



HAL
open science

Dramatiques de la rupture : Ernesto De Martino, subjectivité et histoire

Maririta Guerbo

► **To cite this version:**

Maririta Guerbo. Dramatiques de la rupture : Ernesto De Martino, subjectivité et histoire. Philosophie. 2017. dumas-01706785

HAL Id: dumas-01706785

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706785>

Submitted on 12 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UFR 10 – Philosophie

Mémoire de Master 2 – Philosophie contemporaine

Année universitaire 2016-2017

Dramatiques de la rupture

Ernesto De Martino, Subjectivité et Histoire

Maririta GUERBO

Sous la direction de M Philippe Büttgen

Résumé :

Dans les travaux de l'ethnologue, philosophe et historien des religions Ernesto Martino, nous nous trouvons confrontés à une œuvre puissante de mise en action de la subjectivité. Au travers d'une thématisation de la temporalité de la crise et de l'institution mythico-rituelle, sa pensée se montre capable de redéfinir, à la fois, les modalités de l'émergence historique et les frontières du transcendantal kantien. Le travail de conceptualisation de De Martino n'est pas dissociable des diagnostics qu'il formule à la suite de ses enquêtes sur le terrain. Au contraire, il s'agit d'une pensée qui se laisse sans cesse surprendre par la réalité empirique, par ses irrégularités et ses espaces d'ombre.

Summary :

The work of the ethnologist, philosopher and historian of religions Ernesto de Martino challenges us with a powerful attainment for the activation of subjectivity. Through a thematization of the temporality of crisis and of the mythical-ritualistic institution, his reflection appears capable of redefining both the modalities for the emergence of history and the boundaries of kantian transcendental philosophy. De Martino's conceptualization cannot be dissociated from the diagnostics that he devises after his investigations on the ground; on the contrary, empirical reality never ceases to amaze his thought by means of its irregularities and its grey areas.

MOTS-CLES:

De Martino ; subjectivité ; histoire

KEYWORDS:

De Martino ; subjectivity ; history

Remerciements

Je tiens à remercier M Philippe Büttgen pour le suivi et le soutien qu'il m'a accordé durant cette année importante.

Le remerciement le plus important va à mes parents qui, en suivant la sagesse de Gibran, ont appris dans ces quatre ans à « jouer à l'arc » : jeu qui implique souffrance, j'imagine, mais aussi satisfaction, au moins ainsi j'espère. Je remercie ma mère pour tous les « buona fortuna » chaque matin et mon père pour les Skype d'arabe se déroulant au milieu de la Méditerranée.

Je remercie de cœur Sonia et Momo, sœur et frère d'âme pendant cette période qui m'a fait beaucoup réfléchir, mais surtout beaucoup changer.

Enfin, je dédie ce travail à Alessandro Valsecchi – perché l'amore è sempre più importante, anche se viene alla fine.

*La tradition des opprimés nous enseigne que l'« état d'exception »
dans lequel nous vivons est la règle.
Nous devons parvenir à une conception de l'histoire
qui rend compte de cette situation.*

Walter Benjamin,
Huitième thèse sur le concept d'histoire

SOMMAIRE

Résumé et mots-clés	2
Remerciements	3
Introduction	7
a) Trois éclaircissements terminologiques	10
b) La première réception en France	15
c) Ernesto De Martino, entre subjectivité et histoire : plan de travail	23
Premier chapitre : Logique et histoire	28
I.1. La position du problème de l'émergence : épistémologie et philosophie de l'histoire	29
I.1.1. La critique à Lévy-Bruhl : les apories naturalistes de la chronologie	29
I.1.2. Ethnologie et historicisme : la position théorique du problème	34
I.1.3. Stupeur et conception de l'histoire : la posture de De Martino	38
I.2. Le drame magique : l'émergence du dispositif de la crise	42
1.2.1. Aux sources du conditionnement culturel : “ <i>Il dramma storico del mondo magico</i> ”	43
1.2.2. De l'abdication à la crise, de la <i>persona</i> à la présence	48
a) Fragments mythiques et artifice institutionnel	49
b) La consistance des fragments	53
c) La crise au singulier	54
I.3. La crise entre individu et histoire	58
Deuxième chapitre : Pour un transcendantal historique de la vulnérabilité	63
II.1 Articulations <i>existentiales</i>	65
II.1.1. La dislocation ontique opérée par la présence demartinienne	65
II.1.2. Mouvement ascendant et descendant	70

II.1.3. Les horizons de la présence	76
a) La koinonia et l'angoisse centrifuge, la polarisation et le risque centripète	76
b) L'au-delà de la présence	80
II.2. Les articulations conceptuelles de la présence	83
II.2.1. Les conditions de possibilité de la vulnérabilité	85
II.2.2. Du centre synthétique à l'énergie synthétique : Freud	91
II.2.3. D'une totalité s'auto-différenciant : Hegel	92
II.3. Le transcendantal, entre histoire et méta-histoire	94
II.3.1. <i>L'Ethos del trascendimento</i>	96
II.3.2. Déshistoricisation et méta-histoire	99
Troisième chapitre : La mise en scène de la rupture	103
a) L'engagement et ses effets sur l'application du dispositif théorique	103
b) L'application du dispositif théorique : les raisons de la division du chapitre	108
III.1.1. Objectiver la condition de dépendance	110
a) Le régime d'existence et le poids des conditions matérielles	111
b) La résolution symbolique de la crise	114
c) Le rite et l'institution de la temporalité mythique	118
III.1.2. Compliquer les partages historiques de la modernité	119
a) Syncrétisme magico-religieux et polémique confessionnelle	120
b) Les lumières et l'ombre de la jettatura	123
c) Les récits anhistoriques, entre épique et dramatique	127
III.2. Objectiver la fin de toute synthèse	130
III.2.1. Entre symptôme, rituel et idéologie	134
III.2.2. Le dernier diagnostique	144
Bibliographie	149

Introduction : L'insituable

Prélude

Dans les travaux de l'ethnologue, philosophe et historien des religions italien Ernesto De Martino nous nous trouvons d'emblée face aux efforts et aux inquiétudes qui sont ceux de l'enquête de terrain ; terrain qui a pour la plupart du temps coïncidé avec le sud de l'Italie de l'après Seconde Guerre mondiale. Pourtant aucune de ses recherches ne se réduit à une simple monographie d'ethnologie, et cela pour deux raisons. La première découle du fait que, chez De Martino, le métier d'ethnologue se couple nécessairement avec les compétences de l'historien des religions. L'enquête telle qu'elle est menée selon la méthode de l'auteur aboutit à une série de données empiriques diverses qui, comme nous le verrons, se multiplient grâce à la mise en relation avec des terrains situés à l'autre bout du monde ou, encore, de l'histoire. La seconde raison est celle qui nous intéresse le plus car, d'une certaine façon, elle légitime notre travail même. Nous pourrions l'explicitier de la façon suivante : la profondeur de l'enquête empirique s'accompagne toujours chez De Martino d'une autre exigence, dont elle finit par dépendre, celle de la conceptualisation. C'est ainsi que chaque description ethnologique se met au service d'une idée dominante, d'un concept, qui la justifie mais qui, en même temps, n'existe que grâce au contact constant avec la réalité empirique et historique.

Une conséquence de cette posture théorique est sans doute un certain souci épistémologique animant tous les écrits de l'auteur : comment réussir à faire toujours émerger, à partir des recherches empiriques, une grille d'interprétation philosophique, sans que sa simple application aux données empiriques ne finisse par les aplatir ? À travers quelle forme d'écriture garder intacte la vitalité d'une

démarche de va-et-vient continu des formes anthropologiques aux catégories de l'expérience ? Il s'agit pour l'auteur de rejoindre l'individu concret mais toujours en saisissant le point où viennent s'articuler les formes et conditions qui pourraient le déterminer. Le chromatisme infini des phénomènes semble pourtant réfractaire à céder la place à un appareil catégorique fixe. La solution de De Martino est à la fois simple et efficace : la pluralité. La pluralité des recherches s'accompagne alors d'une pluralité de concepts charnière qui font de l'ensemble de l'œuvre de De Martino une sorte de constellation : crise de la présence dans *Le monde magique* et *Mort et lamentation rituelle*, formation culturelle de compromis dans *Italie du Sud e magie*, analyse moléculaire et symbolisme mythico-rituel dans *La terre du remord*, *ethos del trascendimento*¹ de la vie dans la valeur dans les *Écrits philosophiques*, apocalypse culturelle et humanisme ethnographique dans *La fin du monde*. Cette constellation de concepts nous laisse entrevoir un système, pour ainsi dire, à l'état encore potentiel. Le mode d'exposition choisi par De Martino s'articule autour d'un rapport entre concept et réalité qui est celui liant la mosaïque et l'image qu'elle représente. Nous retrouvons alors dans les œuvres d'ethnologie de notre auteur une application de la méthode allégorique élaborée par Benjamin.² Chaque monographie forge un ou plusieurs concepts qui se télescopent et s'ajustent mutuellement dans le but de rendre compte d'un seul champ problématique qui joue le rôle de pivot pour l'ensemble de la recherche. Cet élément, décliné dans des formes à chaque fois différentes, est celui de la crise, à la fois moment de rupture et force génétique ; ce qui n'est pas sans rappeler la

¹ La traduction française est *éthos* du dépassement : nous serons obligé au cours de notre travail d'utiliser aussi la formulation traduite. Pourtant, le terme de *trascendimento* est impossible à traduire en français. Il indique un saut, un dépassement qui est, en même temps, totalement immanent à son point de départ : la formule à l'intérieur de laquelle De Martino l'emploie le plus souvent est « le dépassement de la vie dans la valeur » ou « dans le symbole » culturel.

² Résumée par son auteur comme suit « les idées sont aux données ce que les constellations sont aux étoiles ». Cf. W. BENJAMIN, Introduction à *L'origine du drame baroque allemand*, Flammarion, Paris 2000.

définition de la crise formulée par l'intellectuel italien Antonio Gramsci : la crise « consiste précisément dans le fait que le vieux meurt et le nouveau ne peut pas naître : dans cet intervalle, on enregistre les phénomènes morbides les plus variés ». ³ C'est cette crise qui se spécifie chez De Martino par un génitif subjectif en tant que crise de la présence et dont la résolution, à savoir l'actualisation de la nouveauté, va coïncider avec l'institution culturelle. Une configuration à l'intérieur de laquelle la collectivité en crise passe du statut de malade à celui de médecin en vertu de la double acception que prend la phase de crise chez De Martino.

Comment et dans quelle mesure chaque civilisation magico-religieuse se constitue en tant que thérapie ou prophylaxie existentielle (culturelle ou historique) apte à protéger du risque d'effondrement de sa présence dans le monde ⁴, en ces moments critiques où la civilisation prise en examen ressent que l'histoire se penche sur elle. ⁵

Il s'agit premièrement de déchiffrer la genèse traumatique du religieux, mais aussi la nature créative et la structure complexe du symbolisme mythico-rituel sous-jacent à la parole et à la pratique religieuses : une véritable dramatique du religieux se dégage de l'œuvre de l'auteur. Ce qui se décline différemment, à l'intérieur de sa production, est la place que ce drame (où le risque existentiel pressenti par l'individu social se convertit dans l'objectivation du mouvement religieux) occupe à l'intérieur de l'histoire. La tension liant risque, crise et créativité rituelle rentre progressivement dans l'histoire jusqu'à se présenter enfin comme véritable puissance génétique du devenir historique. La compréhension de ce lien ouvre alors la voie à une possibilité d'action concrète sur le réel historique.

L'histoire, telle que la conçoit De Martino, correspond d'abord au réel matériel,

³ A. GRAMSCI, *Cahiers de prison*, Gallimard, 1996, 311.

⁴ *Presenza ed esserci* - traduction italienne du *Dasein* heideggerien – s'alternent dans le corpus demartinien, avec une occurrence majeure du premier terme sur le second.

⁵ *Ici, comme dans tout le développement de notre écrit, nous fournirons au lecteur la traduction de l'italien des textes de De Martino qui n'ont pas encore été traduits en français, en gardant l'original en note.* « Ogni civiltà magico-religiosa è al tempo stesso una terapia e una profilassi esistenziale (o culturale o storica) del rischio di non esserci nel mondo in quei momenti critici dell'esistere nei quali quella civiltà avverte che la storia sporge ». E. DE MARTINO, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, édité par M. MASSENZIO, Argo, Lecce 2005.

« économique » comme l'aurait dit Croce, compris en un sens dialectique. C'est pour cela que, d'un point de vue philosophique, la difficulté théorique qui éloigne le plus l'auteur de la philosophie de Croce et qui semble obséder De Martino comme un véritable assassin du père est la suivante : la crise réelle qui donne lieu à la pratique et la parole sacrées constitue-t-elle une sorte d'enclave par rapport au réel historique expliqué par les catégories conceptuelles ? Ou, au contraire, cette inégalité apparente ne repose-t-elle pas sur un fond d'égalité ? Nous verrons comment au fond de cette alternative capitale joue l'antagonisme chez De Martino des deux influences majeures. Entre ces deux voix, se développe non seulement la pensée de De Martino mais aussi le champ italien de la philosophie et des sciences sociales tout entier : d'une part, la doctrine de l'historicisme de Benedetto Croce et, de l'autre, la voix libératoire d'Antonio Gramsci.⁶ Le choix de l'immanence rend enfin possible, premièrement, la légitimation historiciste du magique comme du mythico-rituel au sens large et, deuxièmement, un dispositif théorique tout particulier (et davantage compliqué que la dialectique crocienne) de compréhension et d'action sur le réel, apte notamment à identifier et questionner un certain rythme pour l'histoire humaine. Cette histoire prise entre les deux extrêmes critiques de l'émergence et de l'apocalypse qui délimitent chaque monde culturel ne se déroule pas linéairement mais elle se retrouve, pour ainsi dire, scandée par des ruptures créatrices.

a) Trois éclaircissements terminologiques.

De manière tout à fait préliminaire, il nous semble utile de faire le point, sans aucune prétention d'exhaustivité, sur trois termes charnières propres au corpus

⁶ Cette constitution théorique amphibie a été mise en évidence par l'importante étude de G. GALASSO, *Croce, Gramsci e altri storici*, il Saggiatore, Milano 1969.

demartinien. Ces termes ont constitué, d'après la littérature critique italienne⁷, des ouvertures d'exception sur l'œuvre d'un auteur considéré, par cette même littérature critique, comme difficilement saisissable ou, du moins, situable.

*Ethnologie et ethnographie*⁸

Depuis son premier livre, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* [Naturalisme et historicisme dans l'ethnologie, 1941], l'auteur fixe comme cœur de son travail la fondation d'une nouvelle science historique, à savoir l'ethnologie réformée. C'est pour cela que De Martino ne voudra renoncer, jusqu'à son dernier ouvrage inachevé (*La fin du monde*), ni à son rôle de fondateur ni à la thématization du phénomène de la « rencontre ethnologique ». L'ethnologie réformée (ou, ensuite, l'ethnologie de la rencontre) est une discipline qui découle d'une posture méthodologique embrassée et définie par l'auteur, lui permettant, si l'on suit ses déclarations, de s'écarter d'une part de l'approche naturaliste française ou viennoise et, de l'autre, de l'approche relativiste américaine.⁹

La sensibilité terminologique de De Martino est sans doute un symptôme important des raisons contextuelles qui ont déterminé sa condamnation dans une première période et son simple éloignement, ensuite, de l'anthropologie. En effet, De Martino a toujours refusé de se dire anthropologue, en préférant le terme d'ethnologue. En ce qui concerne la première condamnation, une mise en situation semble nécessaire : en 1941, la pratique de la discipline anthropologique indiquait en Italie l'étude ou la science, selon des attitudes plus ou moins scientistes, des

⁷ Nous avons choisi ces trois termes car ils sont liés à trois types de réception différents et souvent critiques les uns envers les autres, à l'intérieur du débat, stimulé par les ouvrages de De Martino, dans la péninsule.

⁸ Avec toute la nébuleuse des substantives – celui de rencontre, humanisme, analyse etc. – auxquels les deux disciplines se couplent en tant qu'adjectives.

⁹ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941. Nombreuses sont les contributions sur ce point : nous nous limitons à citer le bref et éclairant exposé de F. DEI « *Il fittizio lume della magia* », *Su De Martino e il relativismo antropologico*, Convegno di studio - Roma e Napoli, 29 Novembre - 2 Dicembre 1995.

racés.¹⁰ Dans une seconde partie de sa production, l'éloignement s'explique autrement : il s'agit d'une prise de distance vis-à-vis de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss et, en particulier, des critères de la classification proposés dans le livre homonyme de l'auteur, paru en 1958.¹¹ L'anthropologue français y distingue étymologiquement ethnographie, ethnologie et anthropologie, selon les niveaux progressifs de conceptualisation et de conséquent éloignement du donné empirique. Pour De Martino, au contraire, ce n'est qu'en restant à un niveau intermédiaire que le chercheur peut créer des concepts. Il y a deux raisons à cela. Au travers du contact avec l'empirique, on arrive à dégager les situations d'inégalité, de domination violente ou symbolique. De surcroît, c'est toujours grâce à ce contact que la réflexivité occidentale peut faire preuve d'« ethnocentrisme critique », c'est-à-dire prendre conscience et maîtriser sa tendance à la domination conceptuelle.¹² Le programmatique « éloignement de soi dans l'autre » de Lévi-Strauss¹³ est nié avec force par De Martino : en étant au plus près du concret forgé par l'autre, l'ethnologue n'efface pas sa propre culture de départ, mais il a, au contraire, l'occasion de la cibler et de travailler sur sa constitution.

Présence

Chez De Martino, le terme de présence se réfère à la constitution de la

¹⁰ Cf. P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma 2008. Et notamment toute la première moitié du premier chapitre *Le due guerre* [Les deux guerres], pp. 13-23.

¹¹ C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958.

¹² « Il s'agit donc d'une *ethnologie de la rencontre* en situation d'inégalité, de violence, de domination symbolique. Ce renversement [nommé par le terme de rencontre ethnologique] 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 ». D. FABRE, *Ernesto De Martino, La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire*, Archive de sciences sociales des religions, n. 161, Janvier-Mars 2013, pp. 147-162.

¹³ Cf. La leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève dans le cadre du 250e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1962) : C. LÉVI-STRAUSS, *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, dans C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973.

subjectivité dont la rencontre ethnologique est le premier témoin. À son tour, la formulation du concept est inséparable de sa capacité à mettre en lumière les différents contextes de l'étude ethnologique. La question de la présence est au centre du débat italien concernant les influences que les œuvres de Martin Heidegger, Ludwig Binswanger, Karl Jaspers et Theodor Adorno auraient eu sur De Martino et notamment sur l'esquisse, phénoménologique et historique en même temps, du drame du monde magique, présentée dans le livre homonyme. C'est ici que De Martino identifie d'abord la présence en crise avec un fait négatif, c'est-à-dire comme le fait de sa dissolution.¹⁴ Un fait négatif pour De Martino signifie un contenu de la perception et de l'histoire qui ne se donne que comme l'objet d'une inspiration, d'une volonté, plus ou moins consciente, et jamais comme un donné empirique, objet d'une appréhension intellectuelle, dans le cas du sujet, exercée sur soi-même. Pourtant ce que l'ethnologue ou l'historien des religions arrive à identifier comme le noyau subjectif de ses cas d'étude correspond, plutôt qu'à une donnée, à un processus en train de se constituer ou de se perdre comme donnée. Il s'agit ici d'un processus de dissolution sous le mode hégélien : à savoir du mouvement de perte de soi-même qui se manifeste sous la forme du sentiment déchirant d'effondrement de la présence dans le tout, en sachant que l'ethnologue fait référence au risque vécu de cette *koinonìa*.

Ce mouvement de dé-subjectivation ne va pas de soi mais il entraîne une réaction d'attachement acharné à « l'être-là comme présence ». La présence, autre nom de la subjectivité, se configure alors comme une puissance d'action soumise

¹⁴ « Le fait négatif de la fragilité de la présence, de son égarement et de son abdication, est incompatible par définition avec toute création culturelle, qui implique toujours une manière positive de se poser en face au monde, donc une expérience, un drame, un problème, une évolution, un résultat ». E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magicismo*, Einaudi, Torino 1948. E. DE MARTINO, *Le monde magique*, (traduit de l'italien par M. Baoudoux), Les empêcheurs de penser en ronde, 1999, p. 95.

structurellement au risque de disparaître. Pour commencer à cerner ce concept,¹⁵ il convient de mettre en évidence de suite un élément central qui différencie la présence demartinienne du *Dasein* heideggerien et qui en justifie la prise de distance terminologique. Si le *Dasein* se constitue ontologiquement dans la mesure où il fait *epochè* de ses contenus ontiques ou, pour simplifier, des objets déterminés qui l'entourent, la présence demartinienne vaut précisément pour sa fonction médiatrice avec ce qui pour Heidegger relèverait de l'inauthentique ou de l'impersonnel. Si cette précision philologique est fondée, la présence de De Martino, pour son caractère ontique, correspond plutôt à ce que l'auteur de *Sein und Zeit* appelle la « simple présence », en vue de la distinguer du *Dasein*.¹⁶

Folklore progressif

Sur ce dernier terme en particulier se focalise le débat italien concernant la dette de De Martino à l'égard de Gramsci et le tournant pris (ou non) par sa pensée suite à la lecture des *Quaderni*.¹⁷ Le débat débute immédiatement après 1948 et s'intensifie avec la publication en 1951 par l'ethnologue napolitain de l'article *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*¹⁸, même si la notion de folklore progressif était déjà présente depuis 1949 et la parution de l'article *Intorno a una*

¹⁵ Point que nous développerons de façon approfondie dans notre deuxième chapitre.

¹⁶ Le terme pivot de l'analytique existentielle heideggerienne de *Dasein* est traduit en italien « esserci », « être-là ». Ce terme n'est pas absent du lexique demartinien mais il ne peut pas rivaliser avec celui de présence. Ce point est très bien mis en évidence dans l'œuvre de l'élève le plus heideggerien de De Martino, Placido Cherchi et de sa femme Maria Cherchi. Cf. P. et M. CHERCHI, *Ernesto De Martino, dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori editore, Napoli 1987, pp. 46-59.

¹⁷ Un article qui constitue un résumé complet sur l'argument est S. CANNARSA, *Genesi del concetto di folklore progressivo. Ernesto de Martino e l'etnografia sovietica*, « La Ricerca Folklorica », 25, 1992, pp. 81-87. Un ouvrage important sur les intellectuels et le folklore est celui de A. M. CIRESE, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976, pp. 65-104. Aussi la contribution très intéressante de G. PIZZA, *Gramsci e De Martino, appunti per una riflessione*, « Quaderni di teoria sociale », n°13, Perugia 2013, pp. 75-121.

¹⁸ Dans « Il de Martino », 5-6 / 96, Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino per la conoscenza critica e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario, pp. 87-90. L'autre inédit de De Martino sur Gramsci est « *Postille a Gramsci* » curé par S. CANNARSA, « La Ricerca Folklorica », 25, 1992, pp. 73-79. Les deux articles sont le produits d'une longue réflexion de De Martino sur A. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino 1950.

storia del mondo popolare subalterno où pour la première fois en Italie on faisait référence à l'ethnologie soviétique. Dans les deux cas, la volonté qui s'impose à De Martino comme un véritable manifeste politique coïncide avec le développement des recherches sur le monde populaire subalterne qui puissent rivaliser avec les productions de la culture hégémonique. Ces recherches pourront se réaliser à condition d'avoir écarté trois préjugés. D'abord, le naturalisme, entendu comme la simple classification des faits selon l'espace, le temps et la cause, à laquelle on fait suivre l'individuation de lois de nature pour le social.¹⁹ Ensuite, le schème évolutionniste d'une cultivation des coutumes, s'actualisant dans la durée chronologique. Enfin, le dernier préjugé, identifié par De Martino comme le plus difficile à être éradiqué des esprits engagés, est celui de l'appréhension par dichotomies faciles, et notamment par la dichotomie hégémon/subalterne. Afin de résoudre ce dernier point, il faudra adopter une analyse dite moléculaire : nous verrons, dans notre troisième chapitre, de quelle manière l'ouvrage *Italie du sud et magie* dans son analyse de l'illuminisme napolitain constitue un cas exemplaire de réalisation de cette stratégie scientifique.

b) La première réception en France : les soucis philosophiques des non-philosophes

Daniel Fabre, dont nous sommes, dans cette partie d'introduction, largement débiteurs, commence son étude importante²⁰ sur l'anomalie qui représente la réception française de De Martino par une déclaration facilement falsifiable, tout en étant, pour cela, révélatrice. Il s'agit de celle de George R. Saunders, anthropologue américain et passeur de De Martino aux États-Unis : Saunders

¹⁹ E. DE MARTINO, *Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno*, Società, V, 3, 1949, pp. 412-414.

²⁰ D. FABRE, *Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France*, « L'Homme », 1999, tome 39 n°151. Récits et rituels. pp. 207-236.

associe les enjeux des recherches demartiniennes à un noyau d'intérêts théoriques spécifiquement franco-italien qui fait de la France la patrie culturelle d'adoption de l'auteur. Cette affirmation apparaît à Fabre paradoxale, étant donnée la place que De Martino occupe dans le panorama contemporain des études françaises d'anthropologie, à savoir inconsistante. Pourtant, c'est à ce niveau-là que l'affirmation lui semble être l'indication d'un chemin à parcourir. Le jugement de Saunders trouve pleinement sa justification une fois prise en compte la période immédiatement postérieure à l'édition italienne des ouvrages de De Martino. Ce dernier est, en effet, le seul anthropologue européen vivant à être traduit en France à l'époque (entre octobre 1963 et septembre 1971). De plus, il ne s'agit pas de traductions isolées mais d'un ensemble organique de textes.²¹ La traduction et publication des deux premiers livres font débat²² et celles du troisième stimulent les compte-rendus enthousiastes des célébrités du domaine, dont Mircea Eliade.²³ Cependant, aussitôt après 1966, c'est-à-dire avant même la traduction du chef-d'œuvre *Le monde magique*, De Martino n'est plus ni commenté ni cité. Pendant les années qui suivent, notre auteur semble disparaître complètement de la scène ou, en utilisant la boîte à outils bourdieusienne, du champ de l'anthropologie française. En ce qui concerne l'intérêt des philosophes français, De Martino n'a pas trouvé grâce à leurs yeux, et cela pour des raisons contextuelles définies encore une fois par la reconfiguration du champ philosophique. Mais, revenons à l'anthropologie :

Cet intérêt soutenu, d'une part, cet effacement assez rapide, de l'autre, laissent pressentir une inscription très particulière dans l'espace intellectuel, comme si l'apparition de De Martino avait

²¹ Les trois traductions françaises sont *Italie du Sud et magie* (Gallimard, 1963), *La terre du remords* (Gallimard, 1966) et *Le monde magique* (Marabout, 1971).

²² Cf. Les compte-rendus de Jacques Maître à *Italie du Sud et magie* (1964) et de Elena Cassin à *La terra del rimorso* (1962).

²³ M. ELIADE, *compte rendu d'Ernesto de Martino*, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, « Revue de l'histoire des religions », 135, n°1, 1949. pp. 105-108.

coïncidé avec un moment de réaménagement, dans une conjoncture de crise.²⁴

Remarque que Fabre argumentera dans la suite de son article et qui nous paraît d'autant plus ironique qu'il s'agit, avec De Martino, d'un penseur de la crise, de l'émergence ainsi que de l'effacement, dont la première réception à l'étranger, c'est-à-dire en France, se développe presque uniquement autour de ces deux moments.

Dans les archives de De Martino nous avons accès à une lettre de l'éditeur Gallimard qui témoigne du moment de l'émergence²⁵ : on identifie Michel Leiris comme passeur décisif, accompagné dans cette œuvre de découverte par l'ethnologue du vaudou haïtien, Alfred Métraux. À l'intérieur du champ anthropologique du début des années 1960, ces deux figures gravitent autour de deux centres matriciels : le maître Marcel Mauss et son héritage, le cercle du musée de l'Homme. En prenant en compte les thèmes qui animent les recherches des deux parrains de De Martino en France, nous nous apercevons immédiatement de la communauté non seulement d'intérêts et de motivations, mais aussi de style qui lie les trois auteurs. Cet air de famille s'explique autour de deux points théoriques centraux et d'un dernier point d'ordre pratique.

D'abord, le premier point correspond sans doute à l'attention prêtée à l'intériorité des individus impliqués dans les pratiques rituelles, ou encore à la contribution que les enquêtes de terrain peuvent apporter à une philosophie de l'existence. Ce souci se développe au fil de l'œuvre de De Martino jusqu'à donner lieu au concept pivot de la présence. C'est donc de façon très adéquate que De Martino se place à l'intérieur de la série d'enjeux qui marquent les travaux de

²⁴ D. FABRE, *Un rendez-vous manqué*, p. 208.

²⁵ Cf. «J'ai communiqué votre livre à M. Michel Leiris, directeur de la collection l'Espèce humaine. Il me fait savoir qu'il a trouvé votre ouvrage remarquable, et, selon son expression, "non seulement savant, mais très vivant et pittoresque". M. Michel Leiris me prie de vous dire qu'il sera très heureux d'accueillir votre "Terra di rimorso" (sic) dans la collection qu'il dirige ». Archivio Ernesto De Martino.

Leiris, série résumée par Fabre comme suit : « d'une poétique surréaliste de l'inconscience à une philosophie sartrienne de la conscience ». Ce début de chemin qui en philosophie a été parcouru exemplairement par Bataille²⁶ se prolonge alors dans les questionnements posés par l'anthropologie sartrienne. L'existentialisme de *L'être et le néant* s'établit en anthropologie comme un premier prisme d'analyse pour une série de problématiques fondamentales qui gravitent autour de l'authenticité des phénomènes étudiés. Le thème sartrien de la mauvaise foi s'ancre profondément dans les analyses des anthropologues français du début des années 1960, d'autant plus qu'il pose un problème méthodologique central pour l'ethnologie, car la répétition des pratiques rituelles par la population locale face au regard critique du spécialiste semble posséder indéniablement le caractère de la mise en scène. De multiples questions troublent le travail de ces anthropologues. Que signifie rechercher l'authenticité du radicalement autre au fond d'une expérience qui n'est pour cet autre que quotidienne ? Dans quelle mesure la volonté de rejoindre ce type d'expérience peut-elle atteindre sa tâche sans multiplier infiniment les effets du regard ? Comment fixer le degré de prise de conscience des individus engagés dans le rituel ? Quelle est la consistance réelle de ce dernier ? La formule de Leiris explicite encore plus l'enjeu ici en cause : face au rituel, il nous dit-il, l'anthropologue assiste à la mise en scène du réel ou encore à du *théâtre vécu*.²⁷

Dans la conjoncture des années 1955-1960, les thèmes de la responsabilité et ceux de l'évanouissement de la conscience dans un champ perceptif impersonnel se couplent en France à l'exploration des différents sud du monde et de l'analyse,

²⁶ Et notamment dans sa mise en valeur de la logique sous-tendue au magma de l'inconscient surréaliste. Cf. La fondation, par l'auteur, de la revue *Acéphale* en 1936.

²⁷ M. LEIRIS, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Plon, Paris 1958.

dans ces contextes, de formes de possession de la conscience individuelle, trouvant en De Martino un interlocuteur privilégié.²⁸

Ce n'est pas un hasard si le premier ouvrage à être traduit en français est *Italie du Sud et magie*, la grande enquête sur le thème de la *fascinazione*, c'est-à-dire sur l'ensemble d'influences malignes qui, de l'extérieur, agissent sur la conscience et les actes d'un individu, et les pratiques quotidiennes élaborées pour la déjouer. Il s'agit dans ce texte de parcourir le témoignage d'un travail sur le terrain, mais un terrain qui coïncide avec la région même de provenance de l'auteur. L'écart entre De Martino et les habitants de l'Italie méridionale n'est certainement pas le même que celui qui sépare irrémédiablement Leiris ou Métraux de leurs cas d'analyse haïtiens ou éthiopiens. La conséquence de cette posture scientifique exceptionnelle est donc une certaine dissolution du dilemme de l'observateur qui hante tout travail scientifique. C'est grâce à la réduction du décalage²⁹ qui passe entre observateur scientifique et quotidienneté observée que le soupçon euristique sur les performances rituelles peut, chez De Martino, se déplacer de la population locale pour se dresser éventuellement contre les outils conceptuels fournis par la science ethnologique : lorsque le défi consiste à se mesurer avec « des personnes entières, sans les réduire à des images partielles et fragmentaires d'un certain geste

²⁸ A. MÉTRAUX, *Le vaudou haïtien*, Gallimard, Paris 1977. Mais aussi le récit de voyage de Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre dans *La force des choses* ou la question de l'authenticité de la possession trouve sa réponse dans une formule énigmatique : « ils sont possédés mais par leur propre vérité ».

²⁹ Pietro Angelini met en garde le lecteur : chez De Martino, le décalage entre humanité observée et humain observateur est certainement réduit par rapport à d'autres ethnologues, mais il demeure présent et continue notamment à constituer un problème déontologique et conceptuel (thématisation de la rencontre ethnologique) considérable pour notre auteur. « Originario de Naples, oui : la Naples de Vico et du Palais Filomarino, la Naples des longues et tolérantes Lumières, la Naples de Valletta et de Ferdinand II [...] Une Naples qui, quoi qu'il en soit, ne le calmait pas et le poussait à aller au-delà : non pas une patrie culturelle, mais le lieu d'un point de départ privilégié ». « Originario di Napoli sì: la Napoli di Vico e di Palazzo Filomarino, la Napoli del lungo e tollerante illuminismo, la Napoli di Valletta e di Ferdinando II [...] Una Napoli comunque che non lo acquietava che lo spingeva ad andare oltre: non una patria culturale, ma il luogo di una privilegiata condizione di partenza ». P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, p. 52.

symbolique », c'est l'analyse qui doit, au-delà de simples questionnements, accomplir la tâche de se remodeler sur cette nécessité.³⁰

Les reportages de notre auteur en Lucanie, structurés sur la description de *dramatiques culturelles*, dévoilaient aux deux parrains français un angle de vue inédit sur la question de la subjectivité de la population entraînée dans l'acte rituel.

Le second point de fraternité théorique correspond sans doute à l'attention nourrie par les trois auteurs envers les phénomènes du syncrétisme religieux. La sensibilité pour les *carrefours* de l'histoire³¹, pour utiliser le lexique élaboré par Leiris, à savoir les lieux de superposition des cultes appartenant aux dogmatiques différentes, avait guidé par exemple le travail de Métraux sur le vaudou.³² Cette dimension trouve chez De Martino l'occasion de s'élargir car la curiosité de l'ethnologue est toujours complétée, dans la réflexion de l'auteur, par l'érudition de l'historien des religions : comme on l'a déjà mis en évidence, c'est à travers la comparaison ultérieure avec d'autres temporalités de l'histoire des cultes que notre auteur élargit encore plus son terrain d'analyse.

Le dernier élément important qui lie les auteurs est celui de l'engagement : c'est grâce notamment au rôle pivot joué par *Temps modernes* dans la recomposition du champ anthropologique et ethnologique français³³ que ce dernier se configure comme un ensemble de recherches militantes. De Martino, et notamment, comme nous le verrons mieux dans notre dernier chapitre, De Martino lecteur de Gramsci assigne à ses analyses la même valeur, celle de la dénonciation politique de la misère sociale. Une misère, ajoutons-nous qui, grâce encore une fois à sa posture

³⁰ E. DE MARTINO, *Una spedizione etnologica studierà scientificamente la vita delle popolazioni del Mezzogiorno*, Il rinnovamento d'Italia, 1, 1952, p. 3.

³¹ Cf. aussi D. FABRE, « *L'ethnologie française et la poésie des carrefours, 1930-1950* », Journée «Ibridazione», Association internationale Ernesto De Martino, Rome, nov. 1996.

³² Dans son essai, Métraux avait bien montré la compatibilité rituelle entre vaudou et catholicisme qui déterminé par contraste l'incompatibilité du premier au protestantisme.

³³ A. BOSCHETTI, *L'Impresa intellettuale : Sartre e «Les Temps Modernes*, Dedalo, Bari 1984 (traduction française, Minuit, Paris 1986).

d'autochtone, ne cache pas à De Martino ses propres raisons structurelles.

Après ce bref exposé, nous espérons avoir mis en lumière les raisons pour lesquelles le De Martino qui passe les Alpes est celui de l'étude des « Atlantides submergées » du Midi italien, c'est-à-dire le De Martino de la trilogie méridionale. De surcroît, il nous faudra restreindre la focale : il s'agit du De Martino de la « seconde » partie de la trilogie – *Italie du Sud et magie* et *La terre du remords* - écrite moins par le théoricien que par l'homme d'action qui voyait dans les superstitions à propos de la fascination ou dans la danse des femmes *tarantolate* une forme de délivrance, d'une part, de la misère sociale des subalternes et, de l'autre, de la liturgie institutionnalisée par l'Eglise catholique.³⁴

Pour la France des années 1960 De Martino apparaît donc comme un anthropologue existentialiste et engagé qui propose, pour comprendre ces formes de lutte que sont les rituels, une herméneutique nouvelle excédant le critère épistémologique sincérité-mensonge. La compréhension de la dimension religieuse assume ainsi une forme éminemment politique car son propre présumé est l'esquisse des rapports de force déterminant une collectivité donnée. Ces points éclaircis, il ne nous reste qu'une brève explication de ce que Fabre nomme « la rapide inactualité » de De Martino, laquelle trouve sa justification dans le remodelage du champ français des sciences humaines à la moitié des années 1960, où Sartre perd progressivement de son hégémonie culturelle³⁵ et le structuralisme de Lévi-Strauss en dicte une nouvelle.³⁶ La prise de l'anthropologie structurelle en France finit par effacer du champ une figure qui commençait seulement partiellement à se faire connaître. Par conséquent, dans les

³⁴ Comme nous le verrons dans notre troisième chapitre, ces partages sont davantage compliqués par l'analyse qu'il pouvaient l'apparaître aux parrains français.

³⁵ À ce contexte, il faudra ajouter aussi le suicide de Métraux en 1963 et le silence de Leiris jusqu'au 1973 année de parution de son ouvrage autobiographique.

³⁶ F. DOSSE, *Histoire du structuralisme*. I : Le champ du signe, La Découverte, Paris 1991.

années à venir, quand De Martino ne suscitera simplement que la méfiance des anthropologues français, la lecture de ses trois textes (une fois publié, en 1973, *Le monde magique*) produira le plus souvent des malentendus ou des lectures biaisées. À ce propos, on ne peut ne pas citer le cas du compte-rendu de Dominique Fernandez où, croyant tisser l'éloge de l'auteur napolitain, Fernandez lui assignait le titre de Lévi-Strauss italien. Pour mesurer la portée de la maladresse, il faudra rappeler que, avec une des ses ardent exclamations, De Martino s'était référé à Lévi-Strauss en ces termes : « Il faut le détruire ».³⁷

La période des années 1970 semble suivre les aboutissements de la décennie précédente. Il faudra attendre les années 1990 pour que la réception française de De Martino commence à être l'objet d'un renouvellement d'intérêt de la part des anthropologues et des historiens des religions d'origine française et italienne. D'une part, les élèves de De Martino en Italie s'engagent dans la diffusion et l'éclaircissement de la figure du maître au-delà des Alpes, notamment les deux disciples Marcello Massenzio et Clara Gallini. De l'autre, des anthropologues français - marqués par une attitude spéculative prononcée - comme Daniel Fabre et Giordana Charuty réactualisent le corpus de l'auteur. À ces quatre figures principales, il faudra ajouter celle de l'historien Carlo Ginzburg. L'événement qui marque le sommet de la redécouverte française est certainement la parution dans la revue *Gradhiva* d'un dossier (26, 1999) établi par G. Charuty et Carlo Severi. Le travail d'éclaircissement et d'amplification des matériaux demartiniens se prolonge jusqu'à nos jours : il s'est concrétisé récemment, en ce mois de janvier 2017, par l'édition française de *La fin du monde*. La réédition se présente comme un véritable travail d'équipe de réouverture, à travers la traduction, et de

³⁷ Selon le témoignage de Cesare Cases, recueilli à l'occasion de la morte de De Martino, dans *Esprit*, mars 1966, 34 (347) : 370-377.

redéfinition, à travers la sélection des textes, d'un chantier laissé inachevé par l'édition italienne. Nous aurons l'occasion de toucher l'œuvre de ces auteurs dans le cours de notre écrit. Or, jusqu'ici, nous avons surtout voulu pointer deux éléments : l'exceptionnalité de la contingence qui a vu De Martino passer la frontière et *quel* De Martino est arrivé en France. Le premier élément est en réalité celui qui nous intéresse le plus : la contingence du 1962-1963 et le besoin de traduire De Martino que les inquiétudes de Leiris et Métraux montrent, car il s'agit d'inquiétudes d'ordre véritablement philosophique. C'est en ce sens que la première réception de De Martino est importante pour nous.

Ce travail de réception fulgurant et inaccompli se montre, pourtant, conscient de la capacité propre à l'atelier de notre ethnologue de faire sauter les barrières disciplinaires, de proposer ainsi un noyau philosophique débordant son domaine et d'être prêt à le réintégrer en tant qu'élément fondateur.

c) Ernesto De Martino, entre subjectivité et histoire : plan de travail.

Outre la distance géographique du contexte de travail, l'élément qui caractérise l'œuvre de l'ethnologue est sans aucun doute son intérêt pour les aspects les plus irréguliers du religieux : les pouvoirs magiques, la dépossession, les états de transe etc. Il se retrouve, ainsi, face à un champ d'expériences au bord desquelles la raison abandonne ses armes et prononce souvent sa condamnation. Chez De Martino ces phénomènes apparaissent d'autant plus scandaleux qu'ils se déploient, pour ainsi dire, chez l'ethnologue lui-même, à savoir dans l'Italie du Sud.

C'est précisément cet espace, historique et conceptuel, dominé par une crise d'intelligibilité que De Martino se propose de traverser : la tentative d'élaborer une logique rendant compte des phénomènes implicitement exclus du domaine de la rationalité - et, du point de vue de l'hégélianisme italien d'un Croce ou de ses

disciples³⁸, de l'histoire - pousse l'auteur à reconnaître à la formation mythico-rituelle un rôle privilégié à l'intérieur de l'histoire et du processus de subjectivation. Dans notre travail, il s'agira notamment de détecter les modalités à travers lesquelles notre auteur met la subjectivité en situation. Pour cela, il nous faudra pour ainsi dire survoler l'intégralité du corpus demartinien, afin d'identifier le mouvement de recouvrement du réel accompli par le concept de crise de la présence et le parcours durant lequel ce concept se révèle en mesure de proposer une nouvelle théorie de l'institution historique et culturelle. Nous assisterons à de multiples descriptions dramatiques : sur la scène, la présence se battra pour sa stabilisation émotionnelle et perceptive, cherchant à réintégrer une histoire dont elle a été exclue.

Dans le premier chapitre, nous chercherons à rendre compte, à la fois, du contexte philosophique et historique dans lequel notre auteur était immergé, afin de mettre en lumière les raisons de certains choix conceptuels et terminologiques, mais aussi les inquiétudes animant sa recherche. Ce qui se dégagera est la nécessité de repenser le rapport liant logique et histoire, notamment en ouvrant un espace d'intelligibilité et de légitimité à la dimension de l'expérience religieuse et de l'institution culturelle, réalités résumées par De Martino sous la formule de *formations mythico-rituelles*. Comment et dans quelle mesure les formations mythico-rituelles peuvent-elles représenter des logiques pour comprendre le déploiement historique ? La réponse à ce questionnement se concrétisera dans la

³⁸ On aura l'occasion de développer par la suite ce point. Pourtant, il convient de faire de suite référence au commentaire emblématique de Omodeo, historien d'inspiration crocienne, au premier projet de De Martino exposé dans *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* : « l'ethnologie, de même que la philologie, peut être amenée au moment historiographique si et seulement si le problème qui l'investit et la transfigure naît. Mais il ne nous faut pas non plus la mortifier en exigeant d'elle ce qu'elle ne peut nous donner ». Cf. « l'etnologia come la filologia può essere portata al momento storiografico se e quando nasce il problema che l'investa e la trasfiguri, ma non dobbiamo neppure mortificarla esigendo da essa quello che non può darci ». « La critica » 1, 1941, p. 107.

mise en action de la subjectivité, l'enjeu impliqué étant notamment celui de la temporalité. À une temporalité chronologique que De Martino considère comme aporétique, devra se substituer une temporalité vécue et, plus précisément, la temporalité vécue de la crise, attestée par l'enquête ethnologique et notamment par la grande étude sur le magicisme.

Si dans le développement du premier chapitre nous exposerons ces enjeux, en essayant de les éclaircir autant que possible à travers la confrontation avec les auteurs qui forment le panorama de philosophie et d'histoire des religions entourant De Martino, dans le deuxième chapitre nous nous consacrerons à rendre compte des enjeux plus proprement philosophiques de sa démarche.

À travers la mise en scène du drame de la présence, le lecteur assistera au déroulement du processus de stabilisation des frontières individuelles et à la scansion des étapes qui le constituent. Entre les deux pôles du moment de la crise et de celui du rachat, la subjectivité sera entraînée par une temporalité du risque, une de la réaction et, enfin, par la temporalité de sa réintégration dans l'histoire : à savoir la temporalité que l'institution de la formation mythico-rituelle sera capable, à chaque fois de manière différente, d'actualiser.

À chaque stabilisation, la présence regagne sa place dans l'histoire mais cette dernière subit, elle-même, les conséquences de la dramatique subjective : elle se retrouve rythmée par elles. L'histoire s'interrompt au moment des ruptures correspondant à chaque crise et elle reprend son cours au moment de la réintégration culturelle. Le sentiment du risque et l'effort de manipulation de la crise apparaissent comme les véritables moteurs d'un mouvement de « déshistoricisation » qui, à côté de la rupture historique, doit réussir aussi à expliquer l'émergence du nouveau, ou encore l'institution d'une « formation

culturelle » ou « symbolique » inédite.

À chaque reprise, les catégories spatio-temporelles qui stabilisent la présence, en lui garantissant l'appréhension des contenus intérieurs et extérieurs, changent, constituant des réalités objectives différentes les unes des autres. Il nous faudra démontrer avec De Martino cette thèse importante, au travers notamment de la confrontation avec les philosophes qu'il a lui-même choisi comme interlocuteurs : il s'agit dans une première partie d'Heidegger, et dans la suivante de Kant. Par rapport à ces deux philosophes, De Martino choisira une démarche opposée et spéculaire à celle qui avait été la leur.

Quant au premier auteur, nous verrons de quelle manière De Martino, tout en reprenant certaines catégories de *Sein und Zeit*, les remanie jusqu'à la déformation, afin de capter la temporalité de la subjectivité telle qu'elle est mise en scène par la dramatique relevant de l'enquête empirique. Autrement, quant à l'auteur de la *Critique de la raison pure*, De Martino exprime directement sa condamnation, tout en entendant se réinsérer dans le socle de l'entreprise kantienne. D'une part, nous assistons à une reprise de la terminologie heideggerienne, mais détournée dans un tout autre contexte philosophique. De l'autre, nous pouvons reconnaître le propos d'une continuation du sens de l'entreprise kantienne coexistant avec la condamnation de ses postulats de départ.

Chez De Martino, la prise en compte des conditions de possibilité de l'expérience prévoit la réintégration dans le terme d'expérience de ses couches les plus sombres. Le dispositif théorique que nous avons choisi de nommer *le transcendantal historique de la vulnérabilité* se charge notamment d'expliquer les conditions qui rendent possible une synthèse de l'expérience, lorsque l'expérience n'est pas donnée *a priori*, mais qu'elle doit être gagnée à travers l'effort de

stabilisation.

Enfin, dans la troisième et dernière partie, nous chercherons à montrer deux applications différentes du dispositif théorique : en effet, la réflexion sur la constitution de la subjectivité et de son expérience entraîne deux effets politiques majeurs. D'abord, une analyse historique et « moléculaire » de la misère sociale et, ensuite, un dispositif sensible à l'identification des malaises « molaires » propres à une collectivité donnée, dont notamment la collectivité d'appartenance de l'ethnologue et des possibles thérapies qui peuvent être proposées, dont celle de la rencontre ethnologique.

L'exploration rationnelle des gestes et des mots mythiques, religieux ou idéologiques devient aussi et surtout l'occasion, comme le répète à maintes reprises l'auteur, de tourner la focale et d'examiner l'œil qui regarde et la raison qui explique, avec leurs prétentions : l'analyse déconstruira alors de nombreuses catégories figées et en dévoilera l'assemblage, sans forcément s'en débarrasser. De surcroît, la remise en question de cet œil et de cette raison naturalistes aura pour conséquence principale la légitimation non seulement théorique mais aussi militante d'autres rationalités.

Premier chapitre

Logique et histoire

Le problème de l'émergence historique à la lumière de la crise de la présence

Comment logique et histoire commencent-elles à s'entrelacer dans la pensée de l'ethnologue napolitain, en trouvant comme point d'intersection la question du magicisme ? Pour quelle raison la crise devient-elle fondatrice non seulement de l'institution religieuse mais aussi d'une subjectivité située au bord du courant historique ? Comment, à cette même subjectivité, sera, en dernière analyse, confiée la remise en question du transcendantal kantien ?

En reprenant et déployant certains enjeux contenus dans la première production – théorique notamment - de De Martino, nous chercherons dans ce premier chapitre à répondre adéquatement aux deux premiers questionnements. Pour retrouver le fil rouge qui les lie au troisième, le lecteur devra attendre le deuxième chapitre. En complétant la *pars destruens* de ce premier chapitre avec la *pars construens* du deuxième, le lecteur pourra ainsi suivre les différentes étapes d'élaboration du concept de crise de la présence – d'abord, empirique, ensuite, phénoménologique et, enfin, conceptuelle - en tant que dispositif théorique capable de rendre compte, premièrement, du processus de subjectivation et, deuxièmement, de la genèse du religieux et du mode de déploiement de l'histoire. Ou mieux, la théorisation d'un transcendantal de la vulnérabilité ouvrira à la philosophie la voie d'une nouvelle épaisseur créative de l'histoire, à laquelle De Martino donne le nom de *metastoria*, la méta-histoire, liant indissolublement la stabilisation subjective à la création rituelle et, en un sens plus large, à la création

symbolique.

I.1. La position du problème de l'émergence : épistémologie et philosophie de l'histoire.

Il sera question maintenant de déterminer la posture méthodologique de l'auteur par les biais, d'une part, de sa critique de la sociologie française des religions, et notamment de Lévy-Bruhl, de l'autre, de son rattachement au courant historiciste italien. Cette mise en contexte a pour seule finalité d'examiner les termes dans lesquels la logique primitive, la mentalité religieuse, et, à partir de ces dernières, l'émergence d'une différence rationnelle étaient conçues à l'époque par l'auteur. Nous espérons ainsi fournir au lecteur un angle de vue le plus fidèle possible à la naissance des inquiétudes théoriques chez De Martino, quant à la genèse du concept de crise en tant que drame religieux de la présence.

I.1.1. La critique à Lévy-Bruhl : les apories naturalistes de la chronologie.

Dans *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*³⁹, le chapitre le plus cohérent du point de vue de l'argumentation est, sans doute, *Saggio critico sul prelogismo di Lévy-Bruhl* [essai critique sur le prélogisme de Lévy-Bruhl] qui fait partie de la *pars destruens* de l'ouvrage-manifeste du jeune De Martino. L'auteur commence ici par louer l'effort que fait Lucien Lévy-Bruhl pour pousser sa conception de la pensée primitive au-delà des aboutissements intellectualistes de l'école anthropologique anglaise, de l'animisme de Tylor ou de la magie conçue comme « faute » de Frazer – le même Frazer auteur de l'important *Rameau d'or* dont les thèses et la posture avaient été soumis à l'âpre critique de Wittgenstein. Ainsi,

³⁹ Le livre, publié en 1941 par l'éditeur « crocien » Laterza, avait déjà été achevé en 1940 : il est composé de quatre essais, recueillis dans l'ordre même de rédaction – les deux premiers sont datables de 1938. Lus et appréciés par Croce et Omodeo, ils constituent le véritable noyau du livre que Laterza accepte de publier. Les deux autres ont été fort probablement rédigés en 1940, comme on peut le déduire des lettres adressées par De Martino à Pettazzoni. Cf. P. ANGELINI (dirigé par), *Ernesto de Martino, dal laboratorio del Mondo magico, carteggi 1940-1943*, Argo, Lecce 2007, p. 10.

l'acquis fondamental de la *Mentalité primitive*⁴⁰ serait d'avoir nié avec force le caractère illogique de cette dernière. Autrement dit, le pré-logique représenterait une alternative conceptuelle ne correspondant donc pas à la simple absence de logique mais à une forme de logique *sui generis*.⁴¹ Le principe qui guide le pré-logique et le distingue du logique est la loi de la « participation », s'opposant aux principes d'identité et de non-contradiction, caractéristiques de l'âge adulte de la pensée. Le principe de la participation s'applique toujours, dans les mondes primitifs, à l'échelle de la collectivité, au travers de l'unification des représentations les plus variées (de l'espace et du temps, de la causalité, de la quantité jusqu'à la personne) de sorte que, par exemple, si un indigène est arraché de son espace physique d'appartenance, il se sent exproprié de l'intérieur de son propre espace vital et il se laisse mourir.⁴² Ou encore, la fraternité entre les membres de la communauté est ressentie à un niveau pour ainsi dire physiologique de telle façon que le responsable d'un assassinat peut expérimenter sa propre action sous la forme d'une suicide. On reviendra plus tard sur ce diagnostique de Lévy-Bruhl, pour constater les ressemblances avec d'autres diagnostics demartiniens et en pointer, s'il y a lieu, les différences.

⁴⁰ L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Félix Alcan, collection « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris 1922.

⁴¹ « Il n'est toutefois pas question de croire que le primitif est un être dénué de raison : le « prélogisme » ne doit pas être confondu avec l'antilogisme : nous sommes induits à penser que (la mentalité primitive) n'obéit pas exclusivement aux lois de notre logique, ni, peut-être, aux lois qui sont toutes de nature logique ». Cf. L'original : « Non è tuttavia da credersi che il primitivo sia un essere irragionevole : il « prelogismo » non va confuso con l'antilogismo : noi siamo indotti a pensare che (la mentalità primitiva) non obbedisca esclusivamente alle leggi della nostra logica, né, forse, a leggi che siano tutte di natura logica ». De Martino cite L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, PUF, Paris 1910, p. 11. Dans E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, p. 68.

⁴² « L'association mystique, ou participation, est si intense qu'un indigène arraché à son espace social perd tout pouvoir magique et dépérit de douleur. Une région nouvelle exerce une puissance maléfique de laquelle il convient de se protéger; hors de sa contrée, le primitif est souvent inquiet : (...) " Tout lui est hostile, parce que les participations qu'il est habitué à sentir font défaut" ». « L'associazione mistica o partecipazione è così intensa che un indigeno strappato dal suo spazio sociale perde ogni potere magico e deperisce per il dolore. Una regione nuova esercita una potenza malefica, dalla quale è d'uopo proteggersi; fuori dalla sua contrada il primitivo è spesso inquieto: [...] "Tutto gli è ostile, perché fanno difetto le partecipazioni che egli è abituato a sentire" ». *Ibid.*, p. 70.

Cela dit, qu'en est-il de la critique de *Naturalismo e storicismo* ? De Martino identifie l'origine de l'erreur de Lévy-Bruhl, qui répèterait sur ce point la négligence de son maître Durkheim, dans l'absence de fondation philosophique à son ethnologie.⁴³ Ce vide fragiliserait, d'après notre auteur, toute la formulation de la théorie du prélogisme dont les bases se retrouvent enfin réintégrées à l'intérieur d'une conception de l'histoire identique à celle du sens commun et du naturalisme - où le second ne serait rien d'autre que le visage scientifique du premier.

Pour déconstruire Lévy-Bruhl, De Martino fait jouer Cassirer⁴⁴, avec les argumentations « inductives » les plus classiques de l'historicisme italien.

D'abord, affirme notre auteur, la réduction du « pré-logique » au seul principe de la participation est simplificatrice : à côté de la participation, d'autres principes se montrent également représentatifs du monde primitif. À titre d'exemple, De Martino met en avant la fonction créatrice du mythe : l'espace vécu collectivement est pénétré profondément par l'espace mythique qui garde une fonction ordnatrice et simplificatrice de la multiplicité empirique.⁴⁵ Or Lévy-Bruhl avait situé la logique mythique à un niveau chronologique intermédiaire, entre le prélogisme et le « logicisme », comme une logique de la participation qui passe pourtant au

⁴³ « En vérité, pour qui est éduqué à l'historicisme, analyser, dans ses théorèmes et ses corollaires, la philosophie qui est à la base de l'hypothèse prélogique est un effort ingrat, tant son niveau spéculatif est bas, et ce, à tel point que la meilleure spéculation européenne l'a distancée ». « Invero, per chi sia stato educato allo storicismo ingrata fatica è analizzare, nei suoi teoremi e nei suoi corollari, la filosofia che sta alla base dell'ipotesi prelogica, tanto è basso il suo livello speculativo e di così gran tratto la migliore speculazione europea l'ha distanziata ». Ici (Cf. *Ibid.*, p. 65) deux exemples assez éclatants du caractère très enthousiaste (avec des accents méprisants) de la foi historiciste de De Martino.

⁴⁴ Et notamment celui de la *Philosophie der symbolischen Formen*. Cf. E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. Tome II La pensée mythique*, Les éditions de minuit, Paris 1972.

⁴⁵ Cf. « Etant donné que tous les genres et toutes les espèces de l'être ont une patrie déterminée en quelque lieu de l'espace, l'absolue étrangeté réciproque de telles espèces et genres se révèle d'une telle manière dépassée : la médiation spatiale conduit à leur médiation spirituelle, à une totalité étendue, en un plan mythique cosmique et fondamental ». « Dato che tutti i generi e tutte le specie dell'essere hanno la patria determinata in qualche luogo dello spazio, la assoluta estraneità reciproca di tali specie e generi risulta in tal modo superata : la mediazione spaziale conduce alla loro mediazione spirituale, ad una totalità estesa, in un mitico piano cosmico fondamentale ». Note 20, E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo*, p. 108. Et, E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, p. 113.

travers du langage, à savoir d'un tout constitué par des unités, les termes, dont l'usage présuppose la maîtrise d'un procédé de distinction analytique. Ces trois niveaux logiques finissent, aux yeux de De Martino, par correspondre à trois périodes de l'histoire humaine de la culture et de son rapport avec la nature : de surcroît, ce sont trois périodes dont il est impossible de définir le mode de passage de l'une dans l'autre. C'est précisément à cette équivalence entre périodisation chronologique et substitution automatique d'une logique par une nouvelle que De Martino s'oppose radicalement. Et c'est de même dans cette équivalence qu'il va identifier le symptôme le plus évident du naturalisme de Lévy-Bruhl et, par conséquent, de sa faiblesse spéculative.

La temporalité chronologique, qui agence les événements historiques la rendant ainsi perceptible, est au centre de la critique de De Martino.⁴⁶

L'école sociologique française propose en effet comme seul critère d'explication de la nouveauté les effets que le passage d'un temps neutre aurait sur des objets se distinguant progressivement comme culturellement significatifs. Cette approche est inefficace du point de vue philosophique, comme de celui de la recherche ethnologique. Jamais, affirme notre auteur, les historiens ou les ethnologues n'ont su repérer un type de périodisation capable de justifier ce même postulat théorique. De la même manière que chez Bergson, pour notre ethnologue, un problème qui n'a jamais trouvé de solution n'est rien d'autre qu'un problème mal posé. De Martino écarte le problème de Lévy-Bruhl au nom de trois pièges

⁴⁶ « Si ces logiques sont toutes les deux positives, comment le passage du statut où prévaut la loi de participation à celui où domine le principe d'identité advient-il ? Mais le problème ainsi posé est insoluble. *Mentalité primitive et mentalité « cultivée » sont deux classes de faits hypostasiés, et en tant que tels affectées d'une organisation rigide qui empêche toute possibilité de développement historique* ». « Se queste due logiche sono entrambe positive come avviene il passaggio dallo stato in cui prevale la legge di partecipazione a quello in cui domina il principio di identità ? Ma il problema così impostato è insolubile. *Mentalità primitiva e mentalità culta sono due classi di fatti ipostatizzati, e in quanto tali affette da una organica rigidità, che impedisce ogni possibilità di sviluppo storico* ». E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo*, p. 95.

qui en découlent. Premièrement, la théorisation du prélogisme n'empêche pas à son auteur de retomber dans le préjugé évolutionniste d'un progrès linéaire qui légitime une division de l'histoire en stades de plus en plus complexes. Deuxièmement, la définition de ce dont se différencie le prélogisme, à savoir le mythe et, ensuite, la logique comme science positive et philosophie rationaliste, est, pour De Martino, réductrice. Troisièmement, même dans la description phénoménologique fournie par Lévy-Bruhl, la différence entre mentalité moderne et pensée primitive tend à être réduite à une opposition trop tranchée qui trouve son explication dans un seuil quantitatif marquant le passage d'une logique collective à une logique individuelle. Le partage de Lévy-Bruhl n'est en définitive qu'une division abstraite de même nature que celle qu'il fait passer entre les couples nature et culture ou individu et société : une abstraction qui empêche donc de penser l'imbrication de tous ces termes.

C'est tout le problème ontogénétique du rapport entre différentes phases culturelles qui est ici en jeu, autrement dit, le problème épistémologique de l'émergence culturelle. D'après De Martino, Lévy-Bruhl est l'héritier de Durkheim et d'une thèse, celle de la genèse sociale du religieux, qu'il ne faut pas tout simplement énoncer mais dont il faut rendre compte philosophiquement. En effet, cette genèse ne peut être conçue qu'abstraitement par l'école française de sociologie car elle demeure, dans ses aboutissements, une genèse située chronologiquement et, par conséquent, insaisissable.⁴⁷ Les recherches

⁴⁷ Il nous faut le préciser, la position de Durkheim s'éloigne explicitement de la lecture chronologique que De Martino en donne. Voici un extrait qui semble exposer de la façon la plus claire possible la position demartinienne : « Si, par origine, on entend un premier commencement absolu, la question n'a rien de scientifique et doit être résolument écartée. Il n'y a pas un instant radical où la religion ait commencé à exister et il ne s'agit pas de retrouver un biais qui nous permette de nous y transporter par la pensée. Comme toute institution humaine, la religion ne commence nulle part. Tout autre est le problème que nous posons. Ce que nous voudrions, c'est trouver un moyen de discerner les causes, toujours présentes, dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuse ». Cf. É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 2003, pp. 10-11.

infructueuses au sujet de la première religion en témoignent : une compréhension chronologique de l'émergence n'amène le chercheur qu'à un *regressum ad infinitum*. Pour des raisons du même ordre, l'effondrement du principe de la participation et le passage à celui, rationnel-scientifique, de l'identité restent orphelins d'explication. De Martino est ici fidèle à la traditionnelle critique hégélienne : l'abstraction de l'intellect linéaire conduit toujours au mauvais infini.

La mentalité primitive doit donc être retrouvée sans parcourir à contre-courant la chaîne des temps et des causes d'une histoire qui, ainsi configurée, reste, pour De Martino, vide, un nom sans contenu.⁴⁸ Au contraire, il faut assigner à l'âge magique et mythique une consistance nouvelle, qui n'est précisément pas celle chronologique. Ce saut théorique est possible, à condition de ne pas séparer le niveau phénoménologique, descriptif de la logique « primitive » en acte, du niveau génétique, descriptif du moment de son émergence.⁴⁹ Nous verrons comment la thématization de la crise de la présence se présente précisément comme la pièce manquante capable d'assurer l'unité entre ces deux moments de l'analyse.

I.1.2. Ethnologie et historicisme : la position théorique du problème.

Les outils conceptuels à disposition de De Martino et de sa propre conjoncture historique sont ceux de la dialectique crocienne. À ce propos, la nécessité d'une

⁴⁸ « Il faut que l'ethnologie religieuse se dérobe à cette superstition du premier, qu'elle abaisse le temps arithmétique, la causalité et tant d'autres déterminations naturalistes du réel au moment heuristique de la recherche historiographique ». « Occorre che l'etnologia religiosa si sottragga da questa superstizione del primo, e abbassi il tempo aritmetico, la causalità e altrettali determinazioni naturalistiche del reale a momento euristico della ricerca storiografica ». E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo*, pp. 101-116.

⁴⁹ En puisant à une définition récente établie par Lordon et Orléan dans bien d'autres contextes, il s'agit, chez De Martino, de penser la genèse conceptuelle, à savoir un commencement qui possède « le double caractère d'expérience de pensée et de fiction théorique sans contrepartie empirique, mais [qui soit] néanmoins susceptible d'éclairer des mécanismes réels ». F. LORDON et A. ORLÉAN, « Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* ». Dans Y. CITTON et F. LORDON, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Editions Amsterdam, 2008.

conciliation s'impose à notre auteur, une conciliation d'autant plus improbable qu'elle est appelée à harmoniser deux tendances à première vue opposées et également centrales dans sa pensée. La première de ces tendances est de postuler que la religion est une structure positive de la réalité. Depuis ses écrits de jeunesse, De Martino nous semble en effet prendre sérieusement en compte toutes les limites de la position de Croce, selon laquelle la religion ne correspondrait qu'à un processus et phénoménologique et historique de passage dont le sens résiderait toujours dans la résolution dans un autre élément, celui rationnel. De plus, De Martino a choisi d'embrasser philosophiquement, et avec ardeur, l'apparat catégoriel de l'historicisme et, cela y est en lien, la conviction que l'histoire correspond plutôt à une logique de la réalité qu'à une simple succession des faits.

En rentrant dans la machine spéculative de l'historicisme italien, ce qui pose effectivement problème à De Martino, comme le souligne finement Gennaro Sasso, est la théorie du pseudo-concept⁵⁰ que Croce a élaborée et appliquée à toutes formes de connaissance qui, d'après sa redéfinition, préparent - sans pour autant parvenir à la réaliser - l'apparition de la raison, dont notamment le mythe. Le mythe, la forme discursive et, pour cela, plus « digne » de la religion ne dépasse en aucun cas le stade de l'« intuition aveugle du concept ».⁵¹ Par sa propre

⁵⁰ L'ouvrage de Croce qui avait le plus marqué le jeune De Martino, comme en témoigne sa thèse, était : B. CROCE, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1909. Croce expose ici sa théorie de l'erreur en distinguant notamment le concept pur du pseudo-concept ou faux concept : ce dernier n'est opératif qu'au niveau empirique, sans pourtant pouvoir aider le philosophe dans la définition des universalités concrètes, des figures immanentes de l'esprit à l'intérieur desquelles universel et particulier peuvent se rejoindre (le raisonnement scientifique et celui économique travaillent notamment par pseudo-concepts). Certaines figures illustres du panorama italien de la philosophie de la science identifient en Croce le responsable d'une dévaluation de la science qui aurait compromis en Italie le rapport entre sciences humaines et sciences naturelles. Cf. Giulio Giorello et le physicien Enrico Bellone.

⁵¹ Comme la définit, on peut remarquer avec ironie, De Martino même dans ses années de jeunesse crocienne. Cf. « Le « numineux » a une singulière capacité évocatrice d'une expérience religieuse historiquement circonstanciée. On peut dire de bon droit qu'une œuvre comme *Le sacré* appartient plus à la religion en acte qu'à la philosophie de la religion ». « Il « numinoso » ha una singolare capacità rievocativa di un'esperienza religiosa storicamente circostanziata. Si può dire a ben diritto che un'opera come *Il sacro* appartiene più alla religione in atto che alla filosofia della religione ». E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, La Nuova Italia, Firenze

constitution métaphorique, le mythe ne parvient pas à instaurer, entre concept et intuition, un rapport de synthèse, en limitant ces deux termes dans un rapport d'« analyse », c'est-à-dire dans une relation de simple juxtaposition qui garde, entre les deux éléments, une insaturable scission. Scission structurelle qui ne permet pas, à son tour, l'élévation du mythe au degré de forme historique, jusqu'au moment de son dépassement dans une catégorie de la rationalité.

Bien au contraire, chez De Martino, la scission représentée par le mythe sera destinée à être comprise comme une forme en soi, à savoir comme une forme de réalité positive et pour cela philosophiquement concevable. De surcroît, dans les intentions de De Martino l'exploration rationnelle de cette nouvelle strate de réalité serait censée produire un élargissement de la réalité perçue et comprise par l'« auto-conscience occidentale » et, encore, des frontières de *son* histoire.⁵²

Ce dernier propos, contre toute attente de l'auteur, est fortement critiqué par Croce qui y entrevoit plutôt l'affirmation d'une réalité et d'une histoire alternatives à celles de la *ratio*. Cette critique se transforme de suite en une double condamnation. D'une part, l'historicisme italien croit reconnaître dans la prise en compte demartinienne de la mentalité primitive une forme d'absolutisation de cette dernière et, par conséquent, un penchant évident pour l'irrationalisme. De l'autre, la légitimation théorique du monde magique, superstitieux ou religieux, qui amène De Martino à considérer toutes ces manifestations comme des formes à étudier avec attention, ne trouve d'autre justification, aux yeux des crociens, que dans la priorité chronologique de ces phénomènes et, par conséquent, dans une opération naïve et erronée de chronologisation des catégories.

1933, p. 325.

⁵² Cet objectif théorique explicite de la manière la plus efficace la posture théorique demartinienne dont nous avons parlé dans l'introduction et que l'auteur définit comme celle de l'ethnocentrisme critique.

C'est à l'intérieur de cette querelle épineuse que De Martino reconnaît dans le religieux une nouvelle catégorie, d'autant plus impropre qu'elle est toujours marquée par la scission des ses composantes, sans pourtant se résoudre dans un autre terme : un mouvement phénoménologique de déploiement qui n'a pour résultat que son propre point de départ transmuté, qui n'aboutisse pas à un B égal à A du départ, mais à un paradoxal A différent de A.⁵³

Cette opération, nous le soulignons, est risquée car, si elle reste dépourvue d'une fondation théorique, elle peut mettre en question le travail même de De Martino en tant que philosophe des religions, le déclasser à une série d'analyses simplement religieuses, de la même façon dont De Martino avait déclassé les analyses de Rudolf Otto et de son *Das Heilige*.⁵⁴ En jouant l'apparat théorique demartinien de départ contre De Martino lui-même, le simple fait que la compréhension rationnelle de la religion plie cette dernière à ses exigences, celles de l'exposition philosophique, démontre en effet que la religion est destinée à être dépassée dans la forme de la *ratio*. Or dévoiler le mythe (à côté duquel notre auteur ajoutera le rite) comme une catégorie coexistante avec celle de la *ratio* revient, pour l'historicisme demartinien, à le faire rentrer de plein droit dans l'histoire, et de plus, à lui assigner le rôle d'une logique pour l'histoire.

Mais de quelle histoire s'agit-il ? Comment tout cela change-t-il le visage de l'histoire dont la conception linéaire, et pour cela simpliste, était la cible majeure de la critique adressée à Lévy-Bruhl et notre point de départ ?

⁵³ G. SASSO, *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, chap. « Verso il Mondo magico » Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 125-127.

⁵⁴ De Martino, pourtant très fasciné par l'ouvrage de Rudolf Otto, avait critiqué son chef-d'œuvre, en le définissant comme « un produit de la religion en acte plutôt que de la philosophie de la religion » et donc enclin par constitution à l'irrationalisme. Mais, encore une fois, on pourrait critiquer la formulation même de la critique de De Martino car, si la religion pouvait être chez Otto religion en acte et donc acte et non niveau intermédiaire d'un processus dialectique, alors elle joue déjà le rôle d'une catégorie digne de rivaliser avec l'activité de la raison.

I.1.3. Stupeur et conception de l'histoire : la posture de De Martino.

Il nous faut revenir en arrière et expliciter ce que la bonne tractation du phénomène religieux implique d'après l'auteur, à savoir, l'historicisme appliqué à la question de la genèse humaine de l'expérience de la puissance divine. Historiciser pour De Martino signifie « détendre ce qu'on ressent dans un processus culturellement significatif, de le faire résulter de ce processus ». ⁵⁵ Toute la portée d'une ethnologie *storicista* consiste donc dans la mise en question du fait isolé et dans la conséquente exclusion du positivisme et du naturalisme.

Pourtant, ce qu'il est encore plus important de pointer ici est que l'ethnologue napolitain est appelé à rompre avec le postulat diachronique du progrès positif et à actualiser, ainsi faisant, le monde primitif, pour une contrainte d'ordre éminemment pratique. Autrement dit, à cause d'une exigence qu'il ressent, il lui faudra, comme l'énonce d'ailleurs son postulat méthodologique, faire résulter le primitif, le magique, d'un processus culturellement significatif. Si la sociologie et l'ethnologie françaises perçoivent le primitif comme une figure distante dans le temps ou, au moins, dans l'espace, pour De Martino le problème ne se pose pas de la même façon. Comme il l'explique bien dans un article postérieur, *Etnologia e cultura nazionale* [Ethnologie et culture nationale], la logique primitive, l'irrationalité, la magie s'imposent à notre chercheur sous une toute autre lumière : celle de l'évidence qui n'est propre qu'au présent vécu. Elles demandent alors, avec d'autant plus d'urgence, à la théorie d'être intégrées dans un processus culturellement significatif, au sens d'un processus qui sache éclairer, de même, une partie de la réalité contemporaine :

Le primitif, le barbare, le sauvage n'étaient pas seulement autour de moi (en Europe), puisqu'il

⁵⁵ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, dans E. DE MARTINO, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, p. 53. De Martino explicite sa posture en opposition à la méthode qui avait marqué la naissance en Allemagne de la phénoménologie religieuse et l'origine du penchant irrationaliste d'Otto mais aussi de van der Leeuw.

arrivait alors qu'aussi à l'intérieur de moi j'entende avec angoisse résonner des voix, et fermenter des inclinations et des suggestions à des comportements gratuits, irrationnels et inquiétants : quelque chose de chaotique et trouble qui réclamait ordre et lumière. [...] C'était les années sinistres durant lesquelles Hitler « chamanisait » en Europe et en Allemagne [...] Face au retour du primitif, du barbare, du sauvage, je choisis comme manière de réagir culturellement la recherche ethnologique, l'histoire du monde primitif, avec la foi, plutôt ingénue, qu'une fois le « vrai » monde de la civilisation ethnologique dominé, dans une perspective historiographique, nous nous serions libérés aussi de celui qui se manifestait encore si immédiatement comme étant à l'œuvre dans la culture et la politique du temps.⁵⁶

Comme l'affirme Walter Benjamin dans ses thèses sur la philosophie de l'histoire, la stupeur face au constat que certains événements que nous vivons sont « encore » possibles n'est à l'origine d'aucune connaissance positive ; sauf une, à savoir que l'idée d'histoire dont cette stupeur découle n'est pas satisfaisante.⁵⁷ Toute la démarche de De Martino nous semble trouver son propre sens dans cette remarque. C'est ainsi, à partir de cette stupeur, que l'identification et la critique de la limite propre à la conscience historiographique de son époque conduisent De Martino à la révision du postulat crocien selon lequel « l'histoire ne s'écrit que du positif et non du négatif ». L'auteur ne nie pas la valeur heuristique de la conscience historiographique, mais assigne à sa nouvelle ethnologie la responsabilité d'en élargir les frontières. Cet élargissement ira, parallèlement et progressivement, coïncider avec l'élaboration d'une conception adéquate de l'histoire, laquelle à son tour rendra finalement possible de cerner et la genèse et la valeur des institutions culturelles que l'habitude du préjugé naturaliste tend, au

⁵⁶ « Il primitivo, il barbarico, il selvaggio non erano soltanto intorno a me [in Europa], poiché accadeva talora che anche dentro di me sentissi con angoscioso risuonare di voci, e fermentare inclinazioni e suggestioni a comportamenti gratuiti, irrazionali ed inquietanti : qualche cosa di caotico e torbido che reclamava ordine e luce [...] Erano quelli gli anni sinistri in cui Hitler sciamanizzava in Europa e in Germania. [...] Davanti al rigurgito del primitivo, del barbarico, del selvaggio, io scelsi come mio modo di reazione culturale, la ricerca etnologica, la storia del mondo primitivo, con la fede, alquanto ingenua, che una volta dominato nella prospettiva storiografica il mondo primitivo « vero » delle civiltà etnologiche, ci saremmo liberati anche di quello che si andava manifestando ancora così immediatamente operoso nella cultura e nella politica del tempo ». E. DE MARTINO, *Etnologia e cultura nazionale*, « Società », IX, 3, 1953, pp. 313-342.

⁵⁷ « S'effarer que les événements que nous vivons soient « encore » possibles au XXème siècle, c'est marquer un étonnement qui n'a rien de philosophique. Un tel étonnement ne mène à aucune connaissance, si ce n'est à comprendre que la conception de l'histoire d'où il découle n'est pas tenable ». W. BENJAMIN, *Oeuvres III, Sur le concept d'histoire – VIIIème thèse -*, Gallimard, Paris 2000, p. 433.

contraire, à éloigner de notre œil.

Pour les raisons que nous venons d'identifier, cette genèse et cette valeur ne peuvent être conçues comme si elles étaient étrangères à nos propres institutions culturelles. Le procédé qui ira caractériser tout le corpus demartinien et que nous aurons l'occasion de voir en acte dans la seconde moitié de notre troisième chapitre le démontre : l'esquisse de la genèse d'une symbolique se dégage toujours à partir d'une méthode contrastive. Suivant plusieurs traces historiques, les choisissant et les juxtaposant, l'ethnologue cherche à rendre manifeste les forces culturelles à l'œuvre. Ce faisant, le processus d'émergence de l'institution culturelle prend régulièrement la forme d'une insertion qui va compliquer la trame de l'histoire : le *Monde magique* se présente précisément comme le – premier - programme d'une étude concernant le mode d'insertion du magique dans le culturel. C'est à partir de l'insertion d'une symbolique dans une autre que les individus s'impliquent dans des pratiques et des actes de parole nouveaux, à savoir déterminés différemment par rapport à la couche de l'histoire qu'ils sont en train de dépasser. À leurs tours, pratiques et affirmations concrétisent un certain mode d'insertion et réalisent l'émergence d'une nouvelle institution.

Mais, d'une part, comment cela s'impose-t-il à l'œil de l'autoconscience contemporaine ? Et, de l'autre, pourquoi choisir la religion comme point d'attaque privilégié pour la compréhension de cette histoire ? C'est que l'insertion d'une institution culturelle n'est pas pacifique, le fait qu'elle soit régulière ne la rend pas moins complexe et le fait qu'elle soit collective n'apaise pas la preuve qu'elle constitue pour l'individu singulier. Du point de vue de l'individu, l'émergence d'une nouvelle symbolique est marquée par le risque, par la crise la plus radicale : celle de la perte de sa propre individualité.

Ainsi mûrit un courant de pensée et de recherche qui donna lieu à la thèse fondamentale du *Monde magique*, c'est-à-dire à la thèse que les institutions culturelles des civilisations ethnologiques restent pour nous incompréhensibles dans leur genèse et dans leur valeur s'ils ne sont pas rapportés au *drame de la présence qui risque de ne pas se maintenir dans l'histoire humaine*.⁵⁸

Dans le parcours de De Martino, la nécessité de réformer l'épistémologie et la philosophie de l'histoire se manifeste d'abord à partir d'un constat.

Il s'agit, notamment, du constat de leur incapacité constitutive à rendre compte d'une double extériorité : d'une part, celle du monde magique, superstitieux, religieux, de l'autre, celle du risque de sortir de l'histoire. L'épistémologie et la philosophie de l'histoire ne saisissent pas ces deux objets qui, d'après les analyses demartiniennes, jouent, au contraire, un rôle pivot dans la fondation de notre appareil gnoséologique et de notre histoire. Autrement dit, ces deux matrices théoriques ne se montrent pas aptes à légitimer les narrations qui ont pour objet les transitions historiques ou les expériences vécues de vulnérabilité.

Pour retrouver le point d'émergence de la nouveauté, l'ethnologie réformée doit alors thématiser le vécu, caractérisé par la crise et la rupture, dont sa documentation témoigne. De surcroît, ce vécu apparaît comme paradigmatique, c'est-à-dire qu'il prétend posséder une valeur explicative qui excède celle du récit individuel : l'investissement de l'histoire biographique par le travail de conceptualisation prévoit un effort de balancement qu'il faut tenir, afin d'explorer cet espace de vérité couvert par la crise subjective et par la rupture historique.

Comme l'anticipe la citation, la sensibilité théorique de De Martino l'amène à entamer ce projet de réforme par la prise en compte de la *dramatique individuelle*, ou encore, du processus dynamique ayant pour extrêmes le risque et le rachat : rachat est ici le synonyme de stabilisation de l'individu, inséparable pour De

⁵⁸ « Si maturò così un corso di pensieri e di ricerche che mise capo alla tesi fondamentale de *Il mondo magico*, alla tesi cioè che gli istituti culturali delle civiltà etnologiche restano per noi incomprensibili nella loro genesi e nel loro valore se non vengono riportati al dramma della presenza che rischia di non mantenersi nella storia umana ». E. DE MARTINO, *Etnologia e cultura nazionale*, p. 315.

Martino de la codification d'une formation mythico-rituelle thérapeutique.

I.2 Le drame magique : l'émergence du dispositif de la crise.

Remarques autour de la subjectivation et de l'histoire.

Si la tâche que De Martino assigne à l'ethnologie réformée est, comme nous l'avons mis en exergue, celle de l'élargissement de l'auto-conscience historiographique, le premier pas théorique qu'il essaye de franchir concerne précisément la définition des modalités à travers lesquelles l'unité de cette auto-conscience se façonne. L'élargissement se réalise d'abord au travers d'une posture réflexive qui prend pour objet la puissance qui rend possible toute forme d'objectivité. Nous chercherons, dans la suite de ce premier chapitre et du deuxième, à fournir au lecteur tous les moyens pour comprendre le développement de cette problématique : notamment son inscription, d'abord, à l'intérieur d'une enquête qui participe de façon amphibie à l'ethnologie, tout comme à l'histoire des religions, et qui approfondit, ensuite, les outils conceptuels qu'elle même s'est donné dans ce premier temps, au travers de prolongements indiscutablement philosophiques.

Le problème de l'émergence se spécifiera ici à l'intérieur de ce qu'Adorno⁵⁹ a nommé *Urgeschichte der subjektivität*, à savoir la préhistoire – ou, selon l'autre acception retenue par la postérité, l'histoire originaire - de la subjectivité : une préhistoire où ce ne sont pas des faits donnés et accomplis qui se succèdent mais des figures de la médiation prêtes à habiter tout moment historique, dont, comme le démontrera notamment notre troisième chapitre, la contemporanéité. La figure centrale est sans doute celle de la crise de la présence - formulation qui, au moins

⁵⁹ Pour une analyse éclaircissante de la confrontation entre les deux auteurs et notamment à propos de historisation de l'unité kantienne de l'auto-conscience - constituant le noyau de notre deuxième chapitre – cf. S. PETRUCCIANI, *De Martino, Adorno e le avventure del sé*, “Paradigmi, rivista di filosofia politica”, Roma 2/2013.

dans la péninsule, est immédiatement associée à De Martino et à ses recherches. Ainsi, la théorisation de la crise de la présence et les aboutissements problématiques dont elle est à l'origine représentent les produits d'une enquête qui a pour but d'historiciser l'unité de l'autoconscience, aussi bien que le moi, en tant que premier point d'éclairage capable de former une perspective sur l'histoire. Historiciser le noyau créateur des catégories revient alors, d'une part, à l'objectiver - de la même manière qu'il objective tout autre phénomène, extérieur ainsi qu'intérieur -, et de l'autre, à trancher avec une conception de l'histoire, établie à son tour par l'ancrage à un point de vue unique et, en vertu précisément de sa nature non objectivable, immunisé contre le risque du changement.

L'exposition de la crise de la présence et ses enjeux dévoilent bien, nous semble-t-il, l'inconsistance des positions philosophiques qui trouvent les raisons de leur regard totalisant sur l'histoire – et, par conséquent, la justification de leur caractère supra-historique – dans un point d'appui atemporel qui serait à l'origine d'une conciliation forcée de tout événement avec leur foyer subjectif.

1.2.1. Aux sources du conditionnement culturel : “*Il dramma storico del mondo magico*”.

Le postulat historiciste sur lequel De Martino choisit de bâtir son ethnologie est celui d'une nature culturellement conditionnée, où le conditionnement n'est pas exclusivement lié à la mise en place dans l'histoire des catégories rationnelles. Ce point de départ se dégage comme ce qui doit être pensé par la discipline ethnologique, car il se présente à la raison sous des formes qui diffèrent selon chaque enquête, tout en ayant en commun le caractère de l'inquiétante étrangeté, et de surcroît, celui du véritable scandale : ce scandale affecte la raison, en la contraignant à lui chercher et à lui assigner une forme définissable de compréhension. Nous ne sommes pas en train de décrire un processus abstrait, au

contraire, il s'agit d'une véritable rencontre qui, d'abord, indigne et laisse sans repères, mais qui ensuite demande d'être prise au sérieux. La citation de *Hamlet* qui ouvre *Le monde magique* exprime bien l'intuition que la non-raison a de la raison : « There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy ». La raison, d'après De Martino, a l'obligation de réussir, à sa manière, à reformuler l'excès que la rencontre – et notamment celle ethnologique – avec l'expérience représente pour elle. Dans le cas du premier livre de De Martino, il s'agit de la rencontre de l'historien des religions avec le phénomène de la magie, ou si l'on veut utiliser sa terminologie, le renvoi de la nature culturellement conditionnée à la condition culturelle dont elle surgit, à savoir le monde historique de la magie. L'embarras éprouvé par la raison des modernes face au questionnement portant sur la réalité des pouvoirs magiques est donc un signe, un symptôme qui ne doit pas être refoulé, mais qui au contraire doit être suivi et approfondi.

Comme le dit De Martino en conclusion de la première partie du *Monde magique* :

Si, et dans quelle mesure, les pouvoirs magiques sont réels c'est une question dont on ne peut pas décider indépendamment du *sens* de la réalité qui sert ici du prédicat au jugement. Mais à ce *sens* on ne peut pas parvenir qu'en reconnaissant le drame historique vécu par le monde magique. C'est pourquoi la pensée se voit à présent contrainte de se tourner vers ce drame, aux fins de découvrir le problème qui l'alimente, et de résoudre le paradoxe par lequel vient le scandale.⁶⁰

C'est donc un drame historique qui entraîne le nouveau conditionnement culturel, drame dont le déroulement définit le sens même du conditionnement. Autrement dit, la condition de possibilité de l'irruption d'une symbolique inédite dans l'histoire coïncide avec la forme dramatique. Et néanmoins, que prévoit-elle ? Un drame implique un lieu où des forces – corporelles et psychiques – se distribuent et s'affrontent ; de leur distribution, mais aussi de la nature et des effets

⁶⁰ E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 89.

de leur affrontement découle précisément la production d'un certain sens qui se répercute, de façon plus ou moins durable, sur qui joue le drame et qui y assiste. C'est à travers ces remarques théoriques que notre auteur introduit le drame du monde magique : suivons enfin De Martino, en assistant au drame magique qu'il nous décrit.

Le lieu où le drame se déroule coïncide avec une aire de diffusion qui va de la Sibérie arctique et subarctique, de l'Amérique du Nord, jusqu'à la Mélanésie : ici plusieurs enquêtes ont mis en relief le même phénomène. Phénomène auquel l'anthropologue russe Sergei Mikhailovich Shirokogorov a assigné le nom d'*olonisme*.⁶¹

On a observé un état psychique singulier, dans lequel les indigènes tombent très souvent, comme s'ils étaient naturellement disposés. Cet état, nommé *latah* chez les Malais, *olon* chez les Tangués, *irkunii* chez les Youkagires, *amurak* chez les Yukoutes, *menkeiti* chez les Koriaks, *imu* chez les Aïnous a été observé et décrit par plusieurs auteurs. Dans l'état *latah*, tel que le décrit Sir Hugh Clifford, l'indigène perd, pendant des périodes plus ou moins longues et à des degrés divers, *l'unité de sa propre personne* et l'autonomie de son moi, donc le contrôle de ses actes. Dans ces circonstances, qui surviennent à l'occasion d'une émotion, ou même seulement de quelque chose qui a surpris le sujet, celui-ci est exposé à toutes les suggestions possibles. À supposer que son attention soit attirée par le balancement des branches qu'agite le vent, une personne *latah* imitera passivement ce va-et-vient ; deux *latah*, surpris par un bruit imprévu, entrent dans un état d'automatisme mimétique réciproque, où, pendant une demi-heure environ, l'un ne cessa d'imiter les gestes de l'autre.⁶²

De Martino nous donne une première définition – et la souligne : un individu affecté par l'état *latah* perd *l'unité de sa propre personne*.

Il nous fournit ensuite de nombreux exemples : un corps affecté par le *latah* se jetterait dans les flammes à l'instant même où il verrait un être animé faire la même chose ; ou en entendant le bruissement des feuilles, il commencerait tout de suite à l'imiter.⁶³ La « personne » disparaît en laissant la place à un corps qui a

⁶¹ S. M. SHIROKOGOROV, *The psychomental complex of the Tungus*, London 1935.

⁶² E. DE MARTINO, *Le monde magique*, pp. 91-92.

⁶³ De Martino reconnaît à ce niveau-là le phénomène de l'*écholalie*, ce phénomène est très courant chez les enfants, au contraire, il est considéré le symptôme de différents types d'autisme ou de formes dépressives graves. Cf. *Le trésor de la langue française* : « subst. fém., psychiatrie. Répétition automatique, par un sujet, des paroles que vient de prononcer son interlocuteur. *Les poèmes de Victor Hugo (...) excitent l'admiration par des rencontres imprévues et une grande richesse de vocabulaire, laquelle peut aller (...) jusqu'à l'écholalie pure et simple* (L. DAUDET, *Rêve éveillé*, 1926, p. 126). *Pas là pour moquer, oué, oué! grogna l'idiot, affligé comme presque tous ses pareils d'une énervante écholalie* (H.

pour seule puissance la répétition mimétique de ce avec lequel il rentre en contact : pour reprendre la formulation suggestive de l'auteur, l'individu se transforme en « l'écho du monde qui l'entoure ».⁶⁴ De Martino rapporte aussi le cas d'un état *latah* collectif : à l'occasion d'une parade d'un bataillon de cosaques composé pour la plupart par des indigènes, les soldats sont entrés soudainement dans la condition *latah* et, au lieu d'obéir aux ordres du colonel russe, ont commencé automatiquement à les répéter. Le colonel, n'arrivant pas à les arrêter, pris par la colère, les a couverts d'injures : injures que les hommes du bataillon ont adressé tout de suite à leur commandant, risquant ainsi leurs vies. En outre, comme Shirokogorov l'avait déjà remarqué, le *latah* est un phénomène susceptible de se reproduire dans des conditions ethnographiques réciproquement indépendantes. Ce qui revient à dire qu'il est caractérisé par une simplicité et, le mot est demartinien, un certain degré d'universalité. En effet, les ethnologues ont relevé que cet état ne se propage pas par contagion mais, au contraire, qu'il est comme « enraciné dans l'état normal du complexe psycho-mental » des primitifs.

Nous avons maintenant un nombre suffisant d'éléments pour résumer la scène que De Martino nous a laissé entrevoir : on assiste, dans une aire géographiquement très vaste, à un phénomène de démembrement de l'unité de la personne qui se concrétise dans l'absence de toute fonction « discriminante ». En explicitant ce dernier acquis, l'imputation de cette fonction touche les deux partages qui rendent possible la représentation ainsi que l'action. Premièrement, la frontière qui passe entre l'intériorité et l'extériorité de l'individu, deuxièmement, l'écart qui distingue la reconnaissance perceptive et l'action. Autrement dit, pour

BAZIN, *Tête contre murs*, 1949, p. 78). Pour BATTRO 1966, c'est la « répétition de syllabes ou de mots. L'enfant les répète pour le plaisir de parler... C'est l'un des derniers restes du gazouillis des bébés... », première attestation en 1890 ».

⁶⁴ E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 96.

un individu ou une collectivité affectés par l'état *latah*, toute forme de représentation se convertit immédiatement en une action irréfléchie, et toute action n'ajoute aucun contenu à la simple répétition de l'élément représenté.

Or, nous remarquons que, dans sa description, De Martino puise dans le champ lexical de la négativité : le manque, la perte, le démembrement sont les termes qui se succèdent sans arrêt dans ce début d'exposition. Pourtant, cette terminologie est indissociable de sa contrepartie positive : le manque est toujours manque *de* et dans ce cas précis, manque d'une positivité qui devrait, au niveau empirique, précéder le moment déclencheur de l'olonisme et au niveau théorique, compléter la définition du phénomène.

L'entier qui se désintègre, ou mieux, la substance qui subit le manque, la perte ou le démembrement est, d'abord, la personne et, ensuite, la présence.

Si nous analysons l'état *olon*, nous y trouvons la caractéristique d'une présence qui abdique sans compensation. Tout se passe comme si une présence fragile, non assurée, labile, ne résistait pas au choc que produit le contenu émotionnant, *ne trouvait pas assez d'énergie pour se maintenir face à celui-ci en le récupérant, en le désignant et en le maîtrisant au sein d'un réseau de rapports définis*. De la sorte, le contenu est perdu en tant que contenu d'une conscience présente. La présence tend à rester polarisée sur un certain contenu, elle ne parvient pas à aller *au-delà* et, par conséquent, elle disparaît et abdique en tant que présence.⁶⁵

Comme nous l'avons signalé plus haut, dans les deux extraits du *Monde Magique*, la concrétisation de l'état *latah* entraîne un effet majeur qui trouve son explicitation chez De Martino à travers deux expressions différentes : nous assistons, d'une part, à *la perte de l'unité de la personne*, de l'autre, à *l'abdication de la présence* face à un contenu empirique sur lequel elle ne parvient pas à s'imposer.

Il nous faudra maintenant défaire l'entrelacement de ces deux expressions, ainsi qu'éclaircir les raisons du basculement d'une notion, celle de personne, à l'autre, celle de présence, en vue de capter précisément le moment d'émergence d'une

⁶⁵ *Ibid.*, p. 93.

troisième figure, celle de la *crise de la présence*.

I.2.2. De l'abdication à la crise, de la *persona* à la présence.⁶⁶

L'enquête ethnologique met en lumière un phénomène de perte de l'unité de la *personne* qui représente le moment culminant de la *crise* de l'individu. Décrypter cette affirmation demartinienne revient, d'une part, à peser chaque mot choisi à travers l'éclaircissement de son contexte d'origine, de l'autre, à pointer la focale sur la portion de réalité que ce même mot est censé capter. Nous nous situons donc dans une zone, pour ainsi dire, de tension disciplinaire - qui est d'ailleurs, comme nous l'avons souligné, le lieu théorique le plus propre à notre auteur - où l'élaboration originale d'une notion théorique apparaît tout d'abord comme fonctionnelle à une autre tâche : elle est toujours la *conditio sine qua non* de l'introduction d'une nouveauté dans l'herméneutique d'une structure symbolique irrationnelle circonscrite, ici le magicisme. Ce n'est qu'en respectant et, par conséquent, en retraçant le réseau des exigences ponctuelles qui ont stimulé la pensée demartinienne dans l'élaboration de ce concept que nous pourrons ensuite en mesurer les articulations et les implications véritablement philosophiques.

En se mettant sur les traces de l'emploi du terme *persona*, nous retrouvons un parcours théorique complexe qui commence par Cassirer et son intéressante relecture, à la lumière d'une « phénoménologie de la conscience mythique »⁶⁷, de l'anthropologie kantienne, pour passer ensuite à la prise en compte demartinienne de l'acception latine du terme ; acception que, en 1938, Mauss avait déjà mise au centre de son article « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi ».⁶⁸

⁶⁶ Cf. pour un encadrement du thème : R. PÀSTINA, *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, dans C. GALLINI (dirigé par), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori Napoli 2005, pp. 115-129.

⁶⁷ E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. II La pensée mythique*, p. 199.

⁶⁸ M. MAUSS, *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi »*, dans

De Martino se trouve ici confronté à tout un champ de notions dont il choisira de s'écarter, au profit d'un terme, la présence, marqué fortement par l'influence de l'analytique existentielle. Dans la première partie du deuxième chapitre, après avoir éclairci le réseau théorique dont se dégagent les deux acceptions de présence et de crise embrassées par la pensée demartinienne, nous chercherons précisément à évaluer cette importante influence philosophique.

Mais, d'abord, il nous faudra juger la contribution que la réflexion sur le mythe et sur le rite apporte à la définition de la crise de la présence.

a) Fragments mythiques et artifice institutionnel : la figure et la persona chez Cassirer et Mauss.

Chez Cassirer, De Martino trouve finalement explicité, dans une tractation très articulée et insérée dans un courant philosophique qui l'intéresse - celui de la philosophie néo-kantienne -, un point de départ qu'il avait essayé de formuler lui-même dans sa jeunesse⁶⁹ : il s'agit de la prise en compte du caractère fragmentaire de la subjectivité, dont le mythe – comme le montrent les traditions discursives les plus diverses - témoigne.

Le mythe admet donc originairement l'inverse de cette unité et de cette simplicité de l'âme qui, dans l'élaboration théorique de son concept, finissent par la caractériser de façon essentielle et vraiment constitutive [...] Dans le mythe, non seulement dans ses formes les plus élémentaires, mais aussi dans celle plus évoluées, le motif de la division de l'âme est central.⁷⁰

La simplicité et l'unité apparaissent à l'oeil occidental comme les deux caractéristiques principales propres à l'essence de la subjectivité, autrement dit, de l'âme ou encore de l'esprit.⁷¹ Pour illustrer ce propos, on pourrait signaler la métaphore figurative récurrente du noyau subjectif indécomposable. Tout au

Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. LXVIII, Londres, 1938. Repris dans M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris 1970, p. 333-362.

⁶⁹ E. DE MARTINO, *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, dirigé par R. ALTAMURA, P. FERRETTI, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993.

⁷⁰ E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. II La pensée mythique*, p. 194.

⁷¹ Nous verrons, vers la fin du deuxième chapitre, comme Hegel démontre l'inconsistance de cette position, laquelle, d'après lui, n'aboutit logiquement qu'à indiquer la forme malade de la subjectivité.

contraire, les narrations mythiques présentent une invariable qui problématise directement cette conception unifiante et uniforme du noyau subjectif : il s'agit du thème de l'âme au pluriel qui avait été identifié et traité exhaustivement par Jean-Pierre Vernant aussi.⁷² Ce que le mythe met en avant est donc la division des fonctions et tâches propres à l'âme humaine.

Or, à partir de ce thème mythique, Cassirer se lance dans la relecture du concept de « figure » propre à l'anthropologie kantienne. Il le redéfinit en tant qu'ensemble de relations – avec les autres, avec son propre corps, avec le monde – lesquelles se stratifient jusqu'aux profondeurs des traditions les plus archaïques, marquées davantage par la mémoire, en partie refoulée, du sentiment de labilité. Dans *Philosophie der symbolischen Formen, II*, l'unité idéale de la conscience ne s'actualise pas dans le mythe comme un principe abstrait qui se poserait au-delà de la diversité des contenus et qui s'établirait comme une « forme pure du moi » kantienne. Cette synthèse formelle trouve, à l'inverse, dans les contenus empiriques, et notamment au niveau de leur matérialité, des bornes bien précises qui façonnent la structure subjective.⁷³

Cette remarque revêt une importance fondamentale pour notre auteur : elle prend la forme d'un véritable point de départ. Pourtant, en même temps, elle se révèle insuffisante et nécessite une recherche complémentaire. Cela pour un ordre de raisons bien défini : pour De Martino le mythe n'est pas, en soi, un objet d'étude complet, il reste au contraire indissociable du geste, de la *praxis* rituelle dont il est le corrélat. De Martino cite à ce propos un passage très éclairant de Bergson où l'auteur des *Deux sources de la morale et de la religion* compare l'étude isolée du mythe aux gestes ridicules d'un nageur qui préfère s'entraîner

⁷² J-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Maspéro, Paris 1965.

⁷³ E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. II La pensée mythique*, p. 196.

sans se baigner.⁷⁴ En revenant à notre enjeu, c'est-à-dire à la fragmentation de l'individu, si elle est effectivement attestée comme une constante dans différentes traditions mythiques, rien n'empêche le chercheur d'en déduire que cette même fragmentation doit aussi avoir été *expérimentée* par l'individu, à l'occasion, en particulier, de la mise en scène de l'institution rituelle. Nous parlons de mise en scène dans la mesure où la pratique rituelle implique, de notre point de vue, une adhésion et une activité : par conséquent, elle est l'effet d'une marge, plus ou moins restreinte, de choix. La multiplicité et la complexité propres au *topos* mythologique de la subjectivité se couplent alors au caractère affirmatif apporté par leur mise en scène rituelle : le rituel est joué par une certaine partie de l'unité subjective qui prend conscience d'elle-même au travers de cette mise en scène. Ces suggestions nous semblent trouver un bon référent conceptuel dans l'acception latine du terme *persona*. En effet, la *persona* désigne le résultat d'une prise de conscience rituelle de la fragmentation à laquelle fait suite l'élaboration proprement politique d'une individualité artificielle. Ce que le monde latin explicite au travers de ce mot de *persona* est, comme l'a bien mis en évidence Mauss dans son article de 1938, le lien entre « le personnage artificiel, masque et rôle de comédie et de tragédie, de la fourberie, de l'hypocrisie – d'étranger au « moi » » et, en même temps, « synonyme de la vraie nature de l'individu ».⁷⁵ Autrement dit, le monde latin non seulement prend en compte la complexité fragmentaire de l'individu, mais commence aussi à façonner cette complexité pour en tirer, en l'articulant dans des institutions supra-individuelles, un certain profit. L'étymologie de *persona* qui s'est, au fur et à mesure, affirmée est celle du masque :

⁷⁴ E. DE MARTINO, *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, p. 54.

⁷⁵ M. MAUSS, *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi »*, p. 352.



À partir de l'époque latine, *persona* et fiction deviennent deux termes indissociables dans le paradigme occidental d'abord judiciaire et ensuite politique. En effet, la *persona* n'est pas seulement fictive, elle est avant tout une fiction utile, fonctionnelle. Elle indique, par exemple, le moyen par lequel on arrive à véhiculer, dans la fiction théâtrale, une certaine émotion à toute une collectivité. Ou encore, elle signifie, dans la fiction juridique, le moyen d'application, à cette même collectivité, d'un droit universellement déterminé et, par conséquent, équitable. La fiction est donc constitutive de l'individu car elle est fonctionnelle à la fondation et au maintien des institutions collectives qui en garantissent l'existence, notamment en ce qui concerne les deux domaines aristotéliens de la poétique et de la politique. Mauss ajoute en exergue : le seul individu de la collectivité qui soit privé de sa *persona*, c'est-à-dire, en même temps, de son masque collectif et de son individualité, est l'esclave.⁷⁶ L'esclave devient par définition la personne qui ne possède pas sa *persona* : ce qui revient à dire qu'il n'est pas muni d'un seul fragment de sa personnalité sur lequel il peut avoir une maîtrise totale et à partir duquel il peut parvenir à se reconnaître et se faire

⁷⁶ « Le droit à la *persona* est fondé, seul en est exclu l'esclave. *Servus non habet personam*. Il n'a pas de personnalité. Il n'a pas son corps, il n'a pas d'ancêtres, de nom, de *cognomen*, de biens propres. Le vieux droit germanique le distingue de l'homme libre, *Leibeigen*, propriétaire de son corps. Mais au moment où les droits des Saxons et des Souabes sont rédigés, si les serfs n'avaient pas leur corps, ils avaient déjà leur âme, que leur a donné le christianisme ». M. MAUSS, *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi »*, p. 355.

reconnaître. Cette configuration subjective ne peut pas ne pas nous rappeler l'état *latah* et, dans la suite des recherches demartiniennes, la condition des subalternes de l'Italie du sud, entraînés dans des rituels archaïques qui témoignent de la profondeur du fossé que leurs contemporains ont creusé autour d'eux.

b) La consistance des fragments : la présence entre instabilité et potentiel symbolique.

Face à la dispersion des frontières de la subjectivité attestée par l'enquête ethnologique dans l'état *olon*, De Martino s'interroge au sujet de la dynamique qui préside à la constitution de l'individu en tant que donnée unitaire, afin d'ouvrir un accès, cette fois conceptuel et non plus empirique, précisément à l'état qui précède cette dynamique constitutive. Étant donnée la propension de notre auteur à effacer les pas théoriques qui le conduisent à sa propre formulation originale, nous avons trouvé pertinent de rassembler certains éléments qui nous semblent utiles à rebrousser le chemin demartinien. De Martino retrouve d'abord, dans la mentalité mythique ainsi qu'elle est décrite par Cassirer, les traces d'une subjectivité fragmentaire dont la multiplicité des composantes est attestée dans la narration comme une caractéristique naturellement acquise. Ensuite, dans le monde latin, un pas décisif est franchi : un premier noyau central propre à l'individu fait son apparition, à savoir la *persona*. Ce noyau n'est pas encore élevé au rang de sa dignité postérieure ; au contraire, il est qualifié, au moment de son émergence, d'artificiel et d'inauthentique – un « simple » prétexte pratique sur lequel construire les bases d'une universalité politique. La crise de la présence, quant à elle, définit une figure de la fragmentation de la *persona* qui possède le caractère déchirant et périlleux de la folie. Par conséquent, la fragmentation à laquelle cette crise amène se distingue aussi de celle propre à la subjectivité mythique, dans la mesure où elle est vécue de façon profondément traumatique.

Toutefois, il nous faut préciser que la perte de l'unité ira coïncider, chez notre auteur, avec une rupture traumatique qui est, en même temps, lourde de potentiel symbolique. Il s'agit ici d'un potentiel symbolique dont la portée ne peut pas être instrumentalisée au gré de l'individu - comme dans le monde romain où le choix d'un certain masque ou, ce qui revient au même, d'une certaine *persona*, marque l'entrée dans un contexte institutionnel particulier. Vue sous ce nouvel angle d'attaque, la présence commence à correspondre moins à un noyau, même si décentré ou fragmenté, qu'à une puissance. À ce dernier propos, en ce qui concerne la crise de la présence, De Martino juxtapose et, au fur et à mesure, substitue à l'image de la fragmentation celle de l'affaiblissement d'une force. Ainsi, le concept de présence commence à prendre toutes ses distances par rapport aux deux termes que l'on a pris en considération.

Suite à la dispersion des limites subjectives, la dramatique qui est à la base du conditionnement culturel prévoit donc un deuxième temps où la présence en tant que puissance fait finalement son irruption sur la scène. Il n'est donc possible de parler de la présence que du point de vue de son caractère critique : en effet, lorsqu'elle est employée comme catégorie herméneutique du comportement magique, la présence est traversée par une crise qui la définit non seulement comme dynamique mais aussi comme état. Afin de comprendre pleinement ce point, il nous faudra, d'abord, préciser l'acception demartinienne de crise.

c) La crise au singulier : le choix prémoderne de l'acception médicale.

Pendant les années 1930, lorsque la sensibilité demartinienne est en train de se forger, le concept de crise appliqué au cours de l'histoire, notamment dans la locution « crise de la civilisation », est très opératif. Il commence notamment à se cristalliser et à marquer toutes les narrations dénonçant l'échec du paradigme du

progrès qui avait nourri le dix-neuvième siècle. La crise, véritable barrage au courant du progrès, creuse dans l'histoire une rupture coïncidant avec la fin fatale d'une époque organique.⁷⁷ Face à cette brèche, la résignation et l'attente sans espoir prévalent. Or, l'usage que De Martino fait du terme de crise diffère de la *Weltanschauung* de son époque - époque, nous le rappelons, de brutalité meurtrière et d'écroulements identitaires.⁷⁸ Pour comprendre la portée de ce détachement, il nous semble nécessaire de mettre en évidence les raisons du rattachement de la crise demartinienne à la définition de la crise formulée par Hippocrate. Commençons alors par une première définition : la crise, comme elle se façonne à l'intérieur du lexique médical du quatrième siècle avant J.-C., correspond à la phase aiguë de la maladie dont le point culminant marque la transformation décisive à partir de laquelle il est possible de déterminer son évolution maligne ou bien la guérison définitive, à laquelle l'œuvre du médecin contribuera de manière déterminante.⁷⁹ La crise s'apparente linguistiquement, dans cette définition, au *kairos*, moment critique mais fugitif dont le médecin doit profiter pour parvenir finalement à comprendre la nature de la maladie, mettant ainsi à l'épreuve sa propre compétence. Ce même *kairos*, ajoutons-nous, marque

⁷⁷ Exemple à ce propos, J. ORTEGA Y GASSET, *Esquema de la crisis y otros ensayos*, Revista de Occidente, Madrid 1942.

⁷⁸ Nous rappelons au lecteur que *Le monde magique* a été rédigé par De Martino pendant les années de la seconde guerre mondiale et civile, et qu'il a été achevé dans les années suivantes. Cf. La dédicace : « A ma chère Anna qui a sauvé le manuscrit de cet ouvrage des ruines de Catignola (Front du Senio, novembre 1944-avril 1945).

⁷⁹ Cf. La définition de crise chez Hippocrate qui reformule Nicola Abbagnano dans son N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971, pp. 201-203. La définition la plus large du terme, codifié par *Le grand dictionnaire de la philosophie*, commence par la prise en compte de la définition hippocratique : « **déséquilibre, manifestation violente d'un trouble, d'un malaise ou d'une maladie.** Cette première évocation désigne davantage les manifestations de la crise ou ses conséquences que la crise elle-même. L'une des questions essentielles est alors de savoir si la crise est simplement une manifestation désordonnée, dont le principe d'intelligibilité échappe aux acteurs et aux spectateurs, ou bien si la crise désigne ce moment où le principe d'intelligibilité est absent. Peut-il avoir une interprétation de la crise au même titre que tout autre phénomène ? La crise est-elle une impasse ou une épreuve, un mauvais chemin ou un moment nécessaire ? ». M. BLAY (sous la direction de), *Le grand dictionnaire de la philosophie*, Larousse, Paris 2003, p. 221.

aussi pour l'artisan le moment où son œuvre s'achève.⁸⁰ La crise est ce moment décisif où l'on assiste, d'une part, à la capacité de réaction d'un corps au déséquilibre des humeurs qui l'affectent, de l'autre, à la maîtrise que le médecin possède sur ce jeu d'équilibrage. Dans la mentalité grecque, le concept de crise ne possède donc aucune acception péjorative et il est toujours lié à l'application d'une compétence spécifique.

Pour reprendre le seuil de partage fixé par Reinhart Koselleck⁸¹, De Martino se réfère à une conception prémoderne de la crise où le terme en question n'est pas encore investi par le tournant sémantique qui caractérise d'après l'historien des concepts notre modernité et sa triple œuvre de temporalisation, idéologisation et politisation. L'application de cette triple action à la crise détermine notamment la spécificité de la création moderne des concepts. L'usage du terme implique, dans la modernité, le mélange entre, d'une part, une interprétation exclusivement métaphorique de la maladie et, de l'autre, l'usage politique du topos eschatologique englobant et le jugement universel et l'apocalypse. Autrement dit, l'histoire, à partir du dix-huitième siècle, est interprétée comme une crise cosmique vouée à la catastrophe ou à la libération de la collectivité dans un nouveau commencement.

Cette interprétation plonge ses racines, à la fois, dans un réservoir théologique, dépourvu de son lien transcendant à l'au-delà, et dans un lexique médical. Salut et santé finissent donc par se chevaucher. L'idéal de la rédemption du corps politique se substitue ainsi à celui du salut de l'âme individuelle et l'état de santé du corps

⁸⁰ R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1951, pp. 343-49.

⁸¹ R. KOSELLECK, *Krise*, dans O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, [Les Concepts fondamentaux de l'histoire. Dictionnaire historique du langage politique et social en Allemagne], Klett et Cotta, Stuttgart, 9 vol., 1972-1997, vol. 3 (1982), pp. 617-650. (traduction italienne : R. KOSELLECK, *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona 2012).

politique devient le véritable critère d'évaluation de l'histoire : à ce propos, Koselleck reprend différents auteurs qui se situent autour du seuil de partage de la modernité politique, c'est-à-dire la révolution française. Rousseau et Diderot décrivent par exemple Paris en 1778 par le biais de la métaphore médicale : ils parlent à ce propos d'« un malaise semblable à celui qui précède la crise dans la maladie et qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté ». Paine et Burke utilisent, toujours pour décrire les événements révolutionnaires, la crise en tant que, dans les mots de Burke, « catégorie historique de la connaissance » qui permet à l'homme d'Etat ou au simple observateur de définir une prognose et une diagnose pour le corps social.⁸² Encore, Burckhardt considère les crises historiques comme des brusques accélérations qui affectent le processus de croissance d'une civilisation en la mettant face à l'alternative obligée : soit la nouveauté soit la barbarie.⁸³ L'acception moderne de la crise peut finalement être définie comme le résultat de l'enchevêtrement des lexiques différents, lesquels, déjà à l'époque prémoderne, incluent le concept de crise, tout en le faisant en même temps adhérer à une contingence définie comme le moment fugitif à capter, le tournant décisif qui marque une vie, considérée toujours au singulier. La modernité rompt avec cette conception de deux manières : la crise élargit ses frontières à l'histoire humaine dans son intégralité et, à la fois, devient l'élément qui en constitue le récit global. Ainsi, le concept de crise devient coextensif à l'histoire, laquelle, à son tour, finit par correspondre avec le produit d'une multiplicité de crises partielles et singulières dont il convient, pourtant, moins de prendre en analyse la phénoménologie au niveau singulier que la courbe qui en détermine les retombées sur la totalité de l'évolution historique.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ J. BURCKHARDT, *Über das Studium der Geschichte*, édité par Peter Ganz, München, 1982.

Or, ce qu'il est intéressant de souligner ici est ce que le retour à l'acception objectivement médicale du terme permet à De Martino : d'une part, de garder le sens temporel et diachronique et progressif du terme, de l'autre, de se replacer au niveau de l'individu et de son vécu.

En outre, la récupération du lien entre crise et *kairos*, comme cet instant chargé de potentialités créatrices, situe notre ethnologue dans un indistinct, celui ontogénétique, précédant toute donnée historique ou existentielle et de s'aventurer, ainsi faisant, dans la description de la double *Gründung* de l'historicité et de la constitution de la subjectivité en tant que donnée unitaire.

La crise est le vide de l'œuvre : le fait de s'emmêler dans une situation qui requiert péremptoirement une décision actuelle ou une perspective d'initiatives possibles [...] Dans la crise, l'historicité de la condition humaine émerge comme puissance du négatif, comme risque d'un « advenir » sans et contre l'homme, et comme l'effondrement d'un simple conditionnement possible à l'intérieur de la tradition réaliste et mondaine offerte par la culture de laquelle on participe. Et puisque l'être-là comme présence dans le monde est déterminé par la marge opérative qui va au delà des situations, la réduction ou l'anéantissement de cette marge est la perte d'elle-même, de la présence, pressenti auparavant comme risque suprême, puis comme catastrophe de la culture.⁸⁴

I.3. La crise entre individu et histoire : la puissance soumise au risque et « les seigneurs de la limite ».

Après ce long excursus nous espérons avoir fourni au lecteur de bons outils pour se confronter directement à une des définitions les plus éloquentes avancées par De Martino à propos de la crise de la présence. D'après cette définition la configuration qui définit le drame de la crise de la présence est celle où :

Une puissance d'action soumise structurellement au risque de disparaître face à un moment critique de l'existence, *quand l'historicité émerge avec une évidence toute particulière* et que la présence est appelée à être-là avec l'usage prêt et adapté de sa capacité. Il s'agit de moments connectés à des crises inorganiques décisives, ou à des rapports économiques et sociaux particuliers, ou à la maladie ou à la mort.⁸⁵

⁸⁴ Cf. « La crisi è il vuoto dell'opera: l'impigliarsi in una situazione che chiede perentoriamente una decisione attuale o una prospettiva di iniziative possibili [...] Nella crisi la storicità della condizione umana sporge come potenza del negativo, come rischio di un accadere senza e contro l'uomo, e come crollo di un qualsiasi possibile semplice condizionamento per entro i quadri della tradizione realistica e mondana offerti dalla cultura di cui si è partecipi. E poiché l'esserci come presenza nel mondo è determinato dal margine operativo che va oltre le situazioni, il restringersi o l'annientarsi di questo margine è il perdersi della presenza avvertito prima come rischio supremo e poi come catastrofe della cultura ». E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, p. 114.

⁸⁵ « quando la storicità sporge con particolare evidenza, e la presenza è chiamata ad esserci con l'impiego pronto ed adattato della sua capacità. Si tratta di momenti connessi a crisi

La crise, décrite à l'intérieur du drame constitutif du monde magique et considérée à partir de ses retombées existentielles, décompose le déploiement de la *puissance d'action* individuelle en deux mouvements.

L'entrée en crise de la présence marque le processus descendant d'affaiblissement ; le dépassement du premier moment entraîne la réappropriation des capacités de la présence, à laquelle fait suite le mouvement constitutif de la subjectivité et de l'objectivité.⁸⁶ Le comportement de la présence se définit à l'intérieur de cette polarité caractéristique : entre désorientation et rééquilibrage, se dessine un univers culturel dépourvu de garanties et de valeurs autonomes susceptibles de pousser la personne, et la culture dont elle participe, dans un mouvement éthique et économique -pour utiliser la grille de Croce- la mettant à l'abri d'une nature qui est encore *l'ingens sylva* décrite par Vico. Cette structure dialectique de la crise de la présence n'est identifiable qu'à partir des conditions extrêmes de risque, de ce que la continuation de la citation explicite comme les *sporgenze*, les protubérances de l'histoire. C'est ainsi que nous nous trouvons alors réinsérés dans une plus vaste perspective historiciste et que nous pouvons affirmer avec De Martino que l'oscillation entre écroulement et rachat est indissolublement liée à l'émergence d'une formation historique définie, à ce qu'il nommera « la réintégration culturelle ». Ainsi, l'analyse pourra définir le rapport entre rythme de la crise et émergence historique :

Pour une présence qui s'effondre sans compensation le monde magique n'est pas encore apparu ; pour une présence délivrée et consolidée, qui ne ressent plus le problème de sa labilité, le monde magique a déjà disparu.⁸⁷

inorganiche decisive, o a particolari rapporti economici e sociali, o alla malattia o alla morte ». *Ibid.*, p. 111.

⁸⁶ Cette configuration nous rappelle les figures dialectiques de la *Phénoménologie* de Hegel, dans la mesure où la crise de la présence décrit, ainsi qu'elle l'expérimente, une menace de la disparition lié toujours au moment de constitution d'une forme nouvelle.

⁸⁷ « Quand la présence s'efface sans compensation, le monde magique n'est pas encore apparu ; une fois la présence rachetée et consolidée, une fois qu'elle ne perçoit plus le problème de sa labilité, le monde magique a déjà disparu ». E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 96.

L'équilibre entre les deux pôles définit une institution socialement, puis historiquement significative qui s'impose comme le garant de la stabilisation : dans *Le monde magique*, notamment, nous avons affaire à l'institut magique du chamanisme. Les médecins du monde magique⁸⁸, De Martino les nomme « les seigneurs de la limite », ce sont les chamans : ils sont capables de saisir le *kairos*, à savoir l'instant d'acmé de la crise, et d'établir, par le biais d'une compétence spécifique, un équilibre nouveau. Ainsi faisant, le chaman opère, d'abord, la conversion du drame singulier en drame collectif et, ensuite, la résolution collective de ce drame dans une série redondante de pratiques et de mythes dont la répétition guérit chaque individu faisant partie de la collectivité. Cette dernière se définit précisément à partir de l'efficacité de l'institution mythico-rituelle.

Si, à première vue, des techniques comme les états de transe nous semblent correspondre à une atténuation de la réceptivité de la conscience, ils reflètent au contraire une action efficace pour se placer au cœur de la limitation et s'en rendre maître, arrêtant, ainsi, la dissolution.

*Pour entrer en rapport avec le risque de son angoissant labilité, pour ordonner et modeler le chaos dont on se sent envahir, pour lire dans ce chaos les formes ou les figures d'« esprits », pour évoquer ces esprits et s'en rendre maître, pour pénétrer le monde avec ces esprits, en inaugurant avec eux une activité historique culturellement significative, socialement avantageuse. [...] En ce sens le sorcier fait véritablement figure de Christ magique, médiateur, pour toute la communauté, de l'être au monde en tant que rachat du risque de ne pas y être.*⁸⁹

Grâce au magicien les expériences singulières connexes au drame magique se modèlent en une symbolique unitaire et fournissent, comme telles, « les expériences idéologiques et institutionnelles » dans lesquelles les nouvelles expériences individuelles de crise et de rachat trouveront leur cadre de repère.

⁸⁸ « Psychothérapeute, le chaman soigne avec une réelle efficacité la labilité des autres, quand il n'y a plus de chaman, la communauté est en danger [...] Intervient alors le psychothérapeute, c'est-à-dire le chaman, celui qui possède un pouvoir dans la sphère inaccessible aux autres : ainsi, les « esprit » sont rejoints, identifiés, dominés, et la labilité est surmontée ». E. DE MARTINO, *Le monde magique*, pp. 122-123. L'auteur spécifiera ensuite à propos de son usage des cas de Alfred Storch : « la comparaison entre le monde magique et la mentalité schizophrénique n'a, selon les cas, qu'une valeur heuristique ou métaphorique ». *Ibid.*, p. 192.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 117 et p. 126.

L'état et la perspective de santé vont coïncider alors avec l'actualisation d'un ordre pragmatique rituel permettant à la présence de résister à la spirale de l'extériorité et d'ériger une première frontière de défense.

La barrière de la parole et du geste rituels apparaît alors comme la condition d'un accès non traumatique à la réalité car, comme le résume De Martino, le drame magique témoigne d'une réalité intérieure et extérieure à la présence qui est encore « en voie de décision et qui cherche à se constituer ».

L'erreur de Lévy-Bruhl serait précisément de n'avoir pas compris ce point et d'avoir réduit la série d'enjeux ouverte par « le monde primitif » à un régime de la représentation en dernière analyse simplement obscurci par la loi de participation : « Lévy-Bruhl avalise ainsi la thèse absurde que seules l'*idée* et la *représentation* de l'individu magique sont différentes des nôtres, mais non sa *réalité* ». ⁹⁰ Excluant toute position tranchée ou de faux compromis, De Martino a l'ambition de trouver une réponse adéquate à la question concernant la réalité des pouvoirs magiques. Mais le lecteur ne doit pas non plus tomber dans l'affirmation piège de l'auteur : la réalité de ces gestes et pratiques peut être pensée, à condition, pourtant, de s'aventurer dans l'espace de vérité découvert par la conceptualisation de la dramatique de la crise et, notamment, du cadre spatio-temporel qu'elle définit.

Au premier abord, le principe de réalité subit chez De Martino un considérable élargissement au sens pragmatique : toute pratique ayant une efficacité est réelle. Pourtant, pour saisir pleinement la portée du reproche fait à Lévy-Bruhl, il nous faudra passer au deuxième chapitre et assister à la mise en place du dispositif théorique capable d'expliquer les conditions de possibilité de la nouvelle strate de

⁹⁰ *Ibid.*, p. 263. Cf. aussi : « Au fond, le « prélogisme » n'est pas une théorie qui interprète et qui explique le monde magique, mais plutôt une réaction typique de la mentalité occidentale, encore prisonnière de ses limites historiques, vis-à-vis de l'aspect incompréhensible de ce monde ». *Ibid.*, p. 261.

réalité ouverte par le drame de la présence. Le terme d'efficacité se révélera être non dissociable de celui de synthèse de l'objectualité.

Deuxième chapitre

Pour un transcendantal historique de la vulnérabilité

L'élaboration du dispositif théorique

Le drame du monde magique est un drame historique et le caractère problématique de la présence ne peut être compris, nous l'avons vu, qu'en se situant, à la fois, dans une perspective empirique et phénoménologique, où précisément la description phénoménologique se trouve limitée par son rapport aux données historiques. Par conséquent, l'effort d'analyse est d'autant plus considérable qu'il doit définir son objet en tant que formation historique, en le différenciant du statut de l'hypothèse métaphysique.

Quant à la crise de la présence et à sa délivrance, nous verrons alors de quelle façon l'argumentation demartinienne explicite son ambition majeure dans le repli constant du problème de la genèse transcendantale sur celui de l'émergence historique. En effet, l'enquête ethnologique remarque une dramatique, à l'intérieur de laquelle se déploient un état et une dynamique individuels ayant un relief ontogénétique tout à fait exceptionnel. En même temps, si l'ethnologie ne veut pas faire retomber ces aboutissements dans le cadre d'une conception chronologique superficielle et biaisée par le préjugé d'une mentalité positiviste, qui était celle de Lévy-Bruhl, elle doit faire appel à l'analytique philosophique.

Nous observerons l'auteur dialoguer avec la philosophie, italienne comme allemande, moderne comme contemporaine. À la fin de ce parcours très articulé, la question pivot de l'archéologie de l'auto-conscience primitive, et de son dépassement dans celle « adulte », se proposera comme véritable révision du

langage et des enjeux philosophiques kantien.

L'opération que De Martino a choisi de nommer « la délivrance de la crise » ne prendra pas la forme, comme pourrait le suggérer la signification assignée par le sens commun à cette formule, d'une réaction mais, tout au contraire, celle d'une action fondatrice, constituant la même aperception transcendantale qui avait été nommée et pensée pour la première fois par Kant, élaborant le mystère irrésolu de sa doctrine de la raison pure. Le problème qui s'impose à notre auteur, tel que nous l'avons défini dans le premier chapitre, est celui d'une réforme de la philosophie de l'histoire, ou encore de l'élaboration d'une conception de l'histoire prête à détecter l'émergence de logiques différentes, sans faire appel au schéma évolutionniste. Cette question va de pair, chez De Martino, avec la prise en compte de la subjectivité et du statut ambigu de son rapport à l'histoire : la philosophie devra fournir à l'ethnologie un dispositif théorique qui thématise les conditions de possibilité de l'expérience subjective, d'abord, dans leurs rapports à l'histoire et, ensuite, en écho à cette tension proprement humaine liant création et risque. Autrement dit, la subjectivité se révèle être l'énergie synthétique de l'histoire seulement et dans la mesure où elle est un élément particulièrement sensible au risque de l'histoire. Au bout du chemin qui nous attend les trois termes de subjectivité, de logique et d'histoire, ainsi emboîtés dans l'analyse demartinienne, n'en sortiront pas intacts.

La documentation historique qui témoigne du drame à la base du conditionnement culturel magique nous a déjà présenté les éléments en question : l'histoire menaçant la présence, le sentiment d'un risque déchirant, la crise de la présence, la mise en acte du dispositif rituel et la conséquente réintégration de la présence dans une histoire avec laquelle l'institution rituelle l'a temporairement

pacifiée. Nous verrons de quelle façon les phases de ce drame conduisent De Martino à un dialogue dense, entretenu notamment avec la philosophie d'Heidegger et celle de Kant.

II.1 Articulations *existentiales*⁹¹ : méditations autour de la présence et du *Dasein*.

Les enjeux impliqués concernent une mise en situation de la présence en crise : premièrement, le champ d'action de cette puissance subjective, deuxièmement, le mode de fonctionnement du processus qu'elle parvient à entraîner, troisièmement, enfin, la nature de l'obstacle, du traumatisme qu'elle doit dépasser pour être conduite dans la dynamique constitutive. L'itinéraire que nous nous proposons de parcourir prévoit d'abord une confrontation étroite entre la présence demartinienne et la première philosophie heideggerienne. Cela dit, ce qui s'imposera à première vue sera l'impossibilité, chez De Martino, d'isoler l'analyse « existentielle » ayant pour objet le *Dasein* du niveau empirique de « l'étant » et de celui supra-individuel de l'état interprétatif public.

II.1.1. La dislocation ontique opérée par la présence demartinienne : le rachat du social.

La confrontation avec la pensée heideggerienne s'impose à partir d'une reprise terminologique assez éclatante. Dans *Fondamenti di una teoria del sacro* [Fondements d'une théorie du sacré], De Martino nous fournit un lexique très utile à la compréhension de sa terminologie philosophique et notamment de ses néologismes : au moment de définir le terme *presenza*, il met dès la première

⁹¹ Nous le rappelons : chez Heidegger, l'analytique *existentielle* se propose d'élucider les *existentiaux* comme structures spécifiques du *Dasein* en partant de celui-ci comme cet étant exemplaire qui questionne en son être et fonde la possibilité essentielle de questionner. Au cours des paragraphes suivants, nous fournirons au lecteur des points de repères heideggeriens les plus possibles simples et fonctionnels exclusivement à la compréhension de l'argumentation demartinienne.

ligne entre parenthèses « *Dasein*, esserci ». ⁹² Dans le chapitre central du *Monde magique* aussi, le terme de *presenza* et celui d'*esserci* s'alternent et se chevauchent - avec, il nous faut le signaler, une primauté quantitative du terme de *presenza*. L'*Esserci* est le néologisme que Pietro Chiodi, le premier traducteur italien de Heidegger, a formulé pour traduire le terme pivot de *Dasein*, l'être-là, ou tout simplement, l'homme. Le terme de présence semble faire plutôt référence à la chose présente, au simple étant qui se tient ici, écarté de l'analyse de *Sein und Zeit* au profit justement de l'être-là. Nous retrouvons cette présence, chez Heidegger, moins dans la traduction française de « l'être-subsistant d'une chose corporelle (le corps humain) qui se trouve « dans » un étant subsistant » ⁹³ que dans celle lue par De Martino en italien de « l'esser *semplicemente-presente* di una cosa corporea ». ⁹⁴ La présence est donc *l'être simplement subsistant* d'Heidegger. Or, la thèse de Placido et Maria Cherchi est que cette oscillation lexicale de l'être-là au simple étant subsistant trouve sa justification dans un ordre de raisons proprement spéculatif, dont elle serait donc révélatrice. ⁹⁵ Le choix du terme serait alors

⁹² Cf. Le début de la définition : « Présence signifie « se faire présent à la situation » : ce n'est donc pas l'*existentia* de l'ontologie traditionnelle [...] L'existence est présence, la présence est dépassement de la situation dans la valeur, outrepasser ce qui passe en le faisant passer dans des formes de cohérence culturelle. La présence existe dans la mesure où elle décide en valorisant et elle entre en crise dans la mesure où elle reste prisonnière d'une situation critique ». « *Presenza* significa « farsi presente alla situazione »: non è quindi la *existentia* della ontologia tradizionale, la *Vorhandenheit*. [...] L'esistenza è *presenza* (*Dasein*, esserci), la *presenza* è trascendimento della situazione nel valore, oltrepassare ciò che passa facendolo passare in forme di coerenza culturale. La *presenza* esiste nella misura in cui decide valorizzando ed entra in crisi nella misura in cui resta prigioniera di una situazione critica. » E. DE MARTINO, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, pp. 100-101.

⁹³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927. M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, (traduit de l'allemand et annoté par R. Boehm et A. de Waelhens), Gallimard, Paris 1964, § 12 *Esquisse à la lumière de l'être-à...comme tel, d'une conception de l'être-au-monde*, p. 76.

⁹⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, (traduit par P. Chiodi), UTET, Torino 1969, p. 123.

⁹⁵ « Il est très probable que sur les problèmes de traduction se greffent, chez De Martino, des problèmes, non secondaires, d'interprétation et de choix théorique par rapport à la terminologie heideggerienne. Il est possible, par exemple, que déjà à partir de la préférence accordée au terme de présence, une polémique sous entendue vis-à-vis du contexte ontologique du *Dasein* se fraye un chemin, ainsi qu'une propension à la dislocation ontique de ce dernier, en vue de le rendre plus pertinent et compréhensible sur le plan existentiel dans lequel se meut la personne magique. Il s'agirait donc d'un problème d'adaptation ». « È assai probabile che sui problemi di traduzione si innestino in De Martino problemi non secondari di interpretazione e di scelta teorica rispetto alla terminologia heideggeriana. È possibile, per esempio, che già a partire dalla preferenza accordata al termine di *presenza* si faccia strada una sottintesa polemica nei

fonctionnel notamment au procédé que dans le titre de ce paragraphe nous avons appelé le déplacement ontique du cadre des spéculations heideggeriennes, expression formulée par Cherchi qu'il s'agit maintenant d'éclaircir.

Nous savons que, dans *Sein und Zeit*, l'analytique « existentielle » figure d'abord comme la réalisation d'une ontologie fondamentale : mettant en place la *destruktion* de la phénoménologie husserlienne, l'analytique du *Dasein* est enfin appelée à répondre à la question qui doit être posée, à savoir celle qui interroge le sens de l'être. Le *Dasein* se présente alors comme l'objet spécifique de cette ontologie fondamentale car il se distingue de tous les autres étants pour le fait qu'« il y va en son être *de* cet être ».⁹⁶ Le programme de cette ontologie se réalise dans la mesure où le *Dasein* fait lui-même *epochè* de ses contenus ontiques, à savoir de « l'indifférence de la banalité journalière de l'être-là », selon le postulat énoncé par l'auteur suivant lequel « ce qui est ontiquement le plus proche et le plus connu est ontologiquement le plus lointain ».⁹⁷ Ainsi, le *Dasein* heideggerien exclut exemplairement de sa propre définition la *Bewußtsein* en tant que conscience théorique, tout en privilégiant la *Gewißen* comme conscience morale. L'horizon du *Dasein* apparaît traversé par une ambivalence inextirpable, une fêlure entre sa propre consistance ontologique originaire et celle ontique, de sorte que, à la fois comme sujet et objet d'analyse, l'être-là, d'une part, possède un accès privilégié à un éventail de figures de l'être et, de l'autre, à tout moment peut replonger, et faire replonger la spéculation avec lui, dans le contexte ontique, relatif aux autres étants en direction desquels il s'ouvre – cette immersion, nous le

confronti del contesto ontologico del *Dasein* assieme ad una propensione per la dislocazione ontica di quest'ultimo nel senso di renderlo più pertinente e comprensibile sul piano esistenziale nel quale si muove la persona magica. Si tratterebbe, dunque, di una questione di adattamento ». P. ET M. CHERCHI, *Ernesto De Martino, dalla crisi della presenza alla comunità umana*, p. 46.

⁹⁶ M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, § 4 *La primauté ontique de la question de l'être*, p. 28.

⁹⁷ *Ibidem*, § 9 *Le thème de l'analytique de l'être-là*, p. 64.

rappelons, possède ses figures également caractéristiques et définissables. Entre ces deux dimensions, Heidegger postule un écart indépassable, en niant par conséquent la présence d'un mouvement d'engendrement, aussi bien que d'explication - lequel agirait, par exemple, sur le mode de la dialectique hégélienne. En effet, l'ontologie fondamentale se charge, chez Heidegger, d'écarter définitivement toute métaphysique qui, au travers de l'usage arbitraire de ses propres catégories, comprime et étouffe le déploiement de l'être.⁹⁸ L'étude du *Dasein* implique, de la même façon que la présence chez De Martino⁹⁹, la révision des présupposés épistémologiques ancrés dans la culture philosophique occidentale, dont, comme nous l'avons souligné, la primauté de la conscience théorique. Pourtant, à ce même propos, le choix entre *Bewußtsein* et *Gewißen* ne se présente pas à notre ethnologue comme le choix de l'authenticité, mais, plutôt, comme un choix nécessaire, dicté par l'attitude même de son objet d'étude. Autrement dit, étant donné que le pôle subjectif en question n'est pas l'homme occidental d'Heidegger, en pleine possession de ses fonctions intellectuelles, mais la personne magique, alors l'inclusion ou l'exclusion de certaines structures existentielles doit simplement se plier à l'observation empirique ou « ontique » de l'étant en question.¹⁰⁰ L'histoire, laquelle avait été reléguée par Heidegger à une temporalité de second degré, œuvre encore une fois de la falsification ontique, est réintégrée par De Martino dans l'analytique existentielle, comme la scène où les

⁹⁸ Ce que différents commentateurs pointent est que c'est notamment cette césure entre l'ontologique et le plan des « simples présences » qui finit par créer un espace fécond à un certain art du langage sophiste. Cf. Karl Löwith, Paolo Chiodi, Jacob Needleman.

⁹⁹ Nous thématiserons ce point dans la deuxième partie du chapitre.

¹⁰⁰ Un type d'observation ontique n'implique pas forcément la nature ontique de son objet. Au contraire, Heidegger pointe clairement à propos du monde primitif que « *L'idée de banalité quotidienne ne recouvre pas celle de primitivité*. La banalité quotidienne est, au contraire, un mode d'être de l'être-là, même et surtout lorsque cet être-là atteint un niveau de culture très développé et très différencié. D'autre part, l'être-là primitif a, lui aussi, ses possibilité de ne pas être selon le mode de la banalité, comme il a *sa* banalité quotidienne spécifique ». M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, § 11 *L'analytique existentielle et l'interprétation de l'être-là primitif. Difficultés d'établir un « concept naturel du monde »*. p. 72.

structures à interroger se dégagent et se distribuent.¹⁰¹

Mais on peut aller plus loin. Comme nous l'avons dit, l'histoire chez Heidegger figure comme la dimension qui comprime en elle-même tout l'œuvre de dépersonnalisation réalisée par la dictature publique de la moyenne¹⁰² : l'histoire témoigne de la vulgarisation qui atteint la libre manifestation du *Dasein*, réduisant ses contenus différenciés à l'unité d'une moyenne appartenant à tout le monde et à personne. Tout au contraire, cette même histoire et sa voix publique représentent, pour la présence demartinienne, la première garantie de son équilibre. Si l'essence de la présence, son caractère premier, correspond à la simple subsistance, cette dernière dépend alors totalement de la formation des mêmes structures impersonnelles ou dépersonnalisées dans lesquelles Heidegger identifierait la source de toute falsification existentielle. En effet, si on juxtapose l'heideggerien « état interprétatif public » à une formation symbolique déterminée, on s'aperçoit que le vrai danger pour la présence demartinienne est de rester justement sourde à ce bruit collectif et, par conséquent, privée des coordonnées qui, tout en la limitant, lui donnent un horizon : la sortie de la crise coïncide alors avec une formule qui aurait effrayé Heidegger, à savoir avec « la publicisation de soi et

¹⁰¹ À l'histoire ontique s'oppose l'histoire de l'être qui pourtant exclut tout paramètre empirique et anthropologique. Reprenons, à ce propos, l'éloge fait par Jean Hyppolite du « concret heideggerien » car il nous semble très explicatif : « Il y a chez Heidegger une démarche aussi concrète, aussi historique que celle de Freud dans sa psychanalyse (à condition de ne pas prendre cette psychanalyse dans l'exposé des résultats, mais dans le mouvement qui remonte l'oubli pour aller à la question), mais tandis que chez Freud la question est empirique et anthropologique, qu'elle concerne tel ou tel étant – et non l'étant dans son être – l'analytique d'Heidegger reste orientée par cet horizon d'ouverture à l'être ». J. HYPOLITE, *Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger*, « Etudes philosophiques », 3, juillet 1954, repris dans J. HYPOLITE, *Figures de la pensée philosophique*, tome II, PUF, Paris 1971, pp. 623-624.

¹⁰² « Le distancement, la moyenne et le nivellement constituent, en tant que mode d'être du « on », tout ce que nous appelons « l'opinion publique ». Le public, qui a toujours raison, décide en premier lieu de l'interprétation du monde et de l'être-là. Et cela non point en raison d'un rapport ontologique privilégié et primordial à l'égard des « choses », mais en raison du fait qu'il se refuse d'aller « au fond des choses », insensible qu'il est à toutes les distinctions de niveau et d'authenticité. Le public obscurcit tout et fait passer ce qu'il a ainsi dissimulé pour une chose parfaitement connue et accessible à tous ». M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, § 27 *L'être soi quotidien et le « on »*, p. 160.

l'intériorisation des autres ». ¹⁰³

En définitive, nous pouvons expliciter le déplacement ontique de la présence, en disant qu'elle est telle dans la mesure où elle se réalise précisément comme la médiatrice de ce qui pour Heidegger n'est que du simple matériel ontique, et donc inauthentique et impersonnel.

La reprise et le décalage terminologique témoigneraient alors chez De Martino d'une véritable prise de conscience et philologique et théorique qui l'aurait poussé à juxtaposer l'*esserci* et la *presenza*, tout en privilégiant l'emploi de la présence sur celui d'être-là. Ce qui se dégage est la nécessité de couler dans le *Dasein* précisément les connotations ontiques auxquelles Heidegger se référait en parlant d'« être simplement subsistant », pour les distinguer des aspects ontologiques et pour les écarter. L'horizon de la présence est bien un horizon rythmé par des expériences fondamentales qui « vont droit à l'existence ». Mais ces expériences peuvent être retracées seulement à condition, comme le témoigne la prise en compte de la dimension ontique, d'être considérées toujours comme la source ou le produit d'une réintégration culturelle, à savoir de l'émergence des institutions socialement significatives et, du point de vue d'Heidegger, impersonnelles.

II.1.2. Mouvement ascendant et descendant : l'inversion de signe de l'analytique demartinienne.

Ce qui apparaît avec évidence de la juxtaposition du *Dasein* à la *presenza* est que tout ce dont le premier doit s'isoler, à savoir le commerce factice avec le monde et la trivialisation des contenus existantiaux qu'il implique, représente au contraire pour la *presenza* l'horizon précaire dont elle doit, à tout prix, s'efforcer d'empêcher l'écroulement. Autrement dit, le terme de la chute du *Dasein* n'est pour la *presenza* rien d'autre que le *télos* de sa dramatique.

¹⁰³ E. DE MARTINO, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, édition EHESS, Paris 2016, p. 98.

Ainsi, la problématique mise en évidence par *Le monde magique* est celle d'une incertitude constitutive quant au fait de pouvoir se maintenir en commerce avec le monde, ou encore, de garder cet écran qui pour Heidegger s'interpose entre nous et nous-mêmes. Pour reprendre l'acception latine de *persona*, si *Sein und Zeit* se présente comme la puissante fresque d'un démasquement, *Le monde magique* suit la mise en place d'un des masques forgés par l'homme pour éviter l'anéantissement. Ce néant est compris également par De Martino en lien avec la matérialité des corps ; laquelle acquiert, à son tour, une valeur existentielle fondamentale : la documentation ethnologique en effet témoigne d'un risque vécu en premier lieu par le corps, d'un fonctionnement physiologique inévitablement affecté par l'oubli des besoins primaires et d'un marquage corporel continu.

La présence ne résiste pas à l'effort « d'être-là » : elle fuit, elle se décharge, elle est soumise à des influences malignes, elle est dérobée, elle est mangée, et ainsi de suite. Elle fuit et se décharge par les ouvertures du corps, elle se dérobe dans les pérégrinations solitaire, elle est attirée par la mort, par les cadavres.¹⁰⁴

D'autre part, De Martino ouvre la voie à une dramatique qu'il définit lui-même comme figure paradigmatique, dans la mesure où elle a l'ambition de décrire une configuration de la subjectivité dont le vécu émotionnel excède le statut de simple fait attesté empiriquement chez l'individu singulier. Toutefois, cette figure spécifique saisit le moment où l'existence humaine est réduite, pour ainsi dire, à son degré-zéro : elle est marquée par une désorientation absolue où même les catégories génériques d'espace et de temps qui déterminent le *Da* du *Dasein* se trouvent menacées. Ce double point d'explicité, la dichotomie entre plan ontique et plan ontologique se révèle, en tant que première clé de lecture de la différence spécifique à la présence, aussi éclaircissante que réductrice, en vertu notamment de son enracinement dans l'apparat conceptuel heideggerien. En effet, nous ne pouvons pas, à ce moment-là, faire abstraction des postures méthodologiques sur

¹⁰⁴ E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 211.

lesquelles se bâtissent les travaux d'un côté du philosophe et de l'autre de l'ethnologue et de la conséquente - aussi radicale que forcée - réfutation faite par De Martino de la conception monadique qui, de son point de vue, affecterait la position existentialiste du *Dasein*. À ce propos, voici une longue citation où notre auteur s'oppose, au nom premièrement de son historicisme, à ce qu'il définit comme le « présumé commun à tous les auteurs existentialistes » parmi lesquels il inclut notamment Heidegger, à savoir un psychologisme sombre, aveuglé par les reflets de la mauvaise conscience du rationalisme occidental :

Le présumé commun à tous les auteurs existentialistes est, en effet, la limitation et la finitude de l'individu : « l'homme enfermé dans un horizon inexplicablement fini, au cœur d'une existence terrestre humiliée ». cette limitation de la présence apparaît comme un donné, à l'origine obscure et angoissant, comme un *ici* et *maintenant* qui ne dépendent pas de moi, comme une caractéristique qui prend la forme du *descendus*, de la chute[...] Nous sommes prisonniers d'une limitation culturelle qui nous fait ressentir la présence circonscrite comme un péché ; mais, « dans le monde magique », c'est justement la présence circonscrite qui est le salut ; et le péché magique (la "malignité") se trouve dans le franchissement périlleux des limites. L'anthropologie gréco-chrétienne, et la polémique antimagique qui va de paire avec notre civilisation, ont creusé l'abîme et provoqué la discontinuité ; c'est pourquoi l'être au monde nous apparaît maintenant comme *toujours donné*, comme donné à l'homme par la nature, si bien que l'homme le trouve en lui sans l'avoir fait [...] *l'être au monde se configure alors tel qu'il est effectivement, c'est-à-dire comme « donné à moi au sein de l'histoire humaine » : comme un bien culturel qui s'est créé dans les luttes, les dangers, les échecs, les compromis, les victoires ; et enfin comme une décision [...] à travers l'histoire de la magie, l'obscur je suis, la déjection de notre être au monde, et l'expérience connexe de la déchéance et du péché, se voient détrônés de leur prétendu absolu et réassimilés dans le processus de l'histoire, dont ils sont une formation particulière.*¹⁰⁵

Et encore, dans la note en bas de page, De Martino va plus loin dans l'explicitation de sa condamnation. Critiquant la ligne de partage élaborée par *Les études kierkegaardiennes* de Jahn Wahl entre les deux *Weltanschauungen* philosophiques majeures du jour et de la nuit, à savoir celle hégélienne et celle existentielle, il affirme :

L'existentialisme a mis le doigt sur un point obscur, sur un problème irrésolu du rationalisme moderne : *l'individu en tant que donné*. Mais, au lieu de [...] résoudre ce donné concret [cf. l'italien : la *concrezione di questo dato*] dans le drame historique du devenir magique de la présence, il a poussé la polémique si loin qu'il a mis en pièces toute forme de rationalisme, et qu'il a élevé à la dignité de la pensée, non la solution du problème, mais l'expérience de la crise, qui peut être passionnément vécue.¹⁰⁶

Si, d'une part, l'existentialisme a effectivement dépassé le préjugé gréco-

¹⁰⁵ E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 206. C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁶ *Ibidem*. Note en bas de page n°1.

chrétien de l'individu conçu comme entier donné, de l'autre, il a renoncé à expliciter et rendre compte du problème de la constitution, au profit d'une interrogation concernant la fatalité de cette finitude. Au travers d'une critique qui nous semble assumer des traits nietzschéens, De Martino souligne comment l'importante remise en question de l'individu-donné avancée par l'existentialisme se trouve compromise par l'attitude du même courant.

En vertu de cette attitude, l'individuation ou la limitation contingente de l'être-là seraient comprises comme une chute de l'être dans la temporalité : la conception de cette chute ne serait pas immunisée aux effets du refoulé théologique qui la hante, en faisant peser sur la singularisation individuelle une sorte de dette infinie aux égards de la totalité divine. Ainsi, De Martino procède à une dramatisation théologique du concept de *Geworfenheit* dont le texte heideggerien ne nous semble pas être porteur.¹⁰⁷ Toutefois, l'exagération de la critique demartinienne nous aide certainement à identifier, entre les lignes, le type d'usage que l'auteur se propose de faire de *son* être-là.

Étant donnée l'inscription dans une certaine « époque historique », celle du monde magique, le drame existentiel de la présence se constitue d'abord comme le pendant négatif du mode d'auto-compréhension culturellement in-formé. Ce pendant négatif se situe dans une position d'extériorité radicale par rapport à l'ontique aussi bien qu'à l'ontologique. En tant que différence concrète, se manifestant, dans l'institution magique, comme scandale pour l'autoconscience

¹⁰⁷ « Le phénomène de la déchéance n'offre pas non plus quelque « face nocturne » de l'être-là, propriété qui lui surviendrait au plan ontique et aurait pour fonction de faire contrepois à la face d'ingénuité de cet étant. La déchéance dévoile une structure ontologique *essentielle* de l'être-là lui-même ; elle concerne tellement peu sa face nocturne qu'elle constitue dans leur quotidienneté la totalité de ses jours. Il s'ensuit que l'interprétation ontologico-existentialiste s'abstient de toute énonciation ontique sur quelque « corruption de la nature humaine [...] La déchéance est un concept relatif au mouvement ontologique. Il n'est donc pas pris parti au plan ontique sur la question de savoir si l'homme « noyé dans le péché », se trouve dans un *statut corruptionis* ». M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, § 38 *La déchéance et la dérélition*, p. 220.

occidentale, les péripéties de la présence sont donc appelées à dépasser le partage ontique-ontologique, pour faire jaillir, sur le seuil de la rupture historique, une autre dichotomie, celle qui passe entre l'unité subjective et tout ce qui la précède.

Nous autres, « modernes », nous partons ordinairement du présupposé que, dans le magicisme, comme dans notre civilisation, il y a un monde *donné*, auquel se présente un « être-là » *garanti* : dès lors, la magie nous apparaît comme une « fausse science ». En réalité, le problème du magicisme n'est pas de connaître le monde ou de le changer, mais plutôt de garantir le monde auquel un être se rend présent. Dans la magie le monde n'est pas encore « décidé » et la présence est encore engagée dans cette œuvre de décision de soi et du monde.¹⁰⁸

Si l'on suit le nouveau critère proposé par De Martino, l'entité subsistante et fragmentaire qui précède l'unité subjective ne doit pas être interrogée sur sa provenance ontologique, précisément pour ne pas retomber dans le préjugé théologique, mais plutôt sur les modalités qu'elle adopte pour se convertir en puissance d'action constitutive, pour parvenir à décider « de soi et du monde ». Ainsi, la dichotomie ontique-ontologique est remplacée par le critère démiurgique : le partage est marqué par l'agôn dans lequel ce degré-zéro de subjectivité qu'est la présence devient créateur. En-deçà de ce nouveau partage, l'horizon de la *Geworfenheit* heideggerienne doit être compris comme une positivité constituée : moins donc comme point de départ que comme point d'arrivée. Dans *Le monde magique*, ce déplacement entraîne une reconsidération des catégories et des existentiels heideggeriens, à la lumière de l'opération cathartique, résumée sous la formulation *crise de la présence*, définie par la dynamique culturelle et aboutissant à l'institution symbolique.

Dans l'interprétation de De Martino, la différence théorique entre la présence comme *télos* et le *Dasein* comme terme *a quo* du processus vécu et analysé peut être schématisée comme suit. La présence est une puissance qui est appelée à réaliser un mouvement ascendant dont la maîtrise marque notamment l'inauguration d'un monde historique défini, à savoir le monde magique : sortant

¹⁰⁸ E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 152.

d'un état d'éparpillement absolu et vide dans l'extériorité, à savoir de l'état de *koinonìa*, la présence doit réussir à s'affirmer en tant que puissance et centre synthétique. Inversement, la phénoménologie du *Dasein* est le résultat d'un mouvement descendant qui commence par la synthèse formelle de l'autoconscience et se tend vers l'extériorité pour la réapprendre et la rendre présente une seconde fois, en tant que *Erlebnis* irréductible.

La direction des deux mouvements phénoménologiques, l'un par rapport à l'autre, est clairement inversée. Animés par une même volonté de rupture, les ouvrages du philosophe et de l'ethnologue constituent pour la pensée deux champs également alternatifs au simple rationalisme, mais entre eux divergents : d'une part, l'espace émotionnel ouvert par l'histoire empirique d'une subjectivité non-garantie, de l'autre, une subjectivité garantie qui cherche à actualiser un mode de compréhension émotionnel du réel. C'est de bon droit alors que *Le Monde magique* se présente aussi comme une description minutieuse des déterminations spatio-temporelles de la présence et de ses composantes « existentielles ». Les termes pris en compte par cette herméneutique appliquée à l'ethnologie finissent ainsi par se laisser capter dans l'orbite théorique heideggerienne : par conséquent, l'effort de notre auteur se rendra visible dans la conversion de signe qu'il opérera sur certains termes classiques de *Sein und Zeit*. À ce propos, d'abord, nous nous proposons de reconstruire l'emploi demartinien des deux concepts d'*horizon* et d'*au-delà* de la présence. À travers l'exposition de ces deux termes, se dessinera le champ d'action de la présence et se définira son mode de fonctionnement, parallèlement, se dégageront aussi les facteurs de déstabilisation de ce même champ.

II.1.3. Les horizons de la présence :

Lorsque l'horizon dans lequel l'humain se possède lui-même comme être humain et comme œuvre ouverte à la permanence est court - les moments critiques, les épisodes cruciaux du « détachement » se multiplient en nombre, ils intensifient leur caractère de risque, ils disséminent l'existence de tentations désagrégeantes.¹⁰⁹

a) La koinonìa et l'angoisse centrifuge, la polarisation et le risque centripète.

Le fait que la présence corresponde à une puissance en quête de sa définition empêche une détermination univoque de son horizon. Ce qui revient à dire que l'horizon de la présence est, de la même manière que cette dernière, un terme pluriel et une valeur précaire, intrinsèquement exposée au risque de l'anéantissement. L'analyse doit donc réussir à capter les différentes configurations que l'horizon assume durant les moments qui se déplient dans le drame magique.

D'abord, nous pouvons définir l'horizon comme le périmètre et le garant du processus d'individuation. Ainsi, dans ce premier moment, l'horizon de la présence coïncide avec le champ indifférencié défini par le sentiment du risque et incluant l'intériorité et l'extériorité de l'être-là simplement subsistant : autrement dit, la scène d'ouverture du drame.

Le risque d'irruption chaotique du monde dans le moi, ou d'épanchement incontrôlé du moi dans le monde, implique aussi un risque pour l'objectivité du monde : la crise de la limite qui sépare la présence de ce qui se présente à elle est, en effet, la crise des deux sphères distinctes qui en devraient résulter.¹¹⁰

Cette totalité non seulement n'admet pas encore des relations réfléchies entre intériorité et extériorité, mais elle est marquée par le premier des existentiels demartiniens, à savoir l'expérience fondamentale de l'angoisse :

L'expérience angoissante d'une présence qui ne réussit pas à se maintenir face au monde, et donc avec un risque extrême et définitif, à côté duquel tous les autres risques liés à la vie humaine perdent leur signification et leur importance.¹¹¹

¹⁰⁹ « Quando breve è l'orizzonte entro il quale l'umano possiede se stesso come umano e come opera aperta alla permanenza – i momenti critici, gli episodi cruciali del “distacco”, si moltiplicano in numero, intensificano la loro rischiosità, disseminano l'esistere di tentazioni disgregatrici ». E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, p. 114.

¹¹⁰ E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 151.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 148.

L'angoisse est le symptôme par excellence de la perméabilité absolue entre intérieur et extérieur de la présence : à ce stade, l'horizon n'appartient pas à la présence, il est indistinguable et susceptible de s'élargir à l'ensemble des étants mondains.¹¹² La présence est captée dans un mouvement centrifuge provoquant l'indistinction avec le monde et définissant l'horizon de départ comme indéfinissable. De manière circulaire, nous retrouvons cette perméabilité au niveau du risque suprême menaçant le premier noyau subjectif : « ainsi donc, au risque magique de *perdre l'âme* correspond nécessairement le risque magique de *perdre le monde* ». ¹¹³ En effet, De Martino réinterprète à sa manière le rôle constitutif de l'*Angst* heideggerienne et souligne comment la coïncidence entre présence et monde¹¹⁴, avec le sens de dépaysement total qui en résulte, marque le moment déclencheur du début de la dramatique du conditionnement culturel.

Dans l'angoisse, la *koinonìa* avec l'altérité, s'imposant dans sa totalité, provoque une dé-présentification de la présence, une déshistoricisation de l'histoire, et l'écroulement de la culture en tant que plan symbolique de référence.¹¹⁵

En même temps, déjà à ce stade de coexistence, identité et altérité, ou encore, intériorité et extériorité, ces opposés poussés vers la coïncidence, se manifestent

¹¹² « Dans la pure angoisse, tout ancrage semble impossible : c'est justement pour cela qu'elle est aniconique, au sens où elle refuse tout horizon iconique ». « Nella pura angoscia ogni ancoraggio appare impossibile: appunto per questo essa è aniconica, nel senso che rifiuta ogni orizzonte iconico ». *Ibid.*, p. 110.

¹¹³ E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 157.

¹¹⁴ Cf. « L'angoisse (Heidegger, 198-204) [...] Si, dans la peur, ce face à quoi l'on fuit est l'étant intra-mondain provenant d'un milieu déterminé, dans l'angoisse c'est l'être-là lui-même: dans l'angoisse, l'étant reculant et l'étant face auquel on recule coïncident. ». « L'angoscia (Heidegger, 198-204) [...] Mentre il davanti a che si fugge è nella paura un ente intramondano proveniente da un determinato ambiente, nell'angoscia è l'esserci stesso: nell'angoscia, ente retrocedente ed ente davanti al quale si retrocede coincidono », E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, p. 109.

¹¹⁵ « Lorsque dans l'angoisse la présence se déprésentifie, le monde se démondise, l'histoire se déshistorifie, et la culture perd sa possibilité même, à cause de l'effondrement de toute signification possible de la vie humaine ». « onde nell'angoscia la presenza si depresentifica, il mondo si demondizza, la storia si destorifica, e la cultura perde la sua stessa possibilità a motivo del crollo di qualsiasi significato possibile della vita umana ». *Ibid.*, p. 110.

comme deux forces dont la puissance est en concurrence :

Dans ce drame culturel, « présence au monde » et « monde qui se rend présent » sont en continuelle dispute pour la définition de leurs frontières respectives, une dispute qui entraîne des actes de belligérance, des défaites et des victoires, ainsi que des trêves et des compromis.¹¹⁶

C'est précisément en vertu de cet état de belligérance que l'horizon se trouve progressivement modulé par les tentatives de régulation que la présence met en place sur les contenus émotionnels qui la traversent, afin de constituer un monde sans s'y perdre. Autrement dit, la subsistance de la présence dépend de sa capacité à imposer au monde ses propres limites, sans subir celles que l'extériorité pourrait lui imposer. Encore une fois, la confrontation avec le *Dasein* peut nous aider dans une première compréhension du phénomène : l'être-là, centre muni de déterminations spatio-temporelles acquises qui témoignent de son recul aussi bien que de sa maîtrise du réel, tente, par rapport à ce réel, un mouvement conceptuel de dés-éloignement et, par rapport à son horizon, d'élargissement.

De façon spéculaire, la présence, être-là qui ne s'est pas encore imposé comme centre, tente au travers d'un mouvement centripète désespéré, de restreindre son horizon pour forger, et puis renforcer, la distinction qui l'oppose au réel, exorcisant un toujours imminent et angoissant état de *koinonìa*, à savoir d'écroulement de cette distinction. Pour des raisons du même ordre, l'angoisse chez De Martino est une forme embryonnaire d'action sur le néant dans lequel la présence est menacée de se transformer : la présence angoissée ressent déjà la nécessité de s'individualiser, de s'affirmer en tant que telle.¹¹⁷

La recherche d'une garantie de stabilité amène alors la présence à restreindre son horizon sur une portion limitée d'extériorité. L'horizon, ainsi restreint, sauvegarde la présence, en finissant maintenant par correspondre avec une portion

¹¹⁶ E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 164.

¹¹⁷ « L'angoisse est la réaction de la présence au risque de non être-là dans le monde ». Cf. « L'angoscia è la reazione della presenza al rischio di non esserci nel mondo ». E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, p. 109.

déterminée d'extériorité. Cette protection est seulement partielle car elle expose, en même temps, la présence à un danger de signe opposé par rapport à la *koinonìa*, celui de la coïncidence avec la portion d'objectivité ciblée par le premier mouvement. Ce risque de la « polarisation » de la présence dans une portion d'extériorité nous rappelle la possible capture du *Dasein* dans l'étant.

Pourtant, ce même risque prépare, dans les contextes repérés par l'ethnologue, des aboutissements imprévisibles du point de vue de l'analyse heideggerienne.

En effet, la présence peut réagir à la polarisation en investissant l'objet d'une valeur ultérieure, laquelle le rend alors davantage familier que l'intériorité même de la présence. Cette première tentative de rachat trouve un témoignage empirique dans tous les rituels, qui abondent dans le monde magique, impliquant des objets alter ego ou des fétiches.

Pour comprendre *l'atai* en tant qu'institution culturelle, nous sommes donc renvoyés à l'angoisse existentielle magique et au drame du rachat, qui y plonge ses racines. La possibilité de devenir immédiatement tel objet émotionnant (surprenant, terrifiant, etc.) exige, si elle se perçoit anxieusement comme un risque, de se voir compensée et rachetée. La présence est fascinée, elle risque de s'égarer, de rester polarisée sur l'objet sans pouvoir aller au-delà, donc sans pouvoir se maintenir comme présence. Le rachat consiste à éprouver et à représenter l'objet comme un *alter ego*, avec lequel s'établissent des rapports réglés et durables. La présence n'a pas encore la force de « jeter devant soi » l'objet en dominant la charge émotionnelle par quoi il s'érige en contenu de la présence ; le processus d'objectivation s'accomplit donc à moitié, sous la forme d'un compromis, où la présence qui risque de perdre tout horizon se reconquiert en rattachant son unité problématique à l'unité problématique de la chose.¹¹⁸

Ces pratiques découlent, nous dit De Martino, d'un processus d'objectivation mutilé (par rapport à celui dont témoigne la synthèse scientifique de l'expérience), mais déjà en acte : ces premiers rituels déterminent, par conséquent, une première stabilisation de l'horizon de la présence. Si la présence n'achève pas complètement la mise à distance de l'objet, elle parvient, au moins, à en prévoir la surprise, dont la charge émotionnelle risque à chaque fois de l'engloutir, en la convertissant en un rapport « durable », c'est-à-dire constant dans le temps. Ce compromis avec l'objet définit finalement l'horizon propre, non plus à la totalité de la dramatique,

¹¹⁸ E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 102. Cf. aussi, *Ibid.*, p. 78.

mais exclusivement à la présence. Nous pouvons remarquer aussi que, si le *Dasein* est l'être-jeté au sens où son horizon de possibilité le précède inéluctablement, un horizon de possibilités ne s'ouvre à la présence que suite à l'effort au travers duquel l'extériorité est métamorphosée et transformée dans ce que De Martino définit comme l'objet « jeté devant soi ». La *Geworfenheit* heideggerienne est ainsi dynamisée de manière double : d'une part, notre auteur y reconnaît la figure du risque constitutif hantant la présence passive qui tombe dans l'état de crise et, de l'autre, il entrevoit dans l'être jeté l'empreinte, dans l'objet, de la rébellion active de la présence vis-à-vis de sa condition de passivité.¹¹⁹

En outre, et c'est cela le plus important du point de vue historiciste, nous assistons, en ce même moment, à l'émergence d'une première forme d'institution culturelle.

b) L'au-delà de la présence : maîtrise de la labilité et stabilisation perceptive.

L'institution magique de l'*alter ego* représente, du point de vue philosophique, le point de démarcation d'une première marge d'autonomie pour la présence. La mise en action d'un certain recul par rapport à l'objet rend finalement reconnaissable l'émergence du véritable noyau subjectif : c'est ce recul que De Martino nomme l'*au-delà* de la présence.¹²⁰ L'*au-delà* de la présence qui s'ouvre suite à une première instauration culturelle possède une signification ambiguë. Il indique, d'une part, la dimension déterminée par cette première forme de

¹¹⁹ « La *Geworfenheit*, l'être-jeté-dans-le-monde est le risque qui tourmente l'être-au-monde, mais l'être-au-monde, la présence, est toujours un jeter le monde face à soi ». « La *Geworfenheit*, l'essere-gettato-nel-mondo è rischio che travaglia l'esserci-nel-mondo: ma l'esserci-nel-mondo, la presenza, è sempre gettare il mondo davanti à sé ». E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, p. 104.

¹²⁰ Dans leur étude, Placido et Maria Cherchi proposent de mettre en relation l'*au-delà* de la présence avec la limite de son horizon. Nous signalons cette proposition théorique car elle nous paraît théoriquement passionnant, tout en précisant qu'elle ne nous semble pas adhérer directement avec l'argumentation demartinienne qui ne développe pas ce point. P. et M. CHERCHI, *Ernesto De Martino, dalla crisi della presenza alla comunità umana*, p. 99.

projectualité, de l'autre, tout ce qui échappe encore à la présence, en la menaçant et en lui demandant un effort d'instauration ultérieur.

À ce propos, De Martino prend en analyse les esprits du vent chez les Arunta :

Ici, le drame magique commence avec l'angoissant mugissement du vent. Il ne s'agit pas d'une simple « préoccupation » ni d'une « peur », mais bien d'un moment critique de l'être au monde, qui risque de ne plus maintenir sa présence devant l'objet considéré. Plus exactement, il ne s'agit pas d'un « objet » (qui préoccupe ou effraie), mais d'un objet qui risque de ne pouvoir être « *jeté devant soi* » et qui, en un certain sens, n'« est » pas encore : le vent est une réalité qui dérober l'âme, dans toute la force de l'expression. Ce risque de ne pas « y être » angoisse la présence, qui pressent dans cette angoisse « la malignité » du vent. L'objet ne se présente pas sous des contours définis, dans des limites stables qui permettraient de le saisir en tant qu'objet : ses limites sont sous les coups de possibilités infinies et inconnus, qui suggèrent un *au-delà* chargé d'angoissant mystère.¹²¹

Ce qui se dégage avec évidence de l'extrait est l'équivalence entre crise de la présence et crise de l'objectualité. Cette équivalence entraîne deux conséquences majeures. Premièrement, le risque de perdre sa propre subsistance incombe de la même manière à la présence et à l'objet ; deuxièmement, la crise est toujours qualifiable d'émotionnelle et de perceptive. L'au-delà est donc à la fois le champ perceptif et émotionnel délimité par l'objet que la présence a réussi à jeter devant soi – l'horizon de la présence -, et le champ où la présence ressent encore la « malignité », à savoir « le sentiment de sa propre labilité angoissante »¹²², provoquée notamment par l'indétermination de la relation à un objet nouveau – l'au-delà de l'horizon -. Bref, l'au-delà de la présence est une variable sensible au progrès du processus de définition au travers duquel la présence affronte la plasticité absolue du sensible, en essayant d'établir un recul entre elle et les objets et d'imposer ainsi au sensible des frontières régulières :

L'au-delà d'un certain horizon sensible peut se manifester, tout d'abord, comme une simple présence invisible. Il y a ainsi l'au-delà du vent mauvais d'ouest, avant que les sorciers arunta y aient lu les « chats démoniaques » ; [...] mais l'au-delà peut aussi se manifester en tant que persistance de l'objet, une fois passé son actualité sensible. [...] Dans le monde magique, les choses peuvent se prolonger effectivement au-delà de leurs limites sensibles, en ce sens que la réalité perçue peut violer la durée de l'actuellement sensible. Ce qui revient à dire : l'actuellement sensible n'est pas encore « décidé ». L'objet qui, à certains moments critiques de la présence, ne

¹²¹ E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 134.

¹²² Cf. « Entrer en rapport avec le « malin » (c'est-à-dire avec sa propre labilité angoissante) est acquérir le pouvoir de le combattre et de le chasser (ce qui signifie acquérir le pouvoir de maîtriser sa propre labilité et celle d'autrui). *Ibid.*, p. 133.

peut être « jeté devant soi », se rachète au moyen d'une institution culturellement significative.¹²³

Nous nous trouvons ici face à une lutte pour la stabilisation des modes « par lesquels la connaissance se rapporte immédiatement à des objets »¹²⁴, à savoir l'intuition telle qu'elle est exposée par Kant au début de son esthétique transcendantale. Contrairement au formalisme kantien, dans le monde magique, le premier contact avec l'objet ne peut pas compter sur des formes de la sensibilité données *a priori*, mais il se réalise au travers d'un combat acharné pour leur conquête et pour la conséquente régulation des contenus perceptifs.

Cet effort s'impose avec une charge angoissante à la présence et la trouble car, en cas d'échec, la menace incombante est celle d'une dissolution réelle. La perception est donc une activité dont la constitution pose problème quant au *subsistere* de l'individu : tout y est en jeu. De surcroît, la régulation des modes perceptifs n'est pas une activité qui, d'après De Martino, peut être retracée uniquement et abstraitement par la formulation d'une théorie de la connaissance, d'autant plus qu'elle ne s'actualise que par le maniement du *conatus* même de la présence, c'est-à-dire de cette puissance éthique se concrétisant par le biais d'une institution culturellement significative. La perception se dévoile enfin en tant que problème éthique et, au sens plus large, historique, dans la mesure où ses ajustements et sa régulation rompent l'histoire, et ainsi faisant la composent.¹²⁵

¹²³ *Ibid.*, p. 160.

¹²⁴ « De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, la modalité selon laquelle elle s'y rapporte, et dont toute pensée vise à se servir comme d'un moyen, est en tout état de cause *l'intuition* ». Voici le début de l'Esthétique transcendantale. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, J. F. Hartknock, Riga 1781 et 1787. E. KANT, *La critique de la raison pure*, (traduit de l'allemand par A. Renaut), Flammarion, 2001, p. 117.

¹²⁵ Dans la sous-partie II.3., nous expliquerons ce point en détail.

II.2. Les articulations conceptuelles de la présence : la fondation d'un transcendantal historique de la vulnérabilité.

Suite au déplacement ontique opéré par De Martino, l'observation finit par se composer indissolublement de trois registres : le phénoménologique, l'empirique et l'historique. De sorte que, même s'il y en a un qui semble temporairement disparaître au profit des deux autres, il refera sans doute surface dans la suite de l'argumentation. Nous avons pris conscience de cette imbrication et suivi les traces correspondant à la progressive détermination spatio-temporelle de la présence demartinienne, jusqu'au moment immédiatement successif à la première instauration rituelle. Tout au long de notre parcours théorique au milieu des existentiels demartiniens, la maîtrise de l'extériorité s'est imposée comme un enjeu vital, déterminant toute la dynamique de la crise et, par conséquent, la subsistance même de la présence. À ce propos, la grande erreur que De Martino pointe du doigt est la paresse philosophique induite par la représentation d'un monde toujours *donné*, auquel se présenterait un « être-là » toujours *garanti*.

La distorsion systématique dont cette représentation découle est provoquée par un procédé d'hypostatisation qui omet le caractère historiquement déterminé du rapport de la présence à son extériorité, et le déforme en élevant la configuration moderne et occidentale de ce rapport à la forme conceptuelle absolue.

La limite entre le moi et le monde apparaît définie par une série de catégories dont la validité d'action est assurée par le fait même que les catégories sont conçues comme toujours données. D'après De Martino, cette certitude absolue dans l'*a priori* a-historique qui préside au fonctionnement des catégories doit précisément être condamnée car, même si elle transforme la régulation de la perception dans un code rigoureux de lois universelles et nécessaires, en même temps elle aveugle la raison, en sacrifiant à sa vanité toute enquête portant sur la

constitution de la subjectivité comme appareil catégoriel.

En effet, ce qu'il est important de comprendre est que pour De Martino le problème de la subjectivité demeure lié au problème classique des catégories épistémologiques : pourtant, l'attention passe de la description atemporelle de ces catégories à la question du devenir de leur constitution.

À la fin de son étude monumentale sur De Martino, Gennaro Sasso reconnaît « l'indécision persistante » qui hanterait, d'après lui, tous les écrits de l'ethnologue napolitain : il s'agit de la tendance demartinienne à interpréter au sens de la succession phénoménologique ce qui, philosophiquement, est plutôt connecté à l'intérieur d'une structure de simultanéité transcendantale.¹²⁶ Cette tendance s'explique, il nous semble, par la volonté d'éviter le double écueil de la réification et de l'hypostatisation, en équilibre précaire entre concept et réel. Équilibre que, d'après Croce, De Martino ne serait pas parvenu à respecter. La définition de la présence comme « unité pré-catégorielle », dont dépend la formation des catégories historiques - et non plus idéelles - devient en effet la cible critique privilégiée par le père de l'historicisme italien et la mesure de l'abstraction fallacieuse à laquelle, de son point de vue, *Le Monde magique* aboutirait. Ainsi, Croce déjoue l'interrogation demartinienne et en réduit la valeur philosophique, tout en louant l'effort ethnologique de documentation et d'élaboration.¹²⁷

¹²⁶ G. SASSO, *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, p. 305.

¹²⁷ Après la première réaction à chaud, essentiellement favorable, Croce fait suivre une seconde recension (*Intorno al magicismo come età storica* [Autour du magicisme comme âge historique], automne 1948, texte publié en annexe à la deuxième édition du *Monde magique*, 1958, notamment p. 286) dans laquelle il déclare avoir relu *Le monde magique* et y avoir cerné une contradiction capitale qui pourrait compromettre la solidité de l'édifice philosophique historiciste. La citation est passée à l'histoire comme la muraille érigée par Croce contre les prétentions épistémologiques de l'ethnologie que De Martino était en train de refonder : notamment Croce accuse l'ethnologue d'un certain « *fanatismo del cambiamento* », [un fanatisme du changement], signe de l'influence exercée par le matérialisme historique. La réaction de De Martino - dont le même Sasso avait été témoin - est également double : une réaction à chaud et une autre cette fois-ci réfléchie et se concrétisant dans un *mea culpa*. Admission de culpabilité qui d'après Sasso (*Ibid.*, p. 275) ne serait rien d'autre qu'une déclaration formelle qui ne se concrétise ni dans la méthodologie ni dans les intentions des ouvrages successives de l'ethnologue. Cf. P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, pp. 46-50.

Notre développement se situe à l'extérieur de ces deux remarques. C'est précisément cette attention phénoménologique, que Sasso qualifie d'indécision, qui nous semble constituer la richesse du transcendantal conçu par De Martino. Toute la problématique épistémologique est en effet plongée et rendue dépendante du risque et de son dépassement dans la création des symboliques historiques. Parallèlement et à l'inverse, ces dernières trouvent dans la structure de la crise de la présence leur principe d'explication et de légitimation philosophique. D'après De Martino, il s'agit d'une intégration fondamentale au système catégoriel de Croce, car la capacité interprétative des catégories n'est pas niée et l'énorme variété des contextes historiques déterminés par la vulnérabilité du noyau subjectif élargit la portion d'expérience rendue intelligible par la thématization de cette condition de possibilité commune.

Ce transcendantal échappe à la réduction de Croce car la consistance modale de la puissance et le poids et les effets du risque situent la présence en deçà du terme statique d'unité. L'étude des civilisations magiques et la considération historiographique de la religion et du mythe mettent le chercheur en contact avec des phénomènes qui « refusent de se faire comprimer dans le schéma quadripartite de Croce ». ¹²⁸ Pour une présence qui s'effondre, la vision magique du monde n'est pas encore apparue, pour une présence qui ne pressent plus sa même labilité, le monde magique a déjà disparu. ¹²⁹ Entre un monde historique et un autre, la présence collective entre en crise et en sort, en définissant une fracture dans l'histoire. C'est la zone d'ombre où la subjectivité se remanie et la rupture se déroule qui resurgit en tant qu'objet spécifique à l'analyse demartinienne.

¹²⁸ Lettre à Banfi du 1941 dans C. GINZBURG, *Momigliano e De Martino*, in « Rivista storica italiana », 1988, 2, p. 405.

¹²⁹ Nous faisons encore référence ici à E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 96 : « Quand la présence s'efface sans compensation, le monde magique n'est pas encore apparu ; une fois la présence rachetée et consolidée [...] le monde magique a déjà disparu ».

II.2.1. Les conditions de possibilité de la vulnérabilité : une anti-Critique de la raison pure.

Dans l'extrême et incontournable tension de ces moments, lorsque l'être-là ou le non être-là comme présence est en cause, la crise de l'objectivation peut se consumer : au lieu de faire passer ce qui passe, nous risquons de passer avec ce qui passe, sans marge d'autonomie formelle. Le présupposé kantien d'une unité synthétique originaire de l'aperception impliquait qu'une telle unité synthétique soit à l'abri de tout risque, et une possibilité différente constituait pour Kant seulement un argument polémique, comme on peut le déduire du suivant extrait de *La critique de la raison pure*¹³⁰ [...] dans cet extrait le moi *bigarré* (c'est-à-dire la présence qui passe avec ce qui passe et qui s'anéantit dans cet anéantissement de sa puissance d'objectivation) est assumé non pas déjà comme risque véritable, mais comme conséquence absurde qui dérive de la reconnaissance manquée de l'unité synthétique originaire de l'aperception : au contraire la thèse qui forme le nerf du second chapitre du *Monde magique* interprète comme véritable risque existentiel ce qui dans la critique kantienne ne consiste qu'en un argument polémique.¹³¹

Le moment est arrivé de mettre en évidence un élément important que nous avons jusqu'à maintenant écarté de notre parcours : le chef-d'œuvre de De Martino nous semble de bon droit s'ériger en anti-critique de la raison pure, et cela pour trois raisons capitales. Premièrement, c'est la raison scientifique et ses certitudes qui sont mises sur le banc des accusés. Deuxièmement, si l'étonnement animant toute la rédaction de la *Critique de la raison pure* portait sur la validité nécessaire et universelle des jugements scientifiques, l'étonnement à partir duquel *Le monde magique* prend forme porte sur la validité des pouvoirs magiques et les procédés qui en sont à la base. Troisièmement, au mystère d'une réalité constituée

¹³⁰ De Martino cite maintenant Kant « solo per il fatto che posso comprendere in una sola coscienza il molteplice delle rappresentazioni, io le chiamo tutte quante le mie rappresentazioni: in caso contrario, difatti, io avrei tante variopinte e differenti personalità, quante sono le rappresentazioni di cui ho coscienza » E. KANT, *Critique de la raison pure*, p. 200. Nous nous trouvons au niveau du livre I, *L'analytique des concepts*, chap. 2, § 16 *De l'unité originellement synthétique de l'aperception*, reprenons l'extrait cité par De Martino : « c'est seulement parce que je peux saisir le divers de ces représentations en une conscience que je les nomme toutes *mes* représentations ; car, si tel n'était pas le cas, j'aurais un moi aussi *bigarré* et divers que j'ai des représentations dont je suis conscient ». Bigarré traduit l'allemand *vielfärbiges*.

¹³¹ « Nell'estrema e non eludibile tensione di questi momenti, allorché è in causa l'esserci o il non esserci come presenza, può consumarsi la crisi dell'oggettivazione : *invece di far passare ciò che passa, noi rischiamo di passare con ciò che passa*, senza margine di autonomia formale. Il presupposto kantiano di un unità sintetica originaria dell'appercezione (d'une unité originellement synthétique de l'aperception) comportava que tale unità sintetica fosse al riparo da qualsiasi rischio, e una diversa possibilità costituiva per Kant soltanto un argomento polemico, come si desume dal seguente passo della *Critica della ragion pura* [...] in questo passo il *me variopinto* (cioè la presenza che passa con ciò che passa e che si annienta in questo annientarsi della sua potenza di oggettivazione) è assunto non già come rischio reale, ma come conseguenza assurda che deriverebbe dal mancato riconoscimento dell'unità sintetica originaria dell'appercezione: invece la tesi che forma il nerbo del secondo capitolo del *Mondo magico* interpreta come reale rischio esistenziale ciò che nella critica kantiana sta solo come argomento polemico ». E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria* (1958), Bollati Boringhieri, Torino, 2014 (cinquième édition) p. 21.

par des phénomènes perçus comme uniformes et cohérents, à cette grand arrière-scène scientifique de la question kantienne, s'oppose chez De Martino le mystère radical de la donation d'une réalité simplement garantie :

Notre science est faite pour explorer des phénomènes qui appartiennent à un monde *donné*, par rapport auquel la présence est *garantie* ; par conséquent, ses méthodes ne peuvent s'adapter à des phénomènes appartenant à un monde *qui se donne*.¹³²

Autrement dit, d'après De Martino, la philosophie ne peut pas rendre compte du processus d'objectivation, sans répondre aussi de la crise qui peut le précéder, l'affecter ou même l'effacer : l'exorcisme de Kant, qui consiste à réduire cette crise à une simple expérience mentale dont le paradoxe imposerait l'évidence du centre subjectif de la synthèse perceptive et de sa stabilité, est insuffisant. Cela dit, la stabilité de la réalité perçue n'est pas niée en termes absolus, mais elle est interprétée comme le résultat problématique d'un processus de stabilisation : à la perspective ouverte par l'unité transcendantale de la conscience, doit, dès lors, s'ajouter celle ouverte par la présence comme terme dynamique, à savoir non dissociable de sa propre remise en question.

Or, ce n'est pas dans *Le monde magique* que De Martino nous fournit les éclaircissements nécessaires pour suivre les cheminements conceptuels qui ont conduit à la mise en place de la présence. S'agissant de l'emplacement théorique du concept de présence, il nous faudra faire référence plutôt à un ouvrage postérieur qui, malheureusement, n'a pas été traduit en français. C'est avec un recul de dix ans, en 1958, que De Martino, publiant *Morte e pianto rituale* [Mort et lamentation rituelle], rebrousse le chemin conduit dans l'ouvrage de 1948 et nous donne à voir un aperçu très riche des enjeux philosophiques qui y sont mobilisés. Dès le début du premier chapitre, *Crisi della presenza e crisi del*

¹³² E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 170. De la même page : « Les faits naturels *présupposent* la présence décidée et garantie, propre à notre civilisation ; au contraire, les faits paranormaux *présupposent* la présence menacée ».

cordoglio [crise de la présence et crise de la condoléance], De Martino cerne, dans l'élaboration des techniques de deuil, la réponse au risque de perte de la présence entraîné par l'irruption de la nature dans la culture, à savoir par la mort. En précisant ainsi la clé de lecture de la tractation qui suivra, il procède ensuite à l'exposition détaillée de la constellation des concepts philosophiques mobilisés dans l'élaboration de la présence, de sa déchirure aussi bien que de sa cicatrisation. Cette exposition nous semble calquer un procédé dialectique impropre, dans la mesure où la synthèse nie la thèse plutôt que l'antithèse. L'argumentation commence - avec la citation que nous avons mise en ouverture du paragraphe - par la remise en question du terme de confrontation qui s'éloigne le plus de la présence, tout en jouant le rôle d'arrière-scène pour son installation conceptuelle, à savoir le centre synthétique des aperceptions de Kant. La reconstruction procède ensuite au travers d'une série d'approximations progressives, puisant dans l'observation empirique, notamment psychiatrique, et trouvant son autre terme de confrontation dans la *libido* freudienne. Elle s'achève enfin par un retour à l'interlocuteur caché du *Monde magique*, c'est-à-dire Hegel, et à sa conceptualisation de l'auto-sentiment, du *Selbstgefühl*.

Reprenons la fin de la citation : à quoi revient-il d'interpréter comme risque réel ce « moi bigarré » ridiculisé par Kant et dans lequel le philosophe allemand avait reconnu un des échecs de l'empirisme de Hume ?

Contrairement à Kant, De Martino part du présupposé que l'unité transcendante doit parvenir à fonder la possibilité de l'autonomie perceptive de la présence et, en même temps, « la possibilité du risque auquel cette autonomie est continuellement exposée ». De plus, il affirme :

Le *principe suprême* de l'unité transcendante comporte un *risque suprême* pour la personne, c'est-à-dire, précisément, le risque pour elle de perdre le principe suprême qui la constitue.¹³³

Comme chez Kant, l'efficacité de la faculté d'appréhension synthétique figure comme le véritable garant du processus d'individuation : autrement dit, ce n'est qu'au travers de l'opération d'appréhension et de régulation des contenus intérieurs et extérieurs que l'individu se détermine. Néanmoins, pour De Martino, durant les phases d'écoulement de la crise de la présence, cette faculté synthétique n'est pas encore - ou n'est plus – fonctionnelle et la présence risque l'indétermination de son rapport au monde. Ainsi, en laissant valoir, par faiblesse, les contenus en dehors de la synthèse, libres en tant qu'éléments non dominés, l'individuation s'interrompt et la présence se défait. D'après De Martino, Kant est parvenu à exclure ce danger de son système, en adoptant « comme *donné* non historique et uniforme l'unité analytique de l'aperception »¹³⁴, c'est-à-dire la pensée du moi qui ne varie pas avec ses propres contenus, mais qui les anticipe, en les comprenant comme les siens.

Ainsi faisant, Kant aurait privilégié l'abstraction retrospective à la véritable explication, car il aurait limité son architecture philosophique à une portion préétablie de réalité, en élevant à l'universalité un type de subjectivité bien spécifique dont la certitude de soi-même n'est pas, en réalité, un donné, mais plutôt le résultat d'une conquête oubliée.

Mais comme il n'existe pas (sinon par abstraction) d'éléments et de données *de* la conscience, il n'existe pas non plus une présence, un être au monde empirique qui soit un donné, une immédiateté originelle, à l'abri de tout risque et incapable, dans sa propre sphère, de tout drame et de tout développement, c'est-à-dire d'une histoire.¹³⁵

Cette abstraction n'est pas seulement un raccourci théorique, elle représente aux yeux de De Martino un cas paradigmatique de la mauvaise conscience occidentale, à savoir la certitude fictive de se reconnaître dans une connaissance connue. Autrement dit, la tendance à aplatir toute différence sous le poids de la

¹³³ E. DE MARTINO, *Le monde magique*, p. 202.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 203.

certitude de notre propre identité et dans le cas de Kant de l'apparat catégoriel qu'elle peut nous fournir.

Dans le système kantien se manifeste alors le symptôme du degré de renfermement touché par l'autoconscience historique en Occident :

Notre présence décidée et garantie est donc considérée (toujours avec cette limitation de notre conscience historique) comme le modèle de toute présence historique possible : dans tout monde historique et culturel, la présence doit suivre ce modèle, et dans aucune forme de civilisation, la réalité de l'absence ne peut se concevoir comme un problème, comme une réalité qui se fonde, comme une institution in fieri. On a ainsi l'hypostase métaphysique d'une formation historique.¹³⁶

En note, De Martino précise : la nécessité d'historiciser le transcendantal kantien rentre dans un programme philosophique plus vaste qui doit être mené contre toute « réalité en soi » et auquel, du point de vue de notre auteur, l'ethnologie réformée, et notamment l'expérience de la rencontre ethnologique, peut contribuer de façon décisive. La réalité en soi n'est pas la chose en soi de Kant, mais plutôt l'affirmation d'un *a priori* qui, même en ayant la prudence de préciser qu'il donne accès à une simple connaissance des phénomènes, figure pourtant comme un accès toujours déjà donné et, par conséquent, fermé au risque du vécu. La raison, loin d'assurer son fonctionnement et ses limites en les postulant comme des modalités et des frontières en soi, doit se nourrir des rencontres scandaleuses, de ces moments où elle ne peut pas se reconnaître.

En essayant de re-comprendre le paradoxe que ces moments représentent, elle parviendra ainsi à son propre élargissement graduel.

L'histoire et la recherche ethnologique doivent intervenir et procéder à la neutralisation de la puissance d'éclaircissement rétrospectif propre aux jugements universels et nécessaires, présentés comme définitifs par l'autoconscience occidentale, en commençant par la négation de la réalité en soi du centre des représentations. Ainsi faisant, la synthèse transcendantale de l'aperception perd

¹³⁶ *Ibid.*, p. 204. La dernière phrase c'est nous qui la soulignons.

son présupposé d'unité originaire : elle se transforme en un processus qui doit être continûment gagné, qui peut se trouver menacé ou encore perdu selon les variables historiques qui déterminent la construction d'une individualité.

Néanmoins, une fois pointé le fait que l'unité synthétique de l'aperception n'est pas la condition mais plutôt le produit d'une expérience historiquement déterminée, à savoir l'émergence du rationalisme scientifique, notre problème reste encore sans issues. En effet, d'après De Martino, pour s'écarter de la position fallacieuse d'hypostatisation, la contemporanéité ne doit pas quitter la voie d'une activité philosophique qui, suite à la révolution épistémologique kantienne, s'est articulée dans le sens d'une quête pour l'identification des conditions de possibilité de l'expérience. Elle doit plutôt poursuivre cette quête dans la méfiance absolue à l'égard de l'unité, à savoir en gardant à l'esprit que l'unité est toujours le produit d'un processus qui la gagne et la justifie comme telle, et jamais une unité déjà donnée.

II.2.2. Du centre synthétique à l'énergie synthétique : Freud.

Nous sommes donc à la recherche d'une condition qui n'ait pas la consistance rigide de l'unité, mais celle de la puissance, de l'énergie, d'un potentiel instable. C'est précisément pour cela que De Martino reconnaît dans la définition de la *libido* freudienne un intéressant précurseur de la présence ; un précurseur encore valide d'autant plus qu'il nous fait inclure, dans le champ d'expérience compris par la crise de présence, la thématization des phénomènes psychopathologiques. Et, en même temps, un précurseur seulement partiel, dans la mesure où la *libido* a été identifiée par Freud et ses disciples comme la condition de possibilité d'une expérience limitée exclusivement au dépassement de la vitalité sexuelle.

Ce que Freud définit comme libido (et qu'en pratique il considère seulement sous la forme de la vitalité sexuelle) est en réalité la présence, c'est-à-dire l'énergie synthétique outrepassant les situations selon différentes puissances du faire. Quand Freud parle de fixation de la libido à un

stade reculé particulier, assignant à cette fixation la responsabilité d'une possible régression psychonévrotique, il confirme dans le cadre de sa théorie que la maladie psychique est un contenu critique non dépassé, c'est-à-dire non choisi et objectivé par la présence, et pour ce, retournant comme étrangeté psychique et comme symptôme non dominable [...] De manière analogue, le concept de complexe fait allusion à un conflit non décidé dans lequel la présence est restée polarisée, entrant en contradiction existentielle avec elle-même, la translation et la sublimation font allusion à la reprise et à la résolution du conflit dans une valeur culturelle déterminée ; et ainsi de suite.¹³⁷

Freud aurait donc reconnu le dynamisme d'un principe d'individuation et d'objectivation dont la précarité doit être mise en valeur en tant que caractère constitutif. En outre, dans sa conceptualisation de l'observation empirique, Freud aurait détecté et ensuite reconstruit les mêmes étapes phénoménologiques qui sont propre au déploiement de la crise de la présence ; il aurait pourtant circonscrit le risque de la polarisation au seul éventail des ruptures qui rythment les phases du développement de la vie sexuelle. Tandis que, chez De Martino, le risque s'étend à un champ empirique beaucoup plus vaste, résumé par la formule *le sporgenze della storia* [les protubérances de l'histoire].

Néanmoins, au-delà de son incapacité à saisir les multiples régions et facettes de la vulnérabilité, ce que le corpus freudien montre clairement à la philosophie est que, pour penser la subjectivité, il faut penser ses ombres : la conceptualisation de la *libido* révèle à la philosophie des profondeurs nouvelles qui imposent à la compréhension du subjectif la substitution, au centre synthétique des représentations, des modes de déploiement d'une forme d'énergie synthétique.

II.2.3. D'une totalité s'auto-différenciant : Hegel.

L'autre philosophe qui avait préconisé cette même conception, en l'élevant du

¹³⁷ « Ciò che Freud definisce come libido (e che in pratica considera solamente nella forma di vitalità sessuale) è in realtà la presenza, cioè *l'energia sintetica oltrepassante le situazioni secondo distinte potenze del fare*. Quando Freud parla di fissazione della *libido* ad uno stadio arretrato particolare, assegnando a questa fissazione la responsabilità di una possibile regressione psiconevrotica, egli conferma nel quadro della sua teoria che la malattia psichica è un contenuto critico non oltrepassato, cioè non scelto e oggettivato dalla presenza, e per questo ritornante come estraneità psichica e come sintomo non dominabile [...] Analogamente il concetto di *complesso* accenna ad un conflitto non deciso nel quale la presenza è rimasta polarizzata, entrando in contraddizione esistenziale con se stessa; la *traslazione* e la *sublimazione* accennano alla ripresa e alla risoluzione del conflitto in un determinato valore culturale; e così via ». *Ibid.*, p. 22. C'est nous qui soulignons.

plan de l'observation clinique – de plus relative à la seule vie sexuelle – à l'universalité des étapes de l'Esprit est, d'après De Martino, Hegel. Dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, au niveau de l'esprit subjectif et notamment de son anthropologie, Hegel reconnaît la spécificité du moment du *sentiment-de-soi*¹³⁸ dans l'absence de relations préétablies par la médiation rationnelle, c'est-à-dire dans une forme d'immédiateté totale avec les contenus de l'extériorité et de l'intériorité. À défaut de relations déjà définies :

La totalité qui-éprouve-des-sentiments, en tant qu'elle est individualité, consiste essentiellement en ceci : elle se différencie elle-même en elle-même [*autodifferenziazione*, auto-différentiation, dans la citation de De Martino, extraite de la traduction de Croce], et s'éveille pour *se-partager-originairement en jugeant* qu'elle a des sentiments *particuliers* et que, en tant que *sujet*, elle est en relation avec ces siennes déterminations.¹³⁹

Dépourvue d'une structure déterminée *a priori*, l'individualité se configure comme un processus de différenciation par rapport à soi-même et à l'objectualité. Le renfermement de cette dynamique dans l'unité - correspondant, nous dit Hegel, à la définition courante et substantialiste d'âme - ne refléterait que la brusque interruption du déploiement des différences provoquée par sa polarisation dans un contenu particulier. C'est dans cette dangereuse limitation que Hegel reconnaît l'état de folie : derrière la conception substantialiste de l'âme, se cache en vérité le produit aberrant d'une unité s'imposant prématurément à la totalité sentimentale.¹⁴⁰

¹³⁸ L'étape de la vie sentimentale ne correspond en aucun cas, il faut le préciser, au monde magique, mais à une phase de développement de l'Esprit, d'autant plus que : « Pour Hegel, la magie consiste encore en « superstitions » et en « aberrations s'esprits faibles » : mais cette antithèse factice entre « culture » et « magie » (ou même entre liberté et magie, entre histoire et magie) découle justement d'une limitation persistante de l'horizon historique [...] Hegel ne semble pas percevoir que même la simple et humble présence, qui nous accompagne sans drame dans le combat pour les valeurs de l'« esprit », peut devenir un problème culturel, un noyau d'histoire, un sujet de liberté ». Ainsi De Martino conclut le *Monde magique*, p 281.

¹³⁹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830. G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, (traduit de l'allemand par M. de Gandillac), Gallimard, Paris 1970, § 407, p. 375. Cf. Le texte original d'Hegel au paragraphe sur le *Selbstgefühl* : « Die fühlende Totalität ist als Individualität wesentlich dies, sich in sich selbst zu unterscheiden ».

¹⁴⁰ « En raison de l'immédiateté dans laquelle le sentiment-de-soi est encore déterminé, c'est-à-dire du moment de la vitalo-corporéité, [...] le sujet [...] est encore susceptible de cette maladie qui consiste pour lui à rester attaché à une *particularité* de son sentiment-de-soi sans réussir à l'élaborer et à la maîtriser pour en faire l'idéalité ». Dans « l'ancienne métaphysique », ajoute Hegel en exergue, l'âme est conçue comme noyau substantiel, comme une chose, *Ding*, moteur de l'esprit individuel. Mais cette conception réfléchit le phénomène de polarisation de

En tant que totalité émotionnelle se différenciant dans l'actualité, le sentiment de soi décrit par Hegel correspondrait donc pour De Martino au terme philosophique le plus proche de la présence. Et pourtant, si la substitution du centre subjectif par la différenciation d'une énergie synthétique nous aide à rendre compte de la manière la plus adéquate des phénomènes critiques de polarisation et de leurs possibles résolutions, le rapport qui fait conceptuellement dépendre de cette énergie la formation de l'histoire n'a pas encore été thématiqué.

Il nous faudra maintenant accomplir ce dernier pas dans la définition du transcendantal demartinien comme transcendantal historique. En tant que dispositif rendant compte des conditions de possibilité de l'histoire, sa thématisation sera inséparable de l'ouverture d'une dimension ontogénétique nouvelle.

II.3. Le transcendantal, entre histoire et méta-histoire.

La définition des conditions de possibilité de l'expérience va de pair chez De Martino avec une mise en situation de la subjectivité : l'expérience humaine se déroule alors entre les deux extrêmes de la menace de la dissolution et de la création des dispositifs culturels de préservation. *Le monde magique* montre comme le deuxième pôle ne s'actualise que grâce au saut qu'une certaine collectivité parvient à accomplir au dessus de la faille ouverte dans l'histoire par le sentiment du risque. Nous pourrions affirmer que, chez De Martino, le magicisme, par exemple, occupe la place d'une étape de constitution de la sphère culturelle, laquelle, comme chez Hegel, correspond à son tour à la constitution consciente de l'objectivité à travers un travail de médiation. Pourtant, ce que l'anthropologie

l'esprit dans une détermination particulière qui amènerait à la contradiction entre la totalité de la vie sentimentale et un seul contenu particulier, à savoir la définition hégélienne de la folie. Cf. *Ibid.*, § 408, p. 376.

demartinienne nie de manière tranchée est la nature réflexive de cette médiation. De surcroît, le travail de médiation par lequel une présence sort de son état de crise se réalise par l'institution du magicisme comme vision du monde radicalement opposée à la vision de la rationalité scientifique. Certes, chez Hegel et, avec les différences qui s'imposent, chez Adorno aussi, les couples magicisme/irrationalité et scientificité/rationalité peuvent être considérés comme deux modalités d'un même mouvement réflexif, où le premier couple correspond notamment à une rationalité non aboutie et qui tend, philosophiquement et historiquement, à son dépassement.¹⁴¹ Mais ce dépassement, qui chez Hegel s'achève déjà au niveau de la religion, ne se réalise pas chez De Martino.

Le dispositif mythico-rituel préside à la formation historique et culturelle, tout en gardant son caractère irrationnel indépassable.

Comme nous l'avons déjà remarqué, pour une présence qui s'effondre la vision magique du monde n'est pas encore apparue, pour une présence qui ne présente plus la même forme d'écroulement, le monde magique a déjà disparu. Cela revient à dire que l'ethnologue se situe à la hauteur d'une tranche du déploiement de l'énergie synthétique subjective bien précise : il s'agit du moment génétique d'une formation historique qui, à son tour, est caractérisée par des modalités d'agencement sur la labilité bien spécifiques.

Ces formes d'agencement peuvent être rationnelles ou non : ce n'est que l'efficacité de leur œuvre de stabilisation émotive et perceptive, et la conséquente capacité à s'imposer en tant qu'institutions supra-individuelles, qui les détermine, aux yeux de l'ethnologie réformée, en tant que logiques à prendre en compte et, du point de vue historiciste, en tant qu'histoires à légitimer et à intégrer dans le

¹⁴¹ Pour simplifier schématiquement, la différence entre Hegel et Adorno passe précisément par la considération, optimiste d'une part, et pessimiste de l'autre, de cet inévitable dépassement.

système de la culture. À ce dernier propos, ce que De Martino ajoute est que l'émergence du symbolisme mythico-rituel ou d'autres formes de symbolique protectrice n'est pas seulement partie intégrante, mais aussi moteur de l'histoire.

La création des dispositifs de protection témoigne du mouvement de fuite que la présence a achevé pour s'éloigner du monde historique qui était à l'origine de sa crise : il en décrète la fin, tout en marquant, avec sa stabilisation, le début d'une phase nouvelle. Ainsi faisant, cette création marque la fragmentation de l'Histoire en plusieurs histoires, en se situant à la limite entre un monde historique et un autre. Entre écroulement d'une histoire et surgissement d'une autre, l'ordre symbolique imbrique, dans un jeu de projections, des temporalités différentes¹⁴² qui défont l'actualité critique et parviennent à pousser la présence au-delà de sa crise. En dernière analyse, ce qu'il s'agit pour nous de thématiser maintenant est l'affirmation demartinienne selon laquelle, à la fois, la création et l'efficacité des dispositifs culturels dépendent d'un acte de « sortie de l'histoire ».

Dans la terminologie de l'auteur, une nouvelle dialectique prend forme, entre devenir historique et *déshistoricisation institutionnelle* accomplie par une certaine communauté.

II.3.1. L'Ethos del trascendimento.

L'*ethos*, la puissance éthique propre à la subjectivité dans laquelle la résolution de la question épistémologique trouve, comme on l'a vu, sa raison d'être, est défini par De Martino comme *ethos du dépassement*.

La figure de l'ethos du dépassement est le revers complémentaire de la figure de la *crise de la présence* : cet *ethos* consiste alors en la capacité d'avoir une prise sur le devenir chaotique et sur le sentiment de risque qu'il fait ressentir à la

¹⁴² Nous observerons en détail cette synthèse des temporalité dans l'analyse des rituels lucaniens. Dans *Mort et lamentation rituelle* les lamentations funèbres ont notamment la fonction de dédoubler le moment actuel dans celui du *topos* mythique.

présence, en le modelant « selon des formes de cohérence culturelle ».¹⁴³ Le devenir se manifeste dans l'histoire sous la forme d'une situation extérieure aux schémas culturels dont une collectivité s'est précédemment munie : la nouveauté de cette situation détermine le premier des existentiels demartiniens, l'angoisse. De Martino a une vision tout à fait agônale du rapport entre subjectivité et monde qui l'entoure : la présence est en combat perpétuel avec une nouveauté chaotique qui est insupportable dans la mesure où elle prive de son bouclier culturel – éthique et gnoséologique – la présence, en la laissant ainsi exposée à la fragmentation. La dangerosité de la situation est liée au reflux d'une multiplicité imprenable, multiplicité qui est naturelle et historique à la fois - à cette étape de l'analyse De Martino ne sépare pas les deux termes -, et à laquelle, dans l'angoisse, la subjectivité est confrontée. L'anéantissement de la présence, sa mort, coïncide avec la dispersion dans cette multiplicité indistincte : la présence est ainsi polarisée ou aspirée dans le vortex de l'indistinction auquel la situation déclenchante a ouvert la voie. La présence est ici engagée dans un combat mortel : sa faiblesse extrême doit se convertir alors dans l'effort, jamais individuel mais collectif, de s'armer d'un bouclier nouveau. Le vortex de la multiplicité n'est dépassé qu'au moment où la présence prend du recul par rapport à sa fragmentation. Ce faisant, elle l'objective à l'intérieur d'un cadre plus ample où la fragmentation est remise en perspective et transmutée en une éventualité parmi d'autres : au lieu de la vivre, la présence convertit sa mort en une simple possibilité. Elle y parvient au travers du dispositif culturel qui « provoque la mort

¹⁴³ «Dépasser ce qui passe en le faisant passer dans des formes de cohérence culturelle. [...] L'*ethos* de la présence est dans le dépassement, j'entends par dépassement l'aller au delà de la situation en la valorisant selon la cohérence de l'être, et en émergeant de la situation elle-même à travers cet aller au-delà valorisant ». « Oltrepassare ciò che passa facendolo passare in forme di coerenza culturale. [...] L'*ethos* della presenza è nel trascendimento, intendendo per trascendimento l'andare oltre la situazione valorizzandola secondo coerenze dell'essere, ed emergendo dalla situazione stessa attraverso questo andare oltre valorizzante ». E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, pp. 101-102.

de la situation » et *son* absorption dans la grille de compréhension forgée par la collectivité.¹⁴⁴ Le dispositif mythico-rituel, aussi bien que celui idéologique, est le produit du déploiement de l'énergie synthétique propre à la subjectivité, dans la mesure où ce déploiement ne s'est pas fait interrompre par la situation traumatique qui l'a défié. Le dépassement se réalise lorsque l'*ethos* répond à la nouveauté chaotique de la situation, en lui opposant une nouveauté ordonnée selon des formes de cohérence culturelle : le devenir déstabilisant la présence est ostracisé par la répétition que le dispositif culturel assure. Ce n'est que sur la base de cette répétition que l'appréhension des contenus extérieurs et intérieurs pourra être réglementée à nouveau. Répétition est ici le terme pivot car il nous amène à nouveau à la prise en compte de la question de la temporalité et de sa synthèse par l'*ethos*. Dans le lexique de notre auteur, s'alternent en permanence les deux verbes *passer* et *faire passer*, ces deux verbes marquent, d'une part, le moment du risque et, de l'autre, le moment de la délivrance : le risque vécu est celui de passer avec l'objectualité (et ainsi de *trépasser* car ce passage inconditionné coïncide avec l'anéantissement réellement vécu), le rachat consiste dans la constitution d'un système organique de catégories qui nous permet de dicter notre règle au devenir des phénomènes, à savoir de les faire passer (et ainsi de *dépasser* l'actualité et, protégés par ce recul, de la maîtriser).

¹⁴⁴ Cf. « D'autre part, chaque dépassement, chaque ex-istence par rapport à la situation, chaque décision selon les valeurs, donne lieu à une situation nouvelle, qui aussitôt réclame un nouveau dépassement ; et cela sans arrêt, dans un destin culturel inexorable, qui fait objectivement de la mort une apparence, aussi bien celle gagnée dans le « procurer la mort » de la situation, que celle qui d'une manière ou d'une autre, et avec différents degrés de permanence et de renaissance est gagnée au terme de la vie individuelle avec le bilan des l'œuvres (c'est-à-dire des dépassements effectifs, qui forment la mémoire pour les survivants ». « D'altra parte, ogni trascendimento, ogni e-sistenza rispetto alla situazione, ogni decisione secondo valori, dà luogo ad una nuova situazione, che subito richiama un nuovo trascendimento: e così senza sosta, in un destino culturale inesauribile, che rende oggettivamente la morte un'apparenza, sia quella vinta nel "procurare la morte" della situazione, sia quella che in un modo o nell'altro, e con diversi gradi di permanenza e di rinascita è vinta al termine della vita individuale col bilancio delle opere (cioè dei trascendimenti effettivi, che formano la memoria per i sopravvissuti). *Ibidem*.

Or, ce qu'il est important de comprendre est que l'énergie subjective doit être toujours comprise comme la capacité, d'abord, de synthétiser des temporalités nouvelles, ensuite, de rendre une nouvelle temporalité valable dans l'histoire. Le nouveau mode de synthèse se manifeste historiquement dans le dispositif religieux ou politique.

De Martino sépare conceptuellement l'étape de la *constitution* d'une temporalité et l'étape de son *émergence* dans l'histoire. Il fait correspondre à ces deux étapes deux activités et deux domaines d'action différents : en vue d'en mettre en relief la différence, il fabrique une terminologie spécifique.

Quant aux activités, il définit un couple de termes dont l'action est complémentaire : d'une part, la déshistoricisation, de l'autre, la réintégration. Quant aux domaines, au dessous de l'histoire, De Martino distingue le champ de la méta-histoire, en indiquant grâce à ce terme la dimension sur laquelle ouvre la fuite de l'histoire accomplie par une communauté.

II.3.2. Déshistoricisation et méta-histoire.

Entre la situation actuelle déstabilisante et son dépassement selon des formes de cohérence culturelle, dans cet espace exorcisé, refoulé par l'histoire, doit s'insérer et s'installer la réflexion philosophique : l'injonction à rejoindre et descendre cette faille historique se concrétise dans l'identification du processus de déshistoricisation ou déshistorification ; processus que De Martino qualifiera, à différents moments, d'institutionnel, de mythico-rituel ou encore de symbolique.

La déshistorification est l'occultation protectrice de l'historicité de l'existence, du lien vécu entre situation et dépassement selon des formes de cohérence culturelle. La déshistorification réalise un horizon symbolique mythico-rituel, l'être métahistorique et en soi déjà « accompli », et qui, pour être déjà accompli, ne peut être modifié, mais seulement « répété » (par exemple à travers l'interaction rituelle).¹⁴⁵

¹⁴⁵ « La destorificazione è l'occultamento protettivo della storicità dell'esistere, del nesso vissuto fra situazione e trascendimento secondo forme di coerenza culturale. La destorificazione mette capo pertanto ad un orizzonte simbolico mitico-rituale, all'essere metastorico trascendente e in sé già « compiuto », e che, per essere già compiuto, non può essere modificato, ma soltanto

Le terme de déshistoricisation va signifier dans le système demartinien le processus d'occultation de l'actualité que l'*ethos* met en acte pour éviter de se faire entraîner par la déstabilisation de ses catégories d'objectivation de la réalité. La subjectivité se déploie dans sa capacité créative de « faire l'histoire », mais l'être humain ne reconnaît son statut qu'au moment où ce dernier se trouve compromis.

La menace d'une perte intégrale entraîne un mouvement de repli à la suite duquel l'homme « déshistorifie » son « faire histoire » : « il est dans l'histoire *comme si* il n'y était pas, c'est-à-dire en réabsorbant la prolifération historique du devenir, et des moments critiques durant lesquels l'histoire se penche [sur lui] ». ¹⁴⁶

La présence presque perdue fait alors appel à une dimension autre par rapport à celle de l'actualité historique. Dans cette virtualité métahistorique, elle rentre en contact avec le risque et, au lieu de le refouler, elle le façonne à sa manière : l'être humain dissimule l'impact d'une situation qui se présente à lui comme la fin véritable de toute situation, en se frayant un accès différent, d'emblée a-temporel et an-historique, à cette même situation. C'est pour cela que « la déshistoricisation d'un moment critique de l'existence est, tout d'abord, le « mythe » de ce moment ». ¹⁴⁷ Le mythe apparaît, d'après De Martino, comme la transfiguration atemporelle de la situation historique qui a causé la rupture. En vue de réintégrer cet élément atemporel dans la temporalité historique, une certaine collectivité en narre d'emblée le mythe : « *la parole de la crise*, qui en tant que parole arrête et

« ripetuto » (per esempio attraverso l'iterazione rituale) ». *Ibid.*, p. 122.

¹⁴⁶ « sta nella storia “come se” non ci stesse, cioè riassorbendo la proliferazione storica del divenire, e dei momenti critici in cui la storia sporge ». *Ibidem*.

¹⁴⁷ « La destorificazione di un momento critico dell'esistenza è, innanzitutto, il “mito” di tale momento ». Et De Martino continue : « en second lieu, il est possible de répéter le mythe toutes les fois où ce moment critique déterminé se présente ; c'est ce qu'est le rite. Un système organique de déshistorifications mythico-rituelles est tel qu'il comprend les moments critiques récurrents d'un régime d'existence déterminé, ainsi, il forme une religion, un ordre de croyances religieuses ». « In secondo luogo è possibile di ripetere il mito tutte le volte che quel determinato momento critico si presenta; è cioè rito. Un sistema organico di destorificazioni mitico-rituali, tale da comprendere i momenti critici ricorrenti di un determinato regime di esistenza, forma una religione, un ordine di credenze religiose ». *Ibid.*, p. 123.

configure ».¹⁴⁸ À partir du récit mythique, la collectivité forgera des pratiques rituelles déterminées : entre le pôle mythique et le pôle rituel, s'articule le système complexe et organique de croyances et de dogmes qui va constituer une religion.

La dynamique qui va de la déshistoricisation au mythe se déroule dans l'ordre métahistorique : à l'histoire en tant que règne du risque s'oppose la méta-histoire en tant que règne de la délivrance. La méta-histoire est le « tout autre » de l'histoire, lequel préside à la genèse des dispositifs de protection, dont notamment la religion. Pourtant si, une fois arrivé aux portes de ce tout autre, l'irrationaliste – et la critique s'adresse encore une fois au numineux d'Otto - considère que le discours rationnel a atteint ses limites, De Martino au contraire ne considère pas la méta-histoire comme l'espace d'une transcendance échappant à tout acte de conceptualisation. Dans le cadre d'une histoire fragmentée, la méta-histoire garantit à une collectivité la force nécessaire pour commencer une nouvelle phase historique : histoire et méta-histoire finissent donc par se sous-tendre l'une l'autre.

C'est pour cela, d'après De Martino, qu'il n'y aurait plus d'espace pour la transcendance : la clé pour saisir la logique qui structure la méta-histoire est la même que celle qui ouvre à la compréhension de l'histoire. La méta-histoire est un réservoir de temporalités virtuelles, c'est-à-dire des formes de synthèse temporelle multiples et alternatives à la temporalité unique de l'actualité historique. Pourtant, ces temporalités diverses ne deviennent fonctionnelles à la constitution, d'une part, de la subjectivité et, de l'autre, de la collectivité que lorsqu'elles parviennent

¹⁴⁸ « Il mito è la *parola della crisi*. Come parola arresta, configura ». Et l'auteur continue : « Si la parole profane arrête et configure le monde, le mythe donne un horizon au risque de perdre la présence et la possibilité même d'être-là dans un monde. [...] et ainsi (le mythe) reprend, sur un plan de compromis entre l'ordre mondain de l'appel des choses et le chaos de l'aliénation totale, lorsque l'on reste sans marge face à une situation critique actuelle ou face au retour, sous la forme de symbols fermés, du passé critique qui ne fut pas fait passer ». « Mentre la parola profana arresta e configura il mondo, il mito dà orizzonte al rischio di perdere la presenza e la stessa possibilità di esserci in un mondo [...] e quindi [il mito] riprende, su un piano di compromesso fra l'ordine mondano del chiamare le cose e il caos dell'alienazione totale, allorché si resta senza margine di fronte ad una situazione critica attuale o di fronte al ritorno in simboli chiusi del passato critico che non fu fatto passare ». *Ibid.*, pp. 144-145.

à s'actualiser dans l'histoire, en faisant sauter les auteurs du drame au-delà de la crise qui les affectent et de la rupture historique qui en découle. C'est ainsi que l'épaisseur des temporalités virtuelles finit, en dernière analyse, par se faire conditionner par l'actualité de l'histoire : la répétition symbolique joue le rôle pivot du premier outil disponible à l'être humain, afin de moduler le âpretés du devenir historique ou d'arrêter la catastrophe du présent. Étant donné que l'inverse n'est pas également valable, l'histoire aura toujours le primat conceptuel sur la méta-histoire. En outre, précise De Martino, l'histoire est le terme gagnant, elle réenglobe et définit, enfin, l'immanence entre les deux domaines. L'historien des religions témoigne de cette victoire car, même si le dispositif de protection provoque la mort de la situation, dès lors, c'est à l'histoire en dernière analyse de provoquer la mort du dispositif de protection :

La méta-histoire mythico-rituelle dont les religions sont tissées est reconduite à l'histoire, et, dans l'histoire, meurt comme elle est naît. L'historiographie des religions est la pensée d'un tel processus, qui narre l'éternelle victoire de l'histoire sur le divin.¹⁴⁹

¹⁴⁹ « La metastoria mitico-rituale di cui le religioni sono intessute è ricondotta alla storia, e nella storia muore così come è nata. La storiografia religiosa è il pensiero di tale processo, che narra dell'eterna vittoria della storia sul divino ». *Ibid.*, p. 123.

Troisième chapitre

La mise en scène de la rupture

L'application du dispositif théorique

a) *L'engagement et ses effets sur l'application du dispositif théorique : une mise en contexte.*¹⁵⁰

En 1948, année de publication des *Quaderni del carcere*, après les élections générales du 18 avril qui attribuent à la démocratie chrétienne la majorité absolue au parlement contre la coalition de gauche, De Martino publie, dans la revue de Lelio Basso *Quarto stato*, l'article *Cultura e classe operaia* [Culture et classe ouvrière].¹⁵¹ Gramsci est défini, dans les mots de l'ethnologue, comme le premier théoricien à s'être véritablement confronté à l'histoire culturelle de son pays et le premier philosophe à avoir explicité la nécessité de remettre la dialectique crocienne « sur ses pieds », comme Marx l'avait fait auparavant pour la dialectique hégélienne.¹⁵² Au projet d'un marxisme créatif, en opposition au marxisme dogmatique, Gramsci aurait lié la prise en compte de l'expérience

¹⁵⁰ D'abord, une petite mise en contexte chronologique. À partir de 1945 : il est secrétaire régionale de la fédération du parti socialiste. 1945 (?)–48 : *Il mondo magico*. 1949 : Début de l'entreprise avec Pavese de direction de la *collana viola*, [la collection violet], et de la difficile œuvre de transmission du savoir scientifique concernant l'ethnologie, l'histoire de la religion et l'étude du mythe - notamment la production allemande soupçonnée d'être réactionnaire. On assiste dans la même année à la querelle avec Pavese et à l'ostracisme prononcé par Togliatti contre Pavese. 1950 : adhésion au Parti Communiste. La trilogie méridionale : 1958 *Morte e pianto rituale*. 1959 *Sud e magia*. 1961 *La terra del rimorso*.

Pour une biographie valide et synthétique cf. http://www.ernestodemartino.it/?page_id=51, le site de « l'associazione internazionale Ernesto de Martino ». Pour une biographie détaillée et passionnante, cf. G. CHARUTY, *Les vies intérieures d'un anthropologue*, Parenthèse, Marseille, 2010. Du même auteur, à propos de l'engagement demartinien : G. CHARUTY, *L'ethnologue et le citoyen*, *Gradhiva*, 26/1999. G. CHARUTY, *Le moment néoréaliste de l'anthropologie demartinienne*, *L'Homme*, 195-196, 2010, pp. 247-281.

¹⁵¹ E. DE MARTINO, *Cultura e classe operaia*, *Quarto Stato*, III, 1, 1948, pp. 19-22.

¹⁵² De Martino fait référence à la thèse de Gramsci selon laquelle : « Il faut refaire pour la conception philosophique de Croce la même réduction que les premiers théoriciens de la pratique (le marxisme) ont faite pour la conception hégélienne ». « Occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della prassi [il marxismo] hanno fatto per la concezione hegeliana ».

vivante de la classe subalterne, comme l'arme théorique la plus puissante pour contrecarrer l'activité assidue et hégémonique de la culture bourgeoise. La démolition du véritable siège idéologique élitiste renfermant l'Italie constitue le premier des défis qui doivent être relevés par les sciences de l'homme.¹⁵³ C'est déjà donc dès 1948 que l'influence de Gramsci¹⁵⁴ s'exerce et que, par conséquent, De Martino commence à voir dans le dispositif théorique élaboré dans son *Monde magique* une importante clé de lecture pour comprendre ce terrain de lutte où la misère et les théogonies se chevauchent : d'une part, mythes et rituels trouvent donc leur condition de possibilité dans le risque de la présence et, de l'autre, ce risque circonscrit sa définition, en la reliant aux moments critiques de l'existence ayant un caractère *economico-social*.¹⁵⁵ C'est avec l'attention du militant pour sa contemporanéité que De Martino procède au test de l'efficacité de son dispositif théorique. Ainsi, le travail de structuration des modèles de déshistoricisation et de réintégration prend tout son relief politique.

L'article de 1949, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* [Autour

¹⁵³ Cf. La réception française de De Martino et le troisième point d'intérêt identifié par Fabre, à savoir l'engagement : entre le gaullisme et le stalinisme, la troisième voie italienne et sa référence directe à Gramsci est prônée par Sartre. De l'immédiat après-guerre, avec, en 1946, la publication dans les *Temps modernes* de *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi, l'Italie du Sud apparaît insérée à l'intérieur du triptyque méridional qui stimule l'attention française, à côté notamment de l'Afrique noire de Frantz Fanon et des Antilles de Leiris et Métraux.

¹⁵⁴ Nous renvoyons notamment au très bel article de G. PIZZA, *Gramsci e de Martino, appunti per una riflessione*.

¹⁵⁵ « Mais si nous passons de l'abstrait au concret et du possible au réel, en abandonnant la stérile tâche typologique, nous nous rendons compte que, dans chaque civilisation religieuse concrète, il incombe aux moments critiques de caractère economico-social une importance hégémonique dans la détermination de la qualité, du nombre, et du caractère de risque du système des points nodaux du devenir, et dans la structuration des modèles de déshistorification et de réintégration de la même vie religieuse. Cette hégémonie est d'ailleurs compréhensible si on pense que le détachement profane de la culture envers la nature s'accomplit de manière inaugurale justement dans la sphère economico-sociale ». « Ma se dall'astratto passiamo al concreto e dal possibile al reale, abbandonando la sterile fatica tipologica, ci rendiamo conto che nelle singole concrete civiltà religiose spetta ai momenti critici a carattere economico-sociale una importanza egemonica nella determinazione della qualità, del numero, e della rischiosità del sistema dei punti nodali del divenire, e nella strutturazione dei modelli di destoricizzazione e di reintegrazione della stessa vita religiosa. Questa egemonia è del tutto comprensibile se si pensa che il distacco profano della cultura dalla natura si compie inauguralmente proprio nella sfera economico-sociale ». E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, p. 81-82.

d'une histoire du monde populaire subalterne]¹⁵⁶, expose, d'une part, une relecture engagée du *Monde magique*, mais aussi de *Naturalisme et historicisme dans l'ethnologie*¹⁵⁷ et, de l'autre, un manifeste programmatique pour les enquêtes de terrain qui iront composer la trilogie méridionale. Le risque, l'instabilité conséquente affectant la synthèse de l'extériorité et, enfin, les multiples formes de stabilisation rituelle retrouvent ici des matrices comprises par De Martino en un sens matérialiste.

Justement ce drame existentiel de la personne qui risque de ne pas être-là au monde, et qui, pour être-là de quelque manière, se délivre à travers l'articulation mythique du chaos surgissant et la démiurgie de l'action compensatrice et réparatrice, justement ce drame fut l'objet de mon *Monde magique* ; mais ce drame se déclarait à moi avec toujours plus d'évidence comme étant le drame d'êtres repoussés hors de l'« histoire », gisant dans une condition d'aliénation radicale, rejetés dans un monde qui n'était pas le leur, et qui, heure après heure, jour après jour, et pour de longues années, dans l'enchaînement des générations, avaient accumulé la douleur de cette déjection : lorsque l'angoisse s'est nichée dans l'âme, et elle débordait dans les moments critiques de l'existence, face à la mort, face aux forces de la nature, face à la faim, dans la solitude nocturne. Une fois, alors que j'étais en visite à Altamura en tant que secrétaire de la Fédération Socialiste, sur la place où depuis des siècles se consumait l'attente des citoyens pauvres, un « vieux sage » me prit furtivement par la main et m'amena dans le secret d'une entrée, comme s'il devait me communiquer quelque vérité ineffable. Là, dans la vaste entrée obscure du vieux palais des maîtres, le vieux commença à réciter une longue comptine dans laquelle il évoquait la souffrance séculaire des fermiers des Pouilles, et l'amère sagesse née de cette souffrance. Puis il conclut avec des paroles qui disaient plus ou moins « avance, toi qui sais, toi qui peux, toi qui verras; ne nous abandonne pas, toi qui sais, toi qui peux, toi qui verras » [...] *Le Monde magique* (seulement après cela m'est devenu clair) ne fut qu'une contemplation, sur le plan mondial, de l'obscur angoisse théogonique éternellement imminente dans le regard des citoyens pauvres des Pouilles, une contemplation qui veut autant que possible être pure, c'est-à-dire universelle et objective, mais qui justement pour cela renforça en moi l'engagement pratique de militant de la classe ouvrière.¹⁵⁸

¹⁵⁶ E. DE MARTINO, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, pp. 411-435.

¹⁵⁷ Cf. « Seulement ensuite, en tant que militant de la classe ouvrière dans le Sud de l'Italie, j'ai pris conscience du fait que le « naturalisme » de l'ethnologie traditionnelle était lié au caractère de la société bourgeoise ». « Solo più tardi, come militante della classe operaia nel Mezzogiorno d'Italia, mi resi conto che il « naturalismo » dell'etnologia tradizionale si legava al carattere della società borghese », *Ibid.*, p. 433.

¹⁵⁸ « Appunto questo dramma esistenziale della persona che rischia di non esserci al mondo, e che, per esserci in qualche modo, si riscatta mercé l'articolazione mitica del caos insorgente e la demiurgia dell'azione compensatrice e riparatrice, appunto questo dramma fu l'oggetto del mio *Mondo magico*: ma questo dramma mi si dichiarava con sempre maggiore evidenza come il dramma di esseri respinti dalla « storia », giacenti in una condizione di radicale alienazione, deietti in un mondo non « loro », e che ora per ora, giorno per giorno, e per lungo volgere di anni, nella catena delle generazioni, avevano accumulato il dolore di questa deiezione: onde l'angoscia se ne stava annidata nell'anima, e prorompeva nei momenti critici dell'esistenza, davanti alla morte, davanti alle forze della natura, davanti alla fame, nella solitudine notturna. Una volta mentre ero in visita ad Altamura come segretario della Federazione Socialista, nella piazza dove da secoli si consuma l'attesa dei contadini poveri, un « vecchio saggio » mi prese furtivamente per mano, e mi portò nel segreto di un androne, come se dovesse comunicarmi qualche verità ineffabile. Qui, nel vasto androne oscuro del vecchio palazzo padronale, il vecchio cominciò a recitare una lunga filastrocca in cui riecheggiava la sofferenza secolare dei braccianti pugliesi, e l'amara saggezza cresciuta su questa sofferenza. Poi concluse con parole che dicevano pressapoco: « vai avanti, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai; non ci

Le risque qui écrase la présence est toujours le même : la menace de la sortie de l'histoire. Cette menace, cependant, se décline différemment car l'effondrement de la présence dans un monde naturel dont elle ne peut pas se distinguer coïncide maintenant avec l'effet majeur d'une stratégie politique d'exploitation.

La passivité vécue d'une histoire des dominants qui repousse aux marges, d'une narration jamais maîtrisée par le sujet qui l'incarne et le fait de se trouver exorcisé du courant du progrès à travers la qualification d'exception, tout cela possède un dénominateur commun : être sous condition de dépendance. L'ethnologie de De Martino se propose alors de déchiffrer les conditions de possibilité déterminant la parole et la pratique religieuse du subalterne, comme l'avait fait avec le primitif et la constitution du monde magique. Mais aussi, d'identifier, dans ces conditions de possibilité, les conditions de la dépendance provoquant, à leur tour, l'intensité aiguë du risque vécu. Le risque déterminé par une condition de dépendance matérielle est encore, comme cela avait été le cas dans *Le monde magique*, risque créateur, dans la mesure où il demande à une collectivité de forger des protections symboliques. C'est uniquement sous cet angle de vue, nous dit De Martino, que la théorie pourra, en même temps, participer à un mouvement de véritable libération, dans la mesure où sa mise en acte ne dépendra pas de l'idéalisation et de la conséquente projection de la symbolique des dominants sur des dominés supposés vivre dans un pur chaos.¹⁵⁹ L'inquiétude euristique se nourrit alors de la tension entre appétit scientifique et intérêt ethico-politique.¹⁶⁰

abbandonare, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai". [...] *Il Mondo magico* (solo dopo mi si è chiarito) non fu che una contemplazione, sul piano mondiale, dell'oscura angoscia teogonica perennemente incombente nello sguardo dei contadini poveri di Puglia, una contemplazione che volle per quanto possibile essere pura, cioè universale e obbiettiva, ma che proprio per questo rinsaldò in me l'impegno pratico di militante della classe operaia ». *Ibid.*, p. 434.

¹⁵⁹ Chez Leiris, la transfiguration de la vie pauvre court le risque de esthétisation, différemment, chez le penseur napolitain, la crise de la présence entraînant les manifestations rituelles est décrite toujours sous la forme d'une dénonciation militante de la misère sociale. Cf. l'apparat des photos de la trilogie.

¹⁶⁰ À ce propos, l'article de Roberto Beneduce est une importante contribution dans la mesure où l'auteur jette les bases – et il les met en pratique – pour un héritage très intéressant du

Les rapports de sens se dégagent au milieu d'une analyse moléculaire ou anthropologique¹⁶¹ et d'une analyse molaire ou politico-historique : on ne peut saisir le religieux qu'au niveau de l'articulation, de la trame tissée par ces deux aspects. Le procédé de la « *déshistoricisation* » garantit au subalterne l'épaisseur moléculaire de la méta-histoire : d'ici, une mise à distance de la condition actuelle, évidemment traumatique, est possible, d'ici, le déplacement sur le plan collectif du malaise et sa transmutation en rituel peuvent se réactualiser au niveau de l'histoire molaire.

L'explicitation du réseau symbolique que le sujet minoritaire met en place pour contrecarrer sa condition de dépendance, impliquait déjà dans *Le monde magique* une opération conceptuelle capable de vider la constitution du sujet kantien de sa solidité autoréférentielle, laquelle dévoyait la précarité constitutive de l'être humain, en masquant en même temps sa véritable énergie synthétique et créatrice. Cette opération conceptuelle se couple dans la trilogie méridionale de la dénonciation du militant du Parti Communiste italien qu'est De Martino : l'espace-temps mythique et rituel, loin d'être qualifié d'irrationnel ou, au travers du raccourci moderne, de psychopathologique est la réponse que la puissance éthique a élaboré, pour se protéger d'une misère visiblement omniprésente. Nous assisterons, dans les rituels de l'Italie méridionale, à la formation de subjectivités *in fieri* dépourvues par le système politique mis en place par leurs contemporains de toute maîtrise sur l'actualité qui les entoure. Il s'agira de détecter les phases de

programme demartinien aujourd'hui, et notamment dans la prise en compte des modes de vie des migrants. Cf. R. BENEDEUCE, *Angoscia e volontà di storia*, dans le numéro que Aut Aut a consacré à De Martino, R. BENEDEUCE et S. TALIANI (dirigé par), *Ernesto de Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, Aut Aut, 366, 2015, pp. 149-183.

¹⁶¹ La terminologie témoigne ici de l'influence que l'œuvre de Gramsci exerce sur De Martino : le terme « moléculaire » est très employé notamment dans *La terre du remord* : par exemple, dans la *Préface* on retrouve ce terme deux fois, la première pour qualifier l'objet d'étude et l'autre pour relier le contexte de ce dernier à une échelle planétaire. Cf. G. PIZZA, *Gramsci e de Martino, appunti per una riflessione*, p. 102-104.

fonctionnement de cette réponse : ses produits et ses limites.

Ce travail de compréhension, nous dit De Martino en 1949, est capital car il doit contribuer à empêcher une gestion réactionnaire de la pulsion de mort qui peut, à tout moment, faire replonger le déploiement « libidinale » de la puissance éthique dans d'autres profondeurs d'où elle ne pourra ressortir qu'en se réintégrant sous la forme d'une histoire de mort :

Magie et superstition, mentalité mythique, modes primitifs et populaires de s'opposer au monde, tout ceci représente un immense potentiel d'énergie qui peut être avantageusement utilisé *au sens ouvertement réactionnaire par les classes dominantes*, afin de maintenir leur hégémonie menacée. Dans la forme la plus exemplaire, le phénomène s'est produit, comme c'est bien connu, dans l'Allemagne nazie, où il y a eu une remarquable tentative pour promouvoir une religion de l'Ur, fondée sur la mythique tribale de la race et du sang, sur la force magique attribuée au condottiere, et dont la masse inerte se fie à la démiurgie politique.¹⁶²

b) *L'application du dispositif théorique : les raisons de la division du chapitre.*

Ce dernier chapitre sera consacré à l'application par l'ethnologie historiciste de De Martino du dispositif théorique que nous sommes parvenus à définir philosophiquement, à la fin du chapitre précédant, comme un transcendantal historique de la vulnérabilité. L'exposition se divise en deux parties. Le partage est net quant aux références textuelles : la première partie puise dans les ressources de la trilogie méridionale, tandis que la seconde se confronte à l'ouvrage posthume de De Martino. Il ne s'agira pas, pour des raisons d'espace

¹⁶² « Magia e superstizione, mentalità mitica, modi primitivi e popolareschi di contrapporsi al mondo, tutto questo rappresenta un immenso potenziale di energie che può essere vantaggiosamente utilizzato *in senso apertamente reazionario dalle classi dominanti*, al fine di mantenere la sua egemonia minacciata. Nella forma più indicativa, il fenomeno si è prodotto, com'è noto, nella Germania nazista, dove c'è stato un notevole tentativo di promuovere una religione dell'Ur [préfixe allemand qui accolé à un substantif, le connote comme « originaire »], fondata sulla mistica tribale della razza e del sangue, sulla magica forza attribuita al condottiero alla cui demiurgia politica la massa inerte si affida ». E. DE MARTINO, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, p. 421. Sur cette instinct de mort régressif et l'attraction vers le chaos cf. *Furore in Svevia* dans E. DE MARTINO, *Furore, Simbolo, Valore*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 165. Et aussi, le thème de « la nostalgie de l'identique » décrite dans *La fin du monde*. À propos du danger de la religion de l'Ur, la querelle avec Pavese est très intéressante. Elle traite de la nécessité de faire précéder certains textes d'histoire des religions par des préfaces qui en immunisent la portée irrationaliste. Le noyau de la politique éditoriale élaborée par De Martino consiste en un projet de vaccination de la culture italienne en histoire et philosophie des religions. Cf. P. ANGELINI, (édité par), *La collana viola. Lettere 1945-1950 (Cesare Pavese, Ernesto de Martino)*, Bollati Boringhieri (Temi, 20), Torino 1991. Enfin, livre magnifique sur les religions de l'Ur et la puissance de mort, F. JESI, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979.

aussi bien que de structure, de prétendre exposer la richesse des matériaux demartiniens. Nous voudrions plutôt mettre en lumière, dans ces textes, des cas de figures les plus explicites possibles, où l'on assiste à l'effort de synthèse d'une objectivité qui se présente comme danger absolu ; où l'espace-temps d'une collectivité se trouve façonné par des formes, mythiques et rituelles (magiques ou religieuses, pour De Martino le partage est inconsistant) qui apparaissent visiblement en tant que techniques de traitement d'un sens de labilité extrême – risque de crise de la présence -, et en tant que réintégrations réussies contre la poussée répulsive de l'histoire - repli déshistoricisant et retour créatif dans l'histoire. Pour expliciter ce point, nous avons choisi de prendre en analyse deux grandes figures demartiniennes, emblématiques dans les mesure où les contenus qui induisent la sensation de risque et d'effondrement de la présence, et que cette dernière est appelée à synthétiser, sont particulièrement déstabilisants.

Dans la première partie, nous prendrons en analyse la *fascinatura* ou *affascino*, la fascination : élément pivot de la magie lucanienne, la fascination représente une première forme de maîtrise possible sur la sensation envahissante « d'être agi par l'extérieur » et, par conséquent, de ne pas pouvoir décider du déploiement de son propre *ethos*. Ce qui est objectivé, stabilisé et donc codifié rituellement ici est le fait même *d'être sous condition de dépendance*. Nous verrons dans quelle mesure le caractère historique, ou plutôt méta-historique, du transcendantal de la vulnérabilité permet à l'ethnologue de briser certains seuils de partage et d'en proposer, si c'est le cas, des nouveaux. Dans *Sud de l'Italie et magie*, la documentation concernant la magie lucanienne rend possible notamment une prise de distance critique par rapport aux grandes oppositions - folie-normalité, magie-rationalité, obscurantisme-illuminisme, subalterne-hégémon, campagne-ville etc...

- qui définissent les différentes facettes du Sud.

Ce Sud « ne doit pas être pris dans un sens purement géographique, mais politique et social » ; dans ce sens, il est la terre du remord, c'est-à-dire l'espace physique et conceptuel d'un « mauvais passé qui revient, qui reflue et obsède par son retour »¹⁶³ et qui ne coïncide donc pas seulement avec la Lucanie ou, dans la grande enquête sur le tarantisme, avec les Pouilles. Il s'élargit, d'abord, au sud de l'Italie « ce royaume qui, enserré entre l'Etat pontifical et la mer, suggéra à un de ses rois l'image d'une terre protégée par l'histoire et presque hors du monde, « entre l'eau bénite et l'eau salée » ; ce Sud qui englobe enfin « notre planète elle-même, ou tout au moins cette partie de notre planète qui est entrée dans *la zone d'ombre de son mauvais passé* ». ¹⁶⁴ C'est le mauvais passé qui hante la présence, et risque à tout moment de l'aspirer du côté de la méta-histoire, sans lui laisser l'ouverture nécessaire à son retour dans l'histoire actuelle. Nous prêterons une attention particulière aux modalités de recentrement, à travers le rituel, de cette temporalité en oscillation continue car cet élément notamment constituera le lien avec la seconde partie du chapitre et avec notre conclusion. Seconde partie où il s'agira en effet de rendre compte des modalités d'objectivation d'un autre contenu extrêmement traumatique : face à la possibilité de *l'effondrement de la totalité des contenus objectivables* quel écran symbolique des collectivités différentes sont-elles parvenues à forger ?

III.1.1. Objectiver la condition de dépendance : la fascination dans « Les Atlantides submergées de la misère sociale ».

Passons maintenant à l'analyse de la *fascinatura*. Nous voudrions mettre en lumière deux effets majeurs entraînés par l'application du dispositif théorique élaboré par De Martino : premièrement, le dépassement véritable d'un type

¹⁶³ E. DE MARTINO, *Italie du sud et magie*, Gallimard, 1963, p. 8.

¹⁶⁴ E. DE MARTINO, *La terre du remord*, Gallimard, 1966, p. 9.

d'analyse « de genre illuministe [*illuminista*¹⁶⁵] et positiviste dans laquelle la superstition se confond dans tous les cas avec les aberrations de l'esprit humain ou même avec les délires dont s'occupe la psychopathologie »¹⁶⁶; deuxièmement, la possibilité, acquise par cette analyse, de remettre en question des seuils de partage historiques communément admis.

a) *Le régime d'existence et le poids des conditions matérielles.*

Le thème fondamental du cérémonial de la basse magie lucanienne est la fascination (en dialecte : *fascinatura* ou *affascino*). Ce terme définit une condition psychique d'empêchement et d'interdiction et, en même temps un sens de domination exercée par une force aussi puissante qu'occulte qui limite l'autonomie de la personne, sa capacité de décision et de choix. [...] L'image du lien et de la personne fascinée considérée comme liée se reflète dans le terme synonyme d'*attaccatura* (union) parfois employé pour désigner la fascination : en particulier l'*attaccatura di sangue* est un lien symboliquement représenté comme un sang qui ne coule pas librement dans les veines.¹⁶⁷

L'enquête commence encore une fois par une série de constats qui s'articule dans une dramatique similaire à celle qui nous avait ouvert l'accès à l'état *latah* et décrivant le naufrage de la présence à soi et celui conséquent de la puissance de représentation et d'action. Ce naufrage se manifeste au travers de la sensation envahissante d'être fasciné, autrement dit, d'« être agi par une altérité ». L'expérience de la domination se module alors selon différents degrés d'intensité, auxquels correspondent, dans le drame, une foule de personnages nouveaux : ils vont d'un sentiment de vide (présence dépersonnalisée)¹⁶⁸, au vide qui est rempli par l'altérité menaçante (présence dominée) jusqu'à, lors de la prise totale de la forteresse subjective par l'ennemi (états de possession), rejoindre la figure la plus extrême, celle du *spiritato*. Aux deux premiers niveaux, ce sont « les seigneurs de

¹⁶⁵ *Illuminismo* fait ici référence à ce que l'on désignerait comme le siècle des Lumières, sachant que cette période commence en Italie, et à Naples notamment, plus tôt que dans le reste de l'Europe, avec des auteurs comme Bruno ou Campanella dont la spéculation porte aussi sur la centralité de l'homme dans le cosmos et sur une reformulation de la magie en un sens naturel.

¹⁶⁶ E. DE MARTINO, *Italie du sud et magie*, p. 120.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶⁸ Expérience qui, étudiée à fond par Pierre Janet, constitue une importante référence demartinienne, explicitée notamment dans *Mort et lamentation rituelle* et *Ibid.*, p. 117 : « Les expériences de vide et de dépersonnalisation analysées par Janet contiennent la possibilité d'un développement dans le sens de la « domination » et de « l'influence ». Cf. A. TALAMONTI, *Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet*, dans *Antropologia*, I, pp. 55-79.

la limite » lucaniens qui interviennent, à savoir les magiciennes en tant que figures socialement reconnues. Elles exécutent un cérémonial pendant lequel elles s'identifient à leurs clients, en rentrant dans la condition de fasciné : « les bâillements et les larmes de la magicienne sont donc considérés comme des « signes » du sortilège ». ¹⁶⁹ La condition de perte de la présence est donc tout d'abord partagée par une autre présence plus solide qui relaye la présence plongée dans la condition de dépendance dans son effort pour se retrouver soi-même.

Ensuite, des conjurations contre la fascination sont formulées, renfermant un mythe exemplaire de suppression du charme. L'efficacité de la parole et du geste rituels « répètent et actualisent » un modèle mythique atemporel témoignant du syncrétisme qui s'est au fur et à mesure accompli entre ces pratiques et le dogme et les sacrements chrétiens : le modèle renvoie en effet à l'immunité du baptême ou, encore, aux trois éléments du *fascino* battus par la Trinité ou par « les trois saints ». ¹⁷⁰

Or, les états de dépersonnalisation auxquelles ces rituels doivent faire face se manifestent notamment en correspondance avec les moments critiques de la vie humaine. De Martino reprend ici le *topos* des rites de passage dans les sociétés archaïques ¹⁷¹ comme une catégorie anthropologique particulièrement efficace pour l'explicitation des modes de vie des subalternes. Si l'on parcourt la première partie d'*Italie du sud et magie* ¹⁷², on retrouve en effet que les différents rituels sont

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷¹ Pendant ses recherches préparatoire, De Martino lit avec intérêt Van Gennep et prend inspiration de son *Manuel de folklore* et notamment du premier chapitre *Du berceau à la tombe*, pour donner cohérence aux données ethnologiques qu'il était en train d'accumuler. Cf. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore*, Ed. Auguste Picard, Paris 1937.

¹⁷² Comme De Martino l'explique dans la préface, l'ouvrage est composé de trois parties : la première partie documentaire, est consacrée « à la basse magie cérémonielle en Lucanie, la deuxième partie conceptuelle, prend en compte « le besoin de protection psychologique face à l'extraordinaire puissance du négatif dans la vie quotidienne et le régime d'existence qui en favorise la perennité » ; la troisième enfin se concentre sur le rôle de l'illuminisme napolitain dans la lutte pour abattre la magie et donc, selon la définition donnée en *incipit* du livre, pour assurer au sud de l'Italie l'entrée dans la modernité. *Ibid.*, *Préface*, pp. 8-11.

appelés à soutenir la présence en correspondance, par exemple, du choc amoureux, de la grossesse, de l'enfance, de la maladie et du deuil.¹⁷³ La rationalité scientifique a fourni à la présence contemporaine d'autres outils de protection contre la déstabilisation provoquée par ces moments-charnière où la vitalité de l'être humain est mise directement en cause : l'assemblage d'un appareil catégoriel logique dont l'efficacité est rendue totalement indépendante du sentiment de risque et d'effondrement de la totalité des représentations intérieures ou extérieures assure à la présence l'impression réconfortante que, au delà du traumatisme, "la vie" - et l'histoire, ajoutons-nous - "continue".

Contrairement au réconfort scientifique de leurs contemporains, en Lucanie :

La précarité des biens élémentaires de la vie, l'incertitude des perspectives concernant l'avenir, la pression exercée sur les individus par des forces naturelles et sociales non contrôlables, la carence de toutes formes d'assistance sociale, l'âpreté de la fatigue dans le cadre d'une économie agricole arriérée, l'ignorance des comportements rationnels efficaces permettant d'affronter avec réalisme les moments critiques de l'existence, *tout cela constitue autant de conditions qui favorisent la survivance des pratiques magiques*. L'immense puissance du négatif tout au long de la vie individuelle, avec son cortège de chocs, d'échecs, de frustrations, et la pauvreté, la fragilité de ce positif par excellence qu'est l'action objectivement orientée.

Le régime d'existence des paysans lucaniens est donc caractérisé par l'expérience quotidienne de la possibilité d'être écrasé : ils représentent une classe, au sens marxien, qui vit sous la pression exercée à la fois par une histoire subie, non choisie, et par une nature menaçante à laquelle uniquement la divinité peut faire face.

Mais ainsi le caractère de ce rapport reste vague [...] plus concluante sera notre analyse quand nous chercherons à tirer la signification psychologique de ce que nous avons indiqué comme puissance du négatif dans le régime existentiel lucanien. Or, cette signification psychologique met en lumière un négatif plus grave que toute carence d'un bien particulier.¹⁷⁴

Les conditions matérielles ne sont donc pas directement à l'origine des rituels contre le *fascino* : elles déterminent certes un régime d'existence où la présence se trouve, davantage, en contact étroit avec sa propre labilité, en contribuant à la

¹⁷³ Quant à ce dernier point, De Martino fait lui-même le lien avec *Mort et lamentations rituelles* qu'il considère un ouvrage à insérer dans la même lignée d'enquête qu'*Italie du Sud et magie*. *Ibid.*, Préface, p. 13.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 102. C'est nous qui soulignons.

dénuder considérablement des écrans derrière lesquels elle peut chercher refuge devant la crainte de sa perte ; mais la déstabilisation de l'horizon perceptif et le blocage de la puissance éthique sont ancrés dans l'expérience humaine en tant qu'ils représentent, dans leur dépassement, les conditions de sa possibilité. Les considérations de cet ordre expliquent aussi la raison pour laquelle la présence contemporaine n'est pas en dehors du transcendantal de la vulnérabilité : *La fin du monde* le montre bien, nous nous sommes créés des écrans de protection qui sont très solides mais loin d'avoir une efficacité complète.

La configuration est alors claire : il s'agit encore une fois de mettre au centre la perte de la présence individuelle, comme risque de perdre le bien le plus précieux.

b) La résolution symbolique de la crise : horizon méta-historique et horizon représentatif.

Le souci directeur de l'institution rituelle est encore une fois la stabilisation perceptivo et décisionnelle. La logique de la magie lucanienne explicite cet acquis préalable, en identifiant son ennemi dans le facteur ou l'individu, imaginaire ou réel, qui provoquerait la déstabilisation de la capacité de synthèse, déstabilisation qui est redéfinie par cette même magie en tant que condition dans laquelle on est choisi et agi par l'extérieur, privé de tout outil de réponse à ce choix et à cette action. Les étapes de cette condition et de sa résolution se déroulent à l'intérieur d'un horizon a-temporel ou « supra-temporel » qui prend forme à partir de l'affrontement entre « une force maligne émanant de personnes ou d'entités mythiques contre laquelle prévaut une autre force qui provient d'autres forces ou entités mythiques ». ¹⁷⁵ Or, la structure des pratiques magiques contre le *fascino* implique déjà une opération d'objectivation duale qui s'accomplit au niveau, à la fois, individuel et collectif. À ce propos, il nous faut préciser que, dans les cas les

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 115.

plus graves de possession, la présence ne parvient plus à synthétiser aucun contenu. La tâche de la double objectivation passe alors entièrement à la communauté : réunie, à l'occasion de l'exorcisme, autour de la présence perdue, la collectivité apporte son soutien, en adoptant, pour lire le phénomène auquel elle assiste, la grille fournie précisément par les deux synthèses de l'objectivité du rituel. Cela dit, l'horizon de la présence est défini, d'une part, par l'objectivation de sa propre condition de dominé, d'étant « agi par », de l'autre, par l'objectivation d'une altérité qualitativement différente de l'altérité ordinaire. Dans cette altérité, par un jeu de miroirs, la présence inclut tous les contenus dont elle se sent vidée : l'altérité maléfique ou envieuse est « l'autre face du fait de se trouver vidé de soi-même ».¹⁷⁶

La présence vidée s'oppose ici à la totalité de ses contenus intérieurs, contenus sur lesquels elle n'a plus aucune forme de contrôle et que, au contraire, elle voit agir contre elle : tout se passe comme si, l'âme en tant que substance corrélée à la totalité des représentations intérieures, définie par Kant comme l'inévitable produit du paralogisme de la raison pure, se dressait en face de la présence individuelle comme une menace bien précise et dangereuse. La même condition est relevée par Janet dans les expériences de dépersonnalisation et notamment dans celles corrélatives de dislocation spatiale.¹⁷⁷ Pour autant, nous dit De Martino, même si les données psychopathologiques nous aident à comprendre la nature du risque auquel les paysans lucaniens sont soumis, elles ne nous disent rien quant à l'horizon que la fascination redessine autour de ce risque.

La délimitation du contenu déstabilisant se sédimente et opère toujours au

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹⁷⁷ De Martino cite Janet : « Je ne suis pas moi...je sens que je suis derrière moi, vers la gauche, à une distance plus ou moins grande suivant que je suis plus ou moins malade ». Et encore, quelques lignes en bas : « Je m'entends parler et c'est un autre qui parle, je suis étonné de répondre ce que je réponds, je ne suis plus maître de ce que je fais et de ce que je pense, je suis entraîné ». *Ibid.*, p. 118.

niveau de la collectivité comme un instrument fondamental « qui fixe les contours et unifie les variétés de la crise possible de la présence à soi-même, face au déploiement de la puissance du négatif ». Une fois les contours du drame fixés, l'individu entraîné par la crise pourra compter sur cet *a priori* collectif, et sur les institutions qui s'y installent – les magiciennes -, pour retrouver plus aisément sa faculté synthétique et la maîtrise conséquente sur l'extériorité.

Ces contours appartiennent dans l'imaginaire symbolique de la magie lucanienne à des forces mythiques a-temporelles. C'est grâce au déplacement hors de la temporalité historique et au dédoublement conséquent de la temporalité individuelle et collective que le risque de la crise est arrêté.

L'idéologie de la force magique, de la fascination, de la possession, de l'ensorcellement et de l'exorcisme offre un cadre représentatif stable, socialisé, institutionnalisé, dans lequel le risque d'aliénation des présences individuelles se transpose sur un plan supra-temporel, c'est-à-dire un plan sur lequel peut être effectuée la reprise et la réintégration du risque ; d'autre part, *reprise et réintégration du risque peuvent se produire dans la mesure où la négativité actuelle ou possible du devenir peuvent être rituellement vidées de leur signification historique*. Ainsi se dessine le second moment protecteur de la magie, le mythe en tant qu'*exemplum* résolutif de l'événement et le rite en tant que répétition du mythe.¹⁷⁸

De Martino compare ici la symbolique de la magie lucanienne à une « idéologie » : la constitution d'un horizon mythico-rituel protecteur et la référence sûre que cette constitution fournit à l'individu l'amène à rassembler magie, religion et idéologie dans une même catégorie que l'analyse doit prendre en compte. Nous retrouverons cette même comparaison dans *La fin du monde* où De Martino, face au besoin humain d'objectiver la fin de toute objectivation, thématise, en les juxtaposant, la capacité et la modalité de réponse propres aux rituels latins, au premier christianisme et à l'idéologie marxiste. Mais retournons à la magie lucanienne et entrons dans le détail de son fonctionnement.

Si la présence singulière se trouve vidée et dominée par une altérité sur laquelle elle n'a aucune maîtrise, cette même présence, intégrée dans la

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 121-122. C'est nous qui soulignons.

communauté, trouve, dans le cérémonial, l'occasion de récupérer ses propres contenus, en niant jusqu'à l'effacement la temporalité du vidage qui l'a ébranlée. La temporalité à nier est l'actualité, laquelle coïncide, chez De Martino, avec le temps de l'histoire : la négation de l'actuel revient à faire émerger un plan métahistorique de virtualités encore ouvertes, à s'y insérer et à y façonner la reconstitution de la capacité de synthèse et donc la possibilité du rachat de la présence.

Ce plan métahistorique fonctionne comme lieu de dissolution de l'historicité du devenir, c'est-à-dire comme un milieu où, grâce à la répétition de modèles opérants identiques, la prolifération historique de l'événement peut être peu à peu réabsorbée et ainsi amputée de son négatif *actuel et virtuel*.¹⁷⁹

Comme le montre ensuite De Martino, le plan métahistorique forgé par la magie lucanienne est parmi les plus simples et donc parmi les plus éclairants, quant à la modalité créatrice de l'apparat mythico-rituel.

La pluralité des dangers et des résistances que la présence peut rencontrer, la foule d'aspects perturbants du devenir s'actualisant dans une menace toujours incombante, est, quant à elle, reconduite à un même ordre symbolique résolutif qui vaut au dessus de l'histoire dans la mesure où ici « le négatif est « par nature » toujours suspendu ou éliminé ».¹⁸⁰ L'horizon de la crise est alors ce plan métahistorique où toutes les narrations problématiques trouvent la possibilité de leur fin heureuse.¹⁸¹ Ainsi, le dédoublement de la temporalité vécue permet d'instaurer un régime d'existence rudimentaire mais protégé, dans une Italie du Sud que ses contemporains ont privée de toute autre forme de protection.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 112. C'est nous qui soulignons.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹⁸¹ « En effet, sur le plan métahistorique de la magie, toutes les grossesses sont heureusement menées à terme, tous les nouveau-nés sont viables et pleins de vitalité, le lait afflue toujours abondamment dans les seins des mères, toutes les maladies guérissent, toutes les perspectives incertaines s'éclairent, toutes les tempêtes vont crever dans des lieux déserts et ainsi de suite, c'est-à-dire exactement à l'opposé de ce qui se passe dans l'histoire ». *Ibidem*.

c) *Le rite et l'institution de la temporalité mythique : comment parvient-on à tuer le temps qui ne passe pas ?*

Les analyses de *Mort et lamentation rituelle* avaient pour but d'explicitier les moyens à travers lesquels, dans les « Atlantides submergées de la misère sociale », la présence faisait face au risque de « suivre ses morts », de se polariser dans le contenu traumatique de la perte d'un proche et avec lui de la perte du monde qu'il constituait pour elle. Les remarques de De Martino aboutissent à la même conclusion que l'on retrouve dans *Italie du Sud et magie* : c'est l'exemplarité rituelle qui constitue la clé résolutive du drame de la présence. Le mythe que le rituel se charge de répéter – avec naturellement des degrés d'autonomie représentative différents - fournit un nouvel ordre de nécessité. Cette nécessité virtuelle figure, au moment de son émergence, comme « une perspective fatale » alternative à celle de l'histoire et que l'enracinement rituel dans une culture partagée est destiné à réinstaller dans le courant de l'actualité. La successive réintégration au niveau de la nécessité historique se manifeste visiblement dans le façonnement « superstitieux » des gestes et des mots individuels et il est fonctionnel au renforcement de la présence : il recouvre symboliquement la dimension authentique et, en même temps, douloureusement insupportable de sa vulnérabilité. Or, c'est au niveau de cette dimension authentique que se situe la pièce manquante de notre raisonnement.

De Martino l'explique dans l'ensemble de la trilogie méridionale, la sensation envahissante d'être agi par l'extérieur est provoquée par un choc traumatique qui opère, parallèlement, affectant la synthèse de la temporalité.

Comme nous l'avons vu dans la première citation extraite d'*Italie du Sud et magie*, la fascination est appelée aussi *l'attaccatura di sangue* [le lien du sang]. Le terme de lien reflète visiblement la condition de dépendance. Toutefois, la

métaphore du sang qui ne s'écoule pas librement dans les veines ajoute à l'analyse un élément fondamental. D'après l'interprétation demartinienne, l'image du caillot dans la veine explicite en effet, à la fois, le rôle et la dangerosité du moment où la présence voit son domaine s'écrouler et le déploiement de son énergie synthétique se gripper. Ce que De Martino avait exposé en détail au niveau théorique, notamment dans *Fondamenti di una teoria del sacro*, nous le retrouvons maintenant au niveau de l'enquête ethnologique. L'expérience de la présence est marquée en effet par ce moment déclencheur où, au lieu de s'écouler, « le passé ne passe pas, ou mieux il se refuse de passer ».¹⁸² Nous assistons ici à une sorte de rébellion du substrat de la temporalité contre son centre synthétisant.

Pour regagner sa capacité de synthèse temporelle – qui est donc ici l'objet à conquérir et non la forme *a priori* déjà donnée de Kant – et rétablir ainsi la succession temporelle en fluidifiant le « caillot » qui l'a obstruée, la présence saute dans l'horizon et dans la temporalité « du tout autre », caractéristiques des phénomènes magiques et religieux.¹⁸³ La temporalité mythique, réactualisée à chaque fois par le rite, fournit à la présence l'appui d'un véritable *a priori* collectif dans lequel elle peut retrouver l'orientation de son énergie synthétique et ainsi tuer le passé qui dans l'actualité se refusait de passer, à savoir de se plier à la synthèse et, donc, à la maîtrise de la présence.

III.1.2. Compliquer les partages historiques de la modernité.

Le grand partage mis en discussion par la prise en compte de la magie lucanienne est l'alternative entre magie et rationalité, véritable pierre angulaire de la modernité :

Avec le passage de la magie démonologique à la magie naturelle, avec la lutte de la polémique protestante contre le ritualisme catholique, avec la fondation des sciences naturelles et de leurs méthodes, avec l'illuminisme et sa foi dans la raison humaine réformatrice, avec les divers

¹⁸² E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, p. 26. Et *Italie du sud et magie*, pp. 115-129.

¹⁸³ Et, comme nous l'avons vu au II.2.2., caractéristique aussi de l'analyse demartinienne.

courants de pensée liés à la découverte de la dialectique et de la raison historique.

La polémique anti-magique contribue, en tant que *pars destruens*, à la stabilisation d'une forme d'objectivation de la réalité spécifiquement moderne.

La tâche de De Martino est alors de détecter dans quelle mesure la vie culturelle du Sud s'est insérée dans ce partage et de souligner le caractère flou des schémas de compréhension communément admis, en mettant encore une fois en scène la dramatique qui préside au conditionnement culturel et, ainsi, le jeu de forces que ce dernier sous-entend. Dans un premier temps, De Martino met en lumière le profond syncrétisme animant la vie religieuse méridionale et l'enchevêtrement entre pratiques rituelles et cadre dogmatique de la religion institutionnelle. Dans un second temps, notre auteur trace le lien entre, d'une part, la documentation ethnographique rassemblée à propos de la *fascinazione* et, de l'autre, le vécu aussi bien que l'interprétation du même phénomène formulée par la classe napolitaine qui détient l'hégémonie culturelle, dont font partie notamment certains des plus illustres représentants du siècle des lumières italiens et européens. Le matériel est immense : De Martino choisit alors de mettre en relief un essai dont l'exemplarité s'impose à ses yeux suite à l'interprétation biaisée que Croce avait formulé du même texte. L'ethnologue montre comment, face à la polémique anti-magique relative à la fascination, les intellectuels ont réagi en élaborant un dispositif de compromis qui s'est substitué à l'apparat magique, sans pour autant faire mourir le monde culturel dont ce dernier faisait partie.

Enfin, De Martino tentera d'explicitier comment sa démarche pose le problème des droits de la non-histoire qui hanterait tout récit historique.

a) Syncrétisme magico-religieux et polémique confessionnelle.

La thèse que De Martino soutient et qu'il met à l'épreuve dans *Italie du Sud et magie* et ensuite dans *La terre du remords* est que les religions ne peuvent pas se

priver d'un noyau mythico-rituel qui les distinguent les unes des autres, d'un appareil d'actes extérieurs de parole ou de pratique qui les identifient qualitativement¹⁸⁴ : le poids de la vérité est allégé par la mise en acte périodique d'un dire-vrai ou d'un faire-vrai. Le système de symboles auquel on se remet gagne à travers le rite ou la liturgie, l'énonciation du mythe ou la profession de foi, une transparence qui en favorise la force d'attachement et qui, du point de vue collectif, est davantage transversale que la transparence rejointe par la tentative de compréhension rationnelle. Le recours à l'extériorité des paroles et des gestes se situe, d'après De Martino, en continuité avec le magicisme, dans la mesure où la religion se présente aux yeux de notre auteur comme un dispositif de protection constitué en vue de répondre aux mêmes exigences qui sont à la base de l'institut magique.

Par le canal des raccords et des nuances dont nous avons parlé, la magie lucanienne communique donc avec les thèmes fondamentaux du culte catholique, avec les sacramentaux et les sacrements et enfin même avec le sacrifice de la messe, à travers une continuité de moments qui, toujours virtuellement, marque une graduelle approche de ce cœur de la vie catholique où les nuances spécifiquement populaire ou même « méridionales » du catholicisme disparaissent en partie, s'atténuent et se subliment jusqu'à atteindre ce qui caractérise le catholicisme en tant que confession chrétienne particulière.¹⁸⁵

Dans la première partie de l'ouvrage sur la magie lucanienne, la documentation ethnologique témoigne d'une communication persistante entre les différentes phases de la logique « extra-canonique » et la « forme dominante de la vie religieuse ». Pratiques du magicisme et dogmatique catholique y sont indissociable : les chants et les conjurations mêlent sans aucune solution de continuité les thèmes principaux du dogme catholique aux pouvoirs salvifiques des rituels lucaniens. Au-delà des déclarations de condamnation, le catholicisme dans le Sud de l'Italie reste en dialogue étroit avec les pratiques magiques : la

¹⁸⁴ Les religions, aussi élevées soient-elles, si elle sont vraiment religions [...] renferment toujours un embryon mythico-rituel, une « extériorité », une « ostentation » publique, une technique magique en fait, aussi perfectionnée et sublimée soit-elle ». E. DE MARTINO, *Italie du sud et magie*, p. 145.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 144.

multiplication des rituels et des mythes finit par être limitée - et pour ainsi dire canonisée - par la légitimation ou par l'implication directe du clergé s'insérant ainsi entre les opérateurs magiques et les fidèles ou se substituant dans le cas de l'exorcisme à l'opérateur même. Les formations culturelles qui façonnent la temporalité des subalternes du Sud ont été moins extirpées que remodelées par la stratégie de l'Eglise catholique d'après le concile de Trente.

À ce propos, la position demartinienne a deux cibles précises. D'une part, il entend démolir le stéréotype d'un Sud très religieux mais divisé depuis la nuit des temps entre la foi des campagnes, superstitieuse et en définitive païenne, et la foi de Naples, dévote et rigoureuse, en conformité avec l'esprit de la chrétienté.¹⁸⁶ De l'autre, l'auteur déconstruit la polémique protestante à l'égard d'un catholicisme qui dévoilerait en Italie du Sud sa véritable nature de culte de l'extériorité ou pire de polythéisme (culte des saints) – polémique résumée dans sa version la plus acharnée et, pour cela, significative¹⁸⁷ dans le pamphlet de Theodor Trede contre lequel s'attaque l'analyse de De Martino.

Il s'agit de mettre de côté les jugements de valeur concernant le caractère de *résidu* propre à cette partie de la religiosité méridionale et s'attacher plutôt à la description du « comment » et du « pourquoi » :

Il existe dans une telle société un certain réseau de communications et de raccords allant du *bas* vers le *haut*, du subordonné vers la suprématie et l'unité et que cette analyse ne devra jamais perdre de vue une dynamique indiquant le monde moderne, même si elle comporte des moments de stagnation et de contradiction, des déviations et des rechutes.¹⁸⁸

Les éléments rituels les plus incongrus qui dérangent la raison moderne par

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 152.

¹⁸⁷ « Les écrivains protestants ont en général parlé, à propos de la vie religieuse du Midi, d'un paganisme de fait et d'une Eglise catholique qui serait *sic et simpliciter*, païenne elle aussi. L'ouvrage [de Trede] débute par la description du temple de Poséidon à Paestum, description couronnée par cette emphatique déclaration : « Le temple de de Paestum est devant nous tel un reste mort du Paganisme ; les pages qui suivent entendent en retrouver les restes vivants dans la vie humaine » Sous les yeux du lecteur s'étale en effet une sorte de musée vivant des horreurs de la vie religieuse du Sud, avec de longues digressions savantes destinées à prouver justement que rien n'a changé depuis le temps des faux dieux menteurs ». *Ibid.*, p. 151.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 152.

leur retard ne témoignent pas d'un combat entre univers religieux se faisant face l'un l'autre, mais plutôt d'un réseau multiple de coexistences dont la complexité doit être prise en compte par l'histoire.

Une telle perspective s'élargit par la suite et commence à assumer son exacte signification historiographique quand, de l'importance du mouvement magique dans le Sud, nous passons à une autre série de raccords et de formations intermédiaires au sein même de la haute culture laïque du Midi et que nous évaluons quelle fut la participation de la pensée méridionale à cette alternative entre magie et rationalité, enchantement et science, exorcisme et expérience, qui constitue un des thèmes fondamentaux ayant donné naissance à la civilisation moderne.¹⁸⁹

Avant de passer alors à la tractation de l'autre zone d'ombre relevée par *Italie du Sud et magie*, il nous faut préciser un dernier point. Angelini a parlé d'un De Martino anti-anti-catholique : avec cette expression il cible la spécificité de la posture de notre auteur en la remettant dans son contexte. Il ne s'agit pas pour notre auteur de hisser le drapeau blanc face à la campagne de revanche culturelle mise en acte par le Vatican dans la décennie 1948-1958, au contraire, mais De Martino ne veut pas non plus tomber dans le double piège du sectarisme anticlérical et de la polémique confessionnelle : deux positions dont les effets, au lieu de s'opposer, finissent en Italie par coïncider dans une sorte d'élitisme détaché de la réalité du vécu populaire.¹⁹⁰

Le questionnement politique de Gramsci est ici repris et prolongé, dans ses inquiétudes, par la sensibilité de l'historien des religions : est-ce que, suite à la mise en acte de l'œuvre de refondation culturelle qui attend l'Italie, l'intellectuel sera également capable de saisir la volonté de rachat qui anime le subalterne et de devenir son nouvel interlocuteur privilégié ?

b) Les lumières et l'ombre de la jettatura.

L'exploration du réseau complexe dans lequel un certain transcendantal de la vulnérabilité s'actualise historiquement entraîne le démantèlement d'une série de partages propre à l'analyse conceptuelle, comme à la recherche historique. C'est

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 154.

¹⁹⁰ P. ANGELINI, *Ernesto de Martino*, p. 111.

précisément cette œuvre de démantèlement que De Martino tâche de réaliser dans la dernière partie de l'ouvrage : il se propose notamment de tester la solidité de la ligne de démarcation qui, d'une part, sépare les termes du couple conceptuel forgé par Gramsci d'hégémon-subalterne et qui, de l'autre, définit la période *illuminista* comme telle. L'attention se concentre précisément sur un dispositif de protection fabriqué cette fois-ci par la haute culture de l'Italie méridionale.

Ce revers « hégémon » de la magie lucanienne - dont l'élaboration se situe spatialement dans tout le Règne de Naples, et, temporellement, au niveau du basculement de l'ordre symbolique des Lumières dans celui romantique - est nommé par notre auteur « l'idéologie de la *jettatura* » et qualifié, au travers d'une notion freudienne et gramscienne à la fois, de *formation de compromis*.

La figure du *jettatore* décrit une personne qui, en bonne ou mauvaise foi, introduit le désordre dans le monde naturel, moral ou social, en représentant « l'être qui, par un aveugle destin, fait toujours aller les choses de travers » : la raison des Lumières, consciemment planificatrice, se trouve ainsi confrontée à l'imprévu. De surcroît, dans le *jettatore*, elle reconnaît la personnification d'un échec qui l'affecte dans son action la plus spécifique, à savoir le calcul rationnel réalisé en vue de la prévision des événements.

Le *jettatore* apparaît en effet dans ces trois domaines, l'homme du désordre absolu et, en même temps, *l'homme de l'occulte et de l'inconscient qui, au siècle des lumières, nie toutes les lumières du siècle* en incitant à recourir aux amulettes et conjurations.¹⁹¹

De Martino argumente par la suite : même si l'attitude des *illuministi* napolitains est marquée « par une disposition psychologique mi-sérieuse, mi-badine, mi-scrupuleuse, mi-sceptique », la *jettatura* s'affirme à ce moment-là en tant que système de croyance ; de plus, un système de croyances fondamentalement incompatibles avec celles de la raison des Lumières.¹⁹²

¹⁹¹ E. DE MARTINO, *Italie du sud et magie*, p. 199.

¹⁹² *Ibid.*, p. 10.

En respectant les étapes du raisonnement que nous avons essayé de mettre en valeur dans le deuxième chapitre, la conséquence logique entraînée par ce constat est que, à Naples, la raison, qui commence à s'autoproclamer moderne, ne s'est pas encore constituée en tant que nouvelle structure de stabilisation des contenus intérieurs et extérieurs ayant une validité effective. Derrière le sourire et la comique ambiguïté à l'égard de la superstition, la raison, circonscrite géographiquement « entre la Mer et l'eau bénite », cache en réalité sa vulnérabilité, à savoir son propre caractère de processus inachevé et donc de formation culturelle hybride. La *jettatura* en tant que formation de compromis « entre l'ancien charme des sorciers, le charme de la magie naturelle et les thèmes du rationalisme du XVIII^e siècle » montre bien à quel degré l'illuminisme napolitain, en tant que formation épistémologique et historique, est encore sensible aux contenus stabilisés par le schéma magique et pas par celui de la modernité dont elle se revendique.

Le sourire ironique des *illuministi* témoigne d'un état d'esprit qui pourrait être résumé par la formule « je sais que ce n'est pas vrai, mais j'y crois » : cet état d'esprit trouve en effet sa raison d'être dans la définition même de la formation culturelle de compromis, à savoir d'un conditionnement culturel qui ne trouve pas son origine au niveau d'un état de crise déchirant, mais qui, pour cela, n'entraîne pas non plus une véritable forme de délivrance. Cette configuration étrange se détermine difficilement, nous dit De Martino, sous la forme de conditionnement collectif, ayant plutôt la tendance à se concrétiser au niveau individuel. La raison de cette remarque est à rechercher à un autre niveau de l'analyse. Tout se passe comme si la *jettatura* résultait, conformément au système demartinien, du dépassement d'un contenu déstabilisateur ; pourtant, dans ce cas de figure

particulier, le contenu qui déstabilise les *illuministi* manqués du Midi coïncide précisément avec un *autre* dispositif de protection, ici la superstition. Nous pouvons retrouver cette même configuration dans le cas, par exemple, d'une présence qui ressent un fort sens d'inactualité par rapport à sa contemporanéité et en souffre. Le dispositif de compromis est donc constamment traversé par une fêlure, en équilibre précaire entre deux mondes culturels, mais aussi perceptifs et éthiques. Cet équilibre détermine souvent la faiblesse du dispositif de compromis. En effet, face à un moment traumatique de l'existence, ce type de dispositif ne suffit plus à la présence, laquelle se trouve finalement contrainte de choisir entre un des deux modes de réintégration culturelle qui constituaient en partie le dispositif de compromis. À titre d'exemple, De Martino reprend la *Cicalata sul fascino, volgarmente detto jettatura*, texte écrit en 1787 par un professeur universitaire de droit privé, Nicola Valletta, et que De Martino considère comme l'ouvrage fondateur de « l'idéologie de la *jettatura* ». Croce avait donné en 1945 son interprétation du texte : il y voyait un chef d'œuvre baroque, notamment dans l'application du *topos* du *scherzo*, à savoir d'un genre littéraire dont Valletta aurait suivi de façon magistrale les règles, en faisant, tout au long du livre, simplement semblant de croire à la *jettatura*.¹⁹³ De Martino estime que l'interprétation de Croce est fautive. Il s'appuie alors sur un lieu textuel où le jeu de miroirs créé par l'ironie se brise : il s'agit précisément du moment où Valletta doit rendre compte d'un véritable événement traumatique, à savoir :

La mort de sa fille encore au maillot, causé par un *jettatore* ; on dirait alors que pour un moment le sombre enchantement médiéval vient reprendre ses pleins droits, rompant l'équilibre calculé du petit ouvrage.¹⁹⁴

En pointant du doigt le *jettatore*, l'*illuminista* dévoile toute l'influence que le magicisme possède encore sur ses catégories d'appréhension : si elles ne sont plus

¹⁹³ B. CROCE, *Letteratura del settecento*, Laterza, Bari 1949.

¹⁹⁴ E. DE MARTINO, *Italie du sud et magie*, p. 179.

utilisées pour appréhender la totalité des contenus, elles redeviennent fonctionnelles afin de maîtriser le vécu le plus déstabilisant.

Au moment du basculement dans la période romantique, enfin, la fêlure traversant la *jettatura* se fragmentera : l'ironie ne parviendra plus à recouvrir le caractère tragique du destin adverse incarné par le *jettatore*.

c) Les récits anhistoriques, entre épique et dramatique : l'amplification du bruit du sous-sol.

La monotone répétition de l'idéologie de la force magique, de l'envoutement, de la possession, de l'exorcisme, des exemples mythiques de la résolution du négatif dans l'histoire et du pouvoir résolutif afférant de la cérémonie en tant que telle, semble, en un certain sens, scandaleuse pour une pensée « historiquement » orientée.¹⁹⁵

Lorsque le chercheur fouille dans les profondeurs du conditionnement culturel jusqu'à saisir au travers de la documentation la plus variée la dramatique qui y préside, des nouvelles perspectives s'ouvrent à la discipline de l'historien qui peut ainsi rendre compte rationnellement des scandales de la rationalité historique, des phénomènes jugés, après coup, de façon inappropriée, comme an-historiques ou faisant partie d'une « non-histoire ». Ce caractère partiel des analyses historiques résulte en effet d'une attitude qui, encore une fois chez De Martino, s'explique à l'intérieur du cadre théorique dessiné par la structure d'un dispositif de protection.

La raison de cette apparente anhistoricité est à rechercher avant tout dans le fait que par exemple, force magique, fascination et possession, ensorcellement et exorcisme, plongent leur racines dans le risque sous-tendu par la vie culturelle et qui concerne la possibilité même de s'insérer dans un contexte d'histoire humaine.¹⁹⁶

D'après De Martino, l'histoire est un dispositif de protection construit pour être sélectif. La discipline qui en résulte saisit uniquement un certain type d'événement et de narration : l'histoire est ainsi rendue apte à ne rendre compte que des victoires de la présence humaine dans le monde, de ses dépassements bien réussis, afin précisément de fermer les yeux face à la vulnérabilité des récits de crise et de rupture. Le récit collectif de l'historien se présente aux yeux de De Martino

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 132.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 133.

comme une sorte d'*épique*, vidée volontairement de toute dimension de profondeur dramatique, dans la mesure où l'objet du récit ne peut commencer à apparaître qu'au moment où le combat entretenu contre un contenu traumatique a été gagné et dépassé dans le conditionnement culturel.

C'est alors en ce sens que la « conscience historique » ayant construit ce dispositif de protection doit être élargie ; de sorte que le vécu qui a été repoussé vers les marges puisse être finalement saisi et englobé. Cet élargissement disciplinaire commence, maintenant que nous sommes arrivés vers la fin de notre parcours, à prendre, lui-même, la forme de la délivrance libératoire.

C'est dans la libération de la peur du risque provoqué par les narrations anhistoriques ou les concepts paradoxaux – par exemple celui d'une entité subjective précatégorielle - que se concrétise l'entreprise demartinienne, en laissant derrière elle un héritage qui nous semble riche de prolongements possibles. Cet effort entraîne comme effet de retour le couplage du récit historique et de l'ethnologie de la rencontre, c'est-à-dire de la narration des différentes rencontres déstabilisant la raison, à laquelle toute la production de notre auteur fait allusion. Ce couplage a été défini¹⁹⁷ comme une *anthropologie de l'histoire* : dans cette nouvelle discipline, l'épique historique acquiert la profondeur du drame vécu et ce dernier retrouve le lieu de sa possible résolution. Drame et épique, voici les deux termes qui vont marquer, à la fois, le contenu et le style d'écriture de De Martino. Ces deux dimensions lui permettent, d'une part, de démontrer de quelle façon la voix et la pratique des subalternes peuvent émerger d'une manière différente que la trace douloureuse du discours hégémonique et, de l'autre, de détecter les fragilités intrinsèques à la formation culturelle des dominants.

C'est ainsi que De Martino parvient, de notre point de vue, à réaliser son

¹⁹⁷ D. FABRE, *Ernesto De Martino, La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire*, p. 147-162.

propos ethico-politique suivant lequel l'intellectuel doit parvenir à rejoindre le subalterne, afin de « vivre ensemble dans la même histoire »¹⁹⁸ : il ouvre, pour ses lecteurs comme pour lui-même, un nouvel accès conceptuel dans le but de saisir la logique qui anime le vécu des repoussés de l'histoire. En repérant la logique qui se tisse au dessous de toutes ces histoires, De Martino élève le drame à l'épique, à savoir à l'histoire, et répond à la requête des exclus :

Ils veulent que cette quête de soi qui est la leur dans ce monde de ténèbres, se tenant les mains et s'appelant « mon frère, mon frère », se constitue en image ayant la même valeur historique que les fresques de la chapelle Sixtine ou la coupole de Michel-Ange. Mais ils veulent aussi que l'écho de leurs efforts pour s'émanciper parvienne au monde, et du fond de leurs cavernes, déformés dans leurs corps usés par l'humidité, les ténèbres, la faim, couverts de boue et d'excréments, ils jettent au visage de ceux qui, iniquement, les tiennent enchaînés le vers de défi : nous sommes la jeunesse du monde.¹⁹⁹

L'objectif théorique du grand chantier à ciel ouvert que De Martino a laissé à sa postérité, *La fin du monde*, repose sur la prise de conscience que cette nouvelle ouverture a déjà été creusée : la trilogie méridionale achevée, l'ethnologue porteur d'une culture dominante serait parvenu à se frayer un chemin dans l'histoire des subalternes et parallèlement à remettre en question les limites de l'histoire elle-même. Une nouvelle perspective a donc été inaugurée. Nous savons ce qu'exigent de tels événements : une sorte de mise en garde par rapport à nous-mêmes, à tout automatisme et à toute précipitation. Pourtant, dans l'ouvrage posthume, il s'agira de traiter cet accès, plutôt, comme un acquis préalable doté d'une solidité qui n'est propre qu'aux nouveaux points de départ. La typologie de la documentation rassemblée le montre : d'une part, l'histoire ne fournit plus des matériaux sélectionnés par une conscience dominante et épouvantée par les récits minoritaires, de l'autre, la philosophie englobe dans son processus de création

¹⁹⁸ E. DE MARTINO, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*.

¹⁹⁹ « Essi vogliono che quel loro cercarsi in questo mondo di tenebre tenendosi le mani e chiamandosi « frate, frate », si costituisca in immagine altrettanto storica come gli affreschi della cappella Sistina o la cupola di Michelangelo. Ma essi vogliono anche che giunga al mondo la eco dei loro sforzi per emanciparsi, e dal fondo delle loro spelonche, deformi nei corpi logorati dall'umido, dalle tenebre, dalla fame, coperti di fango e di sterco, essi gettano sul viso di coloro che iniquamente li tengono in catene il verso di sfida : noi siamo la giovinezza del mondo ». E. DE MARTINO, *Furore, simbolo, valore*, p. 127.

conceptuelle le témoignage fourni par les fonctionnements aberrants de la raison.

Son travail propédeutique de démantèlement, ou encore de position de nouveaux partages, abandonné, l'ethnologie de la rencontre est prête alors à mettre les formations culturelles en contact direct avec les récits psychopathologiques et la modernité à l'épreuve des narrations post-coloniales. Sans aplatir les différences qui les distinguent, l'enquête sur les apocalypses culturelles juxtapose alors symptôme et rituel, temporalités de l'archaïque comme du moderne, vécu des dominants et des subalternes. Il ne s'agit pas d'une confrontation aléatoire, mais plutôt *systématique*, dans la mesure où elle est animée par une exigence qui fait chez De Martino programme : celle de retracer la structure de la temporalité, la durée mise en place par une collectivité donnée, sans jamais la faire valoir comme seule logique pour l'histoire. Dans cette dernière partie, nous nous proposons alors de donner au lecteur un bref aperçu de la polyphonie de « logiques pour l'histoire » dont l'analyse demartinienne mise à l'épreuve de la perspective de la fin nous rend compte.

III.2. Objectiver la fin de toute synthèse : les apocalypses culturelles.

La grande enquête sur les apocalypses culturelles engage le chercheur dans le traitement d'un matériel immense que De Martino n'a pas eu le temps d'organiser à l'intérieur d'une structure unitaire et cohérente.²⁰⁰ L'auteur nous a pourtant laissé des indications assez précises quant aux enjeux, à la direction et à l'objectif de ce

²⁰⁰ C'est la forme, pour ainsi dire, informe du « livre à venir » demartinien qui a déterminé, chez Charuty, Fabre et Massenzio, le souci d'une mise en valeur de la structure organique de l'ouvrage, au travers notamment de la sélection des textes, du retour aux archives et du choix de la division plus nette en chapitres. « À coup sûr, n'était pas souhaitable la traduction intégrale de strates d'écriture où le souci de l'exhaustivité faisait disparaître l'architecture d'ensemble et où la typologie adoptée entre fragments parvenus à l'état d'achèvement et notes de lecture ne rendait pas vraiment compte des cheminements logiques qui sous-tendaient la construction de chaque « apocalypse » à partir de l'élargissement progressif du projet. [...] Nous avons donc simultanément pris le risque de faire un choix dans les écrits édités et de retourner aux archives ». E. DE MARTINO, *La fin du monde*, p. 26.

travail. À commencer par une importante précision terminologique autour de la notion centrale d'apocalypse : le sens proprement théologique du terme n'y est pas mobilisé. Autrement dit, De Martino ne se propose pas de travailler sur un corpus défini par les différentes révélations (*apocalypsis* en grec ancien signifie précisément l'action de dévoiler, de révéler un contenu caché) concernant la fin et transmises, en premier lieu, par les textes sacrés. Il s'agit plutôt d'entendre avec le mot d'apocalypse un phénomène, historique ou imaginaire, de retournement, dont le passage définit la fin d'un monde et le début d'un autre.²⁰¹

Par apocalypse culturelle, au sens plus général du terme, il faut entendre toutes les manifestations, dans une culture et une situation historique données, d'une possible fin [dans la suite du texte : perte ou destruction] du monde présent, quelles qu'en soient les modes de représentation et l'expérience qu'elles suscitent. Ainsi compris, ce thème n'est pas nécessairement lié à la définition traditionnelle de la vie religieuse ; il peut surgir dans le domaine profane des arts, de la littérature, de la philosophie, des mœurs, comme l'atteste le caractère protéiforme de l'apocalypse moderne et contemporaine dans la société bourgeoise en crise. Il n'affirme pas nécessairement la fin mondaine de l'existence humaine, mais peut assumer le caractère, social et politique, de la fin d'un monde historique et de l'avènement d'un monde meilleur, comme c'est le cas dans l'apocalypse marxiste. Il n'est pas nécessairement explicité dans la conscience des acteurs historiques qui en sont affectés, mais peut se manifester, de manière plus ou moins implicite, dans leur humeur (*Stimmung*), l'orientation et la tonalité affective de leurs pensées. Enfin, ce thème ne se réfère pas nécessairement à des mouvements collectifs, aux orientations générales d'une époque ou d'une société donnée, mais peut marquer la manière dont un seul acteur historique, dans un contexte déterminé, introduit ou renouvelle une certaine sensibilité culturelle au motif de la fin.²⁰²

Comme nous le trouvons explicité dans la suite du texte, l'ethnologue entend juxtaposer quatre typologies de documentation différentes : le document apocalyptique de l'Occident contemporain, comme expression directe de la société bourgeoise en crise, le modèle apocalyptique élaboré par la tradition judéo-chrétienne, les études liées aux mythes de destruction et régénération et, enfin,

²⁰¹ Par exemple, De Martino ne nomme jamais l'*Apocalypse* de Jean. Il semble pourtant prendre en considération les définitions de l'apocalypse données par certains spécialistes d'histoire des religions. Il reprend notamment celle de Alfred Bertholet : « Apocalypses : visions concernant les temps futurs lesquelles, fixées par une littérature très riches et élaborées dans des temps de grande souffrance, avaient pour but de insuffler l'espérance dans des temps meilleurs ». A. BERTHOLET, *Wörterbuch des Religionen*, Kroner, Stuttgart, 1985 (réédition). Comme le souligne Angelini, au-delà des références textuelles, De Martino cherche au fond une définition de l'apocalypse qui, par son ampleur, se laisse comprendre à l'intérieur de sa théorie de la crise de la présence. Cf. P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, p. 124.

²⁰² E. DE MARTINO, *La fin du monde*, p. 423. Il s'agit notamment du premier annexe à l'édition française où l'on trouve notamment la traduction de l'article paru en 1964, dans la revue *Nuovi Argomenti*, sous le titre de « Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologica » (*Nuovi Argomenti*, n° 69-71, p. 105-141). Vue sa datation tardive, cet article est considéré comme la version la plus fiable du plan sous-tendu par De Martino à l'ouvrage.

l'enquête ethnologique relative aux mouvements religieux à caractère prophétique et millénariste dans les civilisations soumises à l'affrontement avec la domination - politique et culturelle - occidentale.²⁰³

De Martino concentre alors ses efforts dans l'identification des formations culturelles qui se chargent de traiter le contenu traumatique de la fin d'un monde actuel, et de le convertir dans la création d'une nouveauté.

La perspective de l'effondrement de la totalité des contenus perçus (à savoir du monde) réémerge alors pour hanter l'individu et la collectivité comme une reconfiguration nouvelle du cadre de la crise de la présence, reconfiguration où la représentation de la finitude humaine s'impose avec une évidence exceptionnelle. Pourtant, l'attitude guidant l'analyse des apocalypses culturelles ne trouve de réduction adéquate dans la seule inclination existentialiste. En effet, la finitude humaine est saisie par les descriptions cliniques, phénoménologiques ou ethnologiques, toujours dans le point précis où la puissance éthique prend le relais de la vulnérabilité la plus extrême. C'est ainsi que, chez De Martino, si le sentiment d'écroulement signalé par une collectivité ou un individu est le premier des symptômes du mauvais fonctionnement du dispositif temporel se chargeant de la synthèse d'un monde, d'autre part, le traitement rituel ou idéologique de ce symptôme coïncide avec la mise en place d'un dispositif synthétique nouveau. Ce dernier acquiert précisément le statut d'apocalypse culturelle. Néanmoins, cette nouveauté, jaillissant directement de la perspective de l'effondrement, peut aussi ne pas voir le jour, dans le cas où notamment les individus impliqués dans le phénomène apocalyptique se démontrent incapables de donner lieu à une formation collectivement signifiante : ils vivent alors le rétrécissement progressif

²⁰³ *Ibid.*, pp. 424-425.

de l'horizon mondain, jusqu'à la perte du monde et, par conséquent,²⁰⁴ de leur présence. Il y a en effet un cinquième type de document pris en compte par De Martino : c'est le cas de figure auquel l'auteur assigne le statut d'« apocalypse psychopathologique » et qui représente précisément le risque que les apocalypses culturelles sont censées combattre.

Ce type de documentation :

Acquiert une valeur heuristique décisive en ce qu'il témoigne d'un risque, partagé par tous les humains, de crise radicale auquel toutes les apocalypses culturelles, quelles que soient leurs orientations, s'efforcent d'opposer des formes médiatisées, plus ou moins efficaces de réintégration dans un projet communautaire « d'être-au-monde » [...] Dans une perspective d'histoire culturelle et d'anthropologie, il s'agit, au contraire, d'établir des critères spécifiques pour distinguer les apocalypses culturellement efficaces de celles psychopathologiques, ou plus exactement pour évaluer les ressources dont disposent concrètement les formations culturelles pour inverser, de manière dialectique, le risque psychopathologique en réintégration médiatisée. L'historien de la culture ne peut pas se limiter à la constatation d'une *évidence* : par exemple que le thème apocalyptique du proto-christianisme n'est comparable à aucun délire psychopathologique de fin du monde, qu'il soit dysphorique ou euphorique. C'est précisément cette *évidence* qui constitue pour²⁰⁵

En effet, si « la fin d'un monde donné peut être traitée sous deux angles différents et distincts l'un de l'autre : comme « représentation *culturelle historiquement déterminée* et comme *risque anthropologique permanent* »²⁰⁶, alors l'ensemble de la documentation traitant les apocalypses culturelles finit par s'opposer en bloc aux faits cliniques enregistrés par les cadres nosographiques, de la même manière que la réintégration où la crise trouve sa résolution s'oppose au risque qui l'a provoquée.

a) *Puissance synthétique.*

C'est de cette opposition qu'il nous faut rendre compte, autrement dit, de la spécificité de la formation culturelle qui s'engendre par le contact avec le contenu apocalyptique. Le dispositif de protection désigné sous le nom d'apocalypse culturelle se caractérise notamment par l'établissement d'une forme spécifique de

²⁰⁴ Nous renvoyons éventuellement le lecteur au deuxième chapitre et notamment au lieu du passage conceptuel entre II.1 et II.2.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 426-427.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 108.

synthèse de la réalité, d'un nouveau mode temporel d'appréhension de l'extérieur et, parallèlement, d'individuation de la présence : l'histoire est donc habitée par de nombreuses temporalités, produites par des systèmes de protection déterminés, à leur tour, par des risques précis. Ces temporalités peuvent rentrer en concurrence, se substituer ou s'alterner dans la chronologie ; ou au contraire, elles peuvent tout simplement s'ignorer ou se reconnaître, choisissant la voie d'une coexistence pacifique. Dans le cas apocalyptique, la présence a affaire avec l'effondrement du monde : l'effort de temporalisation se manifestera alors avec d'autant plus d'évidence que le contenu est exceptionnellement traumatique.

b) Analyse contrastive.

Les différents modes de synthèse temporelle ne peuvent pourtant être saisis que dans leur interdépendance : d'après De Martino, la nécessité s'impose alors de les cerner dans leur jeu de renvois et d'oppositions. L'analyse contrastive nous ouvre à cet égard de multiples parcours – qui, potentiellement, prolifèrent, à cause de l'état inachevé du chantier de *La fin du monde*. Nous nous proposons d'en isoler et d'en traverser deux : nous avons choisi le premier, pour la netteté avec laquelle l'implication, à la fois, du matériel psychopathologique et de l'analyse contrastive trouve dans la démarche argumentative sa justification ; le second, pour le témoignage direct qu'il représente à l'égard de la contemporanéité de De Martino et du sens de son entreprise.

III.2.1. Entre symptôme, rituel et idéologie : la polyphonie des apocalypses.

À partir d'un « usage heuristique » de la documentation psychopathologique, De Martino se propose de rebrousser le chemin qui va de la constitution des instituts religieux de renouvellement jusqu'à leur effondrement, notamment ceux liés à la festivité, dont la fonction était d'accueillir périodiquement le risque de la

fin du monde et de la transférer, à travers le repli rituel, au niveau métahistorique. C'est à partir de la description d'un des ces rituels festifs, le *mundus patet* de la religion romaine antique, que la focale se détache de la description clinique et se déplace sur la résolution culturelle de la fin en tant que création d'une nouvelle temporalité ; pour se restreindre ensuite sur le phénomène de substitution d'une temporalité avec une autre, notamment dans le passage à la tractation de l'apocalypse chrétienne et de sa spécificité.

Le cas clinique d'ouverture, relaté en 1950 par Alfred Storch et Caspar Kulenkampff²⁰⁷, concerne un paysan de Berne affecté par la syndrome du *Weltuntergangserlebnis* ou délire de fin du monde, pathologie ayant pour thème « une dégradation menaçante du monde, un déséquilibre radical de l'ordre cosmique et des rapports communautaires [...] où l'on sent planer de manière muette et inexprimable une menace décisive et totale ».²⁰⁸ Étant convaincu d'être responsable de la destruction en vol d'un avion militaire, le jeune est interné en 1947. Le travail des psychiatres ne parvient pas à soigner le malade ; toutefois, il exhume le récit refoulé d'une véritable fresque apocalyptique : une cosmogonie à l'envers dont le malade se sent à la fois victime et coupable.

Or, en bonne santé, la vie de ce jeune paysan tourne autour de la nature et du travail agricole : le champ spatio-temporel est, par conséquent, défini par le rythme saisonnier régulant tout événement et par les espaces quotidiens habités depuis l'enfance. Quant à la définition de cet espace familial, deux éléments se dégagent : un élément de frontière, le seuil entre humain et naturel constitué par la porte de la ferme et le cœur pulsant animant tout espace émotif, le noyau du

²⁰⁷ Les psychiatres qui intéressent De Martino font tous partie du courant de la *Daseinanalyse*, inauguré par Ludwig Binswanger : notamment, la documentation de Storch avait déjà été très utile à De Martino pendant la rédaction du *Monde magique*.

²⁰⁸ E. DE MARTINO, *La fin du monde*, p. 85.

monde, représenté par le grand chêne situé au centre des champs. Trois faits capitaux font basculer les coordonnées spatio-temporelles de la présence et l'entraînent dans sa crise : le changement de la forme et de la couleur de la porte empêche la réflexion des rayons du soleil dans la ferme ; le déracinement de quelques arbustes par le jeune homme marque le péché d'une activité qui, au lieu de se dérouler en harmonie avec la nature, lui oppose un travail destructeur ; enfin, le déracinement du grand chêne laisse un énorme trou béant au milieu des champs. C'est ainsi qu'une réaction émotive en chaîne se déclenche : l'écroulement de l'ordre familial du monde provoque l'effondrement de son habitabilité pour la présence malade et pour toute la collectivité et, en dernier ressort, l'apocalypse pathologique. Du point de vue du malade, le soleil, ne rencontrant plus dans sa trajectoire diurne la vieille porte, altère sa course régulière et le déroulement des activités quotidiennes. Ensuite, la nature toute entière se venge de « la mort » des arbustes et du chêne : elle se retourne contre l'homme, se métamorphosant en un milieu inapte au travail humain. L'air devient irrespirable, les montagnes autour des champs s'aplatissent et la terre s'effondre, les eaux se révoltent : le sol, enfin, resté orphelin du chêne, devient le point d'émergence d'un inquiétant sous-sol qui se manifeste par l'écoulement d'eaux corrosives creusant un abîme de plus en plus vaste. Cet abîme engloutit dans un premier moment les maisons : ensuite, la majorité des gens sombre dans la cavité souterraine et ceux qui survivent s'en prennent violemment au malade, tenu pour responsable de la catastrophe. Ce dernier, interrogé par les psychiatres à propos du terme récurrent dans son témoignage d'*Untergang* [effondrement], le définit comme suit :

« Quand les hommes ne sont plus à leur place. Pas seulement les hommes. Les arbres et les maisons ne sont plus à leur place. Un changement s'est produit. Les hommes (je fais allusion à ceux qui sont égarés dans la cavité souterraine) n'ont plus leurs affaires près d'eux, et ils les

cherchent ; ils ne parlent que de moi, ils veulent récupérer leurs affaires et leur patrie. Mais on ne peut plus reconstituer le beau monde avec précision. Le monde d'avant n'existe plus, le beau monde ordonné. Les gens ne sont plus à leur place, ni les choses, ni les maisons, ni les rues. Le globe terrestre a rapetissé. Il n'y a plus de montagnes. Les hommes ne savent plus où passent les frontières. Le monde s'est aplati. Les hommes ne sont plus dans leur environnement habituel, dans un monde familier (*die Menschen sind nicht mehr zu Hause*). Moi non plus je ne suis pas à ma place, là où on se sent chez soi (*wo man zu Hause ist*) »²⁰⁹

Vue à travers les yeux du malade, la collectivité est tout à fait impuissante face au chaos qui se manifeste dans le déplacement, dans le déracinement de la « bonne place » occupée par chacun ou chaque chose dans le *cosmos*. Ce récit pathologique particulier est porteur, pour ainsi dire, d'une vérité qui le recouvre et qui l'excède : en effet, comme nous l'avons affirmé auparavant, la considération psychopathologique de l'impuissance collective est au centre de la pensée de De Martino. Suivant notre ethnologue, nous pourrions tout aussi bien proposer une nouvelle définition de « psychopathologique » comme ce caractère propre à un individu ou à une collectivité qui ressent la vie, ou se sent vivre, dans un état de stérilité symbolique et qui se replie dans le désespoir comme seul symptôme d'un dépassement impossible du risque incombant.

Mais ce qui attire le plus l'attention de notre auteur est la dimension culturelle du cadre de déroulement de la dramatique psychopathologique, à savoir la correspondance avec des éléments propres à certains dispositifs culturels de protection, liés notamment au monde agricole : De Martino traite ici le cas clinique comme un véritable document ethnologique dont se dégagent des thèmes mythologiques de grand relief, dont notamment le thème de l'arbre cosmique, à la fois centre vital et accès à l'au-delà, et le thème du déluge. D'après notre auteur, ces deux *topos* fournissent au malade le cadre formel où insérer son matériel délirant.²¹⁰ La double valeur symbolique du déluge, d'eau qui détruit et qui purifie,

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 86.

²¹⁰ Cette description nous rappelle à plusieurs égards les thèses de Carl Gustav Jung, à propos de l'« inconscient collectif » qui resterait actif et fonctionnant chez le malade, malgré la distorsion traumatique subi par son « conscient ». C. G. JUNG, *Metamorphoses de l'âme et ses symboles. Analyses des prodromes d'une schizophrénie*, Georg, Paris 1993. Cf. Aussi C. G. JUNG,

n'est réduite par le malade qu'à la première des ses deux acceptions : l'eau est corrosive, détruit les maisons, c'est-à-dire toute forme de refuge et aussi de quotidienneté²¹¹, et rend les champs improductifs. Provoquant la stérilité des champs, l'ouverture de l'abîme marque un moment de non retour pour le monde du malade dont toutes les formes de rachat se trouvent écartées. En particulier, le thème de l'arbre et de l'eau font le lien entre l'apocalypse du paysan de Berne et les formations culturelles qui, contrairement à la formation psychopathologique, parviennent à réabsorber le chaos de la fin du monde dans la pratique rituelle.²¹²

C'est à partir de l'élément central dans la description du délire, à savoir le trou vide créé par le déracinement du vieux chêne, que De Martino fait le lien avec un spectaculaire rituel en vigueur dans la latinité : le *mundus patet* [littéralement, le monde qui s'ouvre]. Le terme *mundus* indique en effet une fosse circulaire creusée au milieu de la ville de Rome, à trois reprises durant le cours de l'année romaine.²¹³ Le découverture du sous-sol symbolise l'ouverture des portes des enfers, ou encore l'émergence du *chaos* dans le *cosmos* : une émergence épouvantable, mais d'autant plus maîtrisable qu'elle est provoquée par la

L'homme et ses symboles, Robert Laffont, Paris 1964. Et C. G. JUNG, *Aspects du drame contemporain*, Georg, Paris 1948. Nous signalons au lecteur que De Martino avait traduit et édité l'œuvre de Jung, en la rendant finalement accessible au public italien. Dans tout autre contexte, les recherches de l'ethnologue nous semblent confirmer la thèse de *L'Anti-Ce'dipe* de Deleuze et Guattari, selon laquelle : « Le contenu des délires n'est pas familier mais historico-mondial ». G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Ce'dipe*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972.

²¹¹ Ces *topos* sont à leur tour repris par la description apocalyptique faite par le beau film de Lars Von Trier *Melancholia*.

²¹² Deux ouvrages très intéressants qui avaient largement influencé De Martino sont V. LANTERNARI, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Il Saggiatore, Milano 1959. Et A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Ateneo. Roma 1955.

²¹³ « Le nom qui s'applique au *mundus* provient du monde qui est au-dessus de nous : en effet comme j'ai pu l'apprendre de ceux qui y sont entrés, la forme du *mundus* est semblable à celle de l'autre *mundus*. Nos ancêtres ont décidé que sa partie inférieure devait rester fermée en permanence, comme si elle était consacrée aux Dieux Mânes, à l'exception des jours indiqués ci-dessus. Ils considéraient ces journées comme marquées d'une crainte religieuse parce qu'à ce moment-là, les secrets de la religion des Dieux Mânes, qui étaient occultés et cachés, étaient pour ainsi dire amenés en pleine lumière et placés devant les yeux, si bien qu'ils ne voulaient rien faire dans la gestion des affaires publiques pendant ce temps-là ». Festus cité dans E. DE MARTINO, *La fin du monde*, , p. 102.

collectivité, laquelle creuse elle-même l'accès à l'écroulement de la dimension mondaine et lui impose, dans l'actualité, ses conditions et ses limites, à partir desquelles le périmètre de la ville même se définit.²¹⁴ De cette manière Rome expérimente, à la fois, sa fin et sa régénération et, à condition d'arrêter toute activité publique, elle efface du calendrier l'ombre des jours néfastes. C'est au travers de cette institution festive notamment, que l'empire articule et au fur et à mesure renforce sa conception circulaire de la temporalité : le dispositif de protection trouve son noyau symbolique dans un mythe où la fin est conçue comme une régression du *cosmos* ordonné au *chaos* foisonnant. Ce retour à l'indistinction est mis en scène par un rituel dont la répétition rythme la vie des individus faisant partie de la collectivité, de telle manière que, dans la fête, un cycle d'existence socialement partagé trouve son interruption et sa conclusion, permettant à un nouveau cycle de s'entamer.

Ce qu'il est important de comprendre est que chez De Martino, à la différence, par exemple, de chez Mircea Eliade²¹⁵, la circularité des temps ne possède pas en soi l'acception positive d'un retour à la condition paradisiaque, du repli salvifique dans la dimension du sacré. Le cercle témoigne au contraire d'un risque double : d'une part, le danger extrême du « passé qui ne passe pas », d'un événement dans

²¹⁴ « On creusa vers l'endroit qu'on appelle aujourd'hui le Comice une fosse circulaire où l'on déposa les prémices de tout ce dont l'usage est légitimé par la loi ou rendu nécessaire par la nature. À la fin, chacun y jeta une poignée de terre apportée du pays d'où il était venu et on mêla le tout ensemble. Ils donnent à cette fosse le nom de *mundus*, le même qu'à l'Olympe. Puis on lui traça autour de ce centre l'enceinte de la ville, en lui donnant la forme du cercle ». Plutarque décrit ainsi les conditions du rituel du *Mundus* dans la vie de Romulus. *Ibidem*.

²¹⁵ Les thèmes éliadiens (cf. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949.) de l'éternel retour et de l'opposition entre conception circulaire et linéaire du temps était au centre du débat des historiens des religions pendant les années 1960. En commentant « Eliade, *Mythes*, p. 37 et suiv. (*Le mythe du bon sauvage*). L'inspiration au paradis. La nostalgie de la condition énéidique [...] Dans l'aventure mythique, la présence au monde s'affirme comme un devoir transcendant mais cette tâche, aussi transcendante soit-elle, invite à une relation, ouvre un chemin de réappropriation, de reconnaissance et de redécouverte de soi. Les aventures mythiques des dieux parlent des dieux et des hommes, mais nous, nous pouvons y lire l'histoire dramatique des hommes qui se perdent, se cherchent et se retrouvent ». *Ibid.*, p. 121.

lequel la conscience collective pourrait se polariser, en affaiblissant sa puissance éthique de création et la réintégration conséquente des produits méta-historiques ; de l'autre, d'un cas de figure où le dispositif mythico-rituel, au lieu de constituer des nouvelles conditions d'action pour l'histoire, se propose tout simplement comme une dimension alternative à la *vita activa*.²¹⁶ Lorsque précisément une temporalité ne parvient plus à fonctionner, en tant que temps pour l'objectivation et pour l'action, elle se retrouve à pouvoir être concurrencée par une autre temporalité méta-historique, prête à s'actualiser. Dans cette perspective, s'insère notamment la considération des matériaux proto-chrétiens et du travail fait sur la temporalité par le premier christianisme.

L'*eschaton* chrétien propose une temporalité de la rupture et un modèle de rachat impossible à répéter, celui du Christ, à partir duquel la répétition cyclique de la fin ne semble plus pouvoir être opérative et le cycle de la temporalité se déploie en une ligne. Le mythe, en tant que récit religieux, de la fin des temps et de la parousie, à savoir du retour de Jesus Christ, se rapproche vertigineusement de l'histoire, jusqu'à coïncider avec elle. D'autre part, s'il est vrai que ce dispositif peut ainsi se réjouir d'une efficacité remarquable sur l'actualité, comment la perspective d'une fin définitive peut-elle échapper à la qualification d'apocalypse psychopathologique, au simple statut de délire ? La mort du Christ est en effet l'événement d'une rupture capitale de l'histoire. Toutefois, la perspective imminente de son retour, annoncée dans les Évangiles, met le christianisme primitif en contact avec un contenu apocalyptique déstabilisant parce que désiré, se manifestant dans le sentiment d'une impatience spasmodique.

²¹⁶ C'est pour cela que notre auteur ne prend pas en compte les mythes du retour aux origines, mais choisit de thématiser la conception circulaire du temps à partir de la question des apocalypses culturelles – et la question des apocalypses culturelles à partir de la conception circulaire.

Cette configuration, d'après De Martino, est proche du délire qu'il avait thématiqué dans *Mort et lamentation rituelle* et qui peut faire suite à la mort d'un proche : ce christianisme ne se distinguerait alors pas d'un phénomène de deuil collectif. Pour se constituer à la fois en tant que religion et apocalypse culturelle, un élément chronologiquement postérieur doit être pris en compte : c'est dans l'exclusion de l'idée de la proximité au Royaume, au profit d'un report indéfini de la fin des temps et de la seconde parousie, que le temps liturgique se fonde et que, avec lui, le dispositif de protection chrétien s'établit à part entière. L'alternance entre parution et disparition prêchée et vécue par la figure historique du Christ modèle le rituel et la dogmatique du croyant et de la future Église. Notamment, le drame mythique qui narre la passion, la mort et la Résurrection de dieu trouve dans la liturgie pascale le moteur et la garantie de sa répétition infinie.²¹⁷ Le temps liturgique entraîne deux conséquences fondamentales : le façonnement du vécu du croyant et la constitution d'une « civilisation chrétienne » qui, à l'aube du fait historique de la passion, aurait été inconcevable. Le christianisme devient enfin coextensif à la chrétienté – société chrétienne. L'histoire actualisée, toute entière, dévoile son commencement et détermine *a priori* son terme final, en même temps, chaque année historique est complètement déshistorifiée par la *semaine exemplaire* de Pâques, « point de réduction de tous les jours de l'année ».²¹⁸ Par le biais de la liturgie, la perspective de la fin, au lieu de s'éloigner irréparablement, se plaque sur le vécu mondain : dans cet effort accompli de conjonction entre

²¹⁷ « La répétition, dans ce nouvel horizon, ne concerne plus les origines (la fondation originelle), mais l'événement central lui-même : le temps naturel et mondain, les années astronomiques, sont entièrement réabsorbées dans la même année liturgique, et l'année liturgique, qui se répète chaque année, répète à son tour le temps de l'événement central qui culmine dans la Pâques de résurrection [...] comme dans une caverne dominée par l'écho, le Christ y est répété à l'infini, même si le son possède différents degrés de hauteur ». *Ibid.*, p. 221.

²¹⁸ « Chaque mois, chaque jour, chaque heure, chaque instant possède – toujours en tant que limite idéale – sa signification répétitive, sa possibilité calendaire d'être résorbé et sanctifié en faisant écho au centre ». *Ibidem*. Cf. aussi, E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, dans *Fondamenti di una teoria del sacro*, le paragraphe *La destorificazione dell'anno storico nell'anno liturgico* [La déshistorification de l'année historique dans l'année liturgique], p. 129.

temps linéaire et temps *in fieri*, De Martino identifie la grandeur de l'apocalypse culturelle chrétienne.

La liturgie se présente donc aux yeux de De Martino comme le fondement de l'édifice de la chrétienté : ce même édifice dont, immergé dans sa contemporanéité, notre auteur entend déjà le frémissement des premiers tremblements. À ce dernier propos, De Martino s'attache à deux théologiens protestants, Oscar Cullmann et Rudolf Bultmann, dont les ouvrages remettent en question le rapport entre eschatologie et actualité : ils reconnaissent dans le moment actuel du choix humain le moment eschatologique même, relégué erronément, par l'emballage rituel, dans un passé ou dans un futur lointains. Pourtant, si on suit le fil du raisonnement des deux auteurs, l'implication de la religion chrétienne se montre insuffisante du point de vue du croyant et superflue du point de vue du chercheur.

Pourquoi cette nécessité du « médiateur » pour m'engager envers les gens qui vivent autour de moi et que je rencontre dans la matérialité de visages individualisée, porteurs *hic et nunc* de biographies personnelles qui ne doivent pas me laisser indifférent ? Ces visages me demandent quelque chose, ici et maintenant, des décisions en leur nom et non au nom de Christ ; et la sensibilité moderne perçoit déjà en germe une offense faite à autrui dans la nécessité de recourir au détour, à l'*Umweg* de la décision en faveur du Christ pour identifier cet autre dans la foule, dans le voisinage, dans l'usine, à l'école, dans la famille et pour rétablir avec lui le vivant circuit de l'agir social.²¹⁹

Pour De Martino, ces ouvrages témoignent principalement de l'affaiblissement du dispositif chrétien au sein de l'Occident « moderne ». En effet, les deux temporalités, celle actuelle et celle transcendante, sont d'abord conçues séparément par les théologiens, fils de leur époque, lesquels se chargent, ensuite, d'en penser la conjonction, en la situant toutefois au niveau de l'histoire actuelle. Cela revient à dire que, dans leur argumentation, la temporalité religieuse est rendue dépendante du moment actuel : logiquement, c'est le Christ qui va avoir besoin du choix de l'homme, et non l'inverse. Comme nous l'avons vu à la fin du

²¹⁹ *Ibid.*, p. 235.

deuxième chapitre, l'histoire gagne en permanence sa bataille sur la méta-histoire en provoquant le dépérissement d'un dispositif religieux et sa substitution.

Dans cette conjoncture spatio-temporelle précise, nous avons pourtant affaire à la disparition de toute couche externe à l'actualité. Est-ce qu'alors la présence humaine dans l'« Occident moderne » perd son besoin d'un dispositif de protection ? La réponse est négative : l'idéologie figure alors comme le dispositif de protection de l'immanence.

Le marxisme accomplit le transfert de la dialectique de la fin sur le plan historique : son horizon d'action est terrain dans la mesure où il en est de même pour son horizon d'attente.²²⁰ En effet, cette idéologie, lue par De Martino comme une apocalypse culturelle et un dispositif de protection, façonne l'effondrement du monde sous la forme du récit qui narre l'inévitable écrasement de la classe sociale responsable de l'organisation économique (et ainsi sociale, politique et culturelle), et dont la disparition constitue la *conditio sine qua non* d'une régénération fondamentale de l'humanité.

Pour exister en tant que telle, l'apocalypse marxiste demande sans cesse qu'on en stimule le noyau mythique, identifié par De Martino dans les événements de la révolution d'Octobre : cette prise de conscience se concrétise dans l'attention prêtée par l'auteur à tous les phénomènes qualifiables de « symbolisme socialiste » ou de « ritualisme laïque ».²²¹

La fonction permanente de la vie symbolique comme expression directe de la

²²⁰ Nous signalons à l'attention du lecteur que le marxisme en tant qu'idéologie et apocalypse culturelle se distingue de la philosophie de Marx – de la « barbarisation positiviste » d'Engels et du « renouveau » gramscien - ; même si De Martino ne l'explique pas dans les notes qui vont constituer dans l'édition française le chapitre *Anthropologie et marxisme*, la formation culturelle se concrétise à partir d'un phénomène de « mythologisation, en tant qu'énergie révolutionnaire concrètement à l'œuvre dans un pays donné, au sein de masses en mouvement et dans un environnement culturel défini ». Une autre type de parenthèse demanderait d'être ouverte à propos de la position de notre auteur dans le débat concernant la philosophie de Marx (notamment du jeune Marx) et de Gramsci.

²²¹ Cf. E. DE MARTINO, *Furore, Simbolo, Valore*, et notamment le dernier article *Simbolismo sovietico* [Symbolisme soviétique], pp. 183-190.

puissance éthique propre à l'être humain demeure, pourtant, globalement méconnue par le marxisme - en tant que formation culturelle apocalyptique et en tant que philosophie. Voici la grande négligence qui compromet, aussi et surtout, l'actualisation et la conception marxiste de la temporalité, destinée à ne ressembler qu'à un miroir inversé du progrès : progrès auquel a déjà été sacrifié la puissance créatrice et avec elle, la bonne santé de la contemporanéité.²²²

III.2.2. Le dernier diagnostique :

Les apocalypses bourgeoises et la temporalité de la rencontre ethnologique.

Dans le magma de notes qui la constitue, *La fin du monde* esquisse, au fond, le projet d'une recherche qui nous laisse entrevoir dès le début son objectif : l'analyse contrastive sonde, au dessous de la multiplicité de ses modes d'expression historiques, un concept unitaire d'apocalypse. De la même manière que la présence définissait une sorte de degré zéro de la subjectivité, le terme d'apocalypse nous semble indiquer maintenant le degré zéro de la crise. Hanté par le risque de sa dérive psychopathologique et réintégré historiquement en tant que formation culturelle repérable, le contenu apocalyptique finit alors par provoquer l'élargissement des frontières qui définissent le phénomène de crise de la présence, dans le *Monde magique* ainsi que dans la trilogie méridionale.

C'est encore une fois la rencontre avec sa propre contemporanéité qui impose à De Martino le déplacement de la problématique et la conséquente méditation

²²² « Le fait d'avoir négligé cet éthos fondamental constitue la limite du marxisme, la raison de toutes ses insuffisances analytiques, de même que la faible importance donnée à la fonction permanente de la vie symbolique (dans la société socialiste également), et enfin la croyance selon laquelle la science de la nature et une science de la société pourraient en tant que telles « remplacer » la religion, une fois réalisée la société sans classe ». E. DE MARTINO, *La fin du monde*, pp. 350-351. Et encore : « Quand Merleau-Ponty affirme que le marxisme charge l'homme d'une immense responsabilité, il est certainement dans le vrai ; c'est précisément à cause de la terreur suscitée par cette responsabilité, autrement dit de l'effort extrême que le marxisme requiert de la *praxis* et de son éthos, que la vieille métaphysique de la nécessité et du matérialisme vulgaire tourmente l'histoire du marxisme et que, par ailleurs, une si grande partie de l'humanité s'accroche désespérément à cet ancien Dieu dont l'agonie ne semble pas accompagner la croissance de l'homme, mais la ruine du monde ». *Ibid.*, p. 367.

autour de ce degré zéro de la crise.

Cette nouvelle attention n'est pas fortuite, elle se nourrit du fait qu'aujourd'hui, une part au moins de la culture de la société bourgeoise se trouve diversement engagée dans une forme historique d'apocalyptique, c'est-à-dire de perte et destruction du monde : une apocalyptique, avons-nous dit, qui se reflète dans la vie culturelle et dans les états d'âmes et d'esprit. [...] Choisir ce point de départ pour une vaste recherche comparative est motivé par le fait que nous pouvons en parler à la première personne, comme occidentaux et « bourgeois » qui vivons et luttons contre les risques de notre époque, et qui participons à l'histoire culturelle qui les a engendrés. Cela permet de recourir à une compréhension interne [...] sans doute ce document interne, par son caractère immédiat, peut-il nous exposer au danger de généralisations anthropologiques imprudentes et d'interprétations arbitraires ; raison pour laquelle, justement, l'étude des apocalypses culturelles de la société bourgeoise en crise devra, dans le développement ultérieur de la recherche, être intégrée dans une plus ample perspective de contrôle et de comparaison.²²³

Cette méditation n'est pas dissociable de la proposition d'une stratégie de rachat qui s'articule alors de manière duale : la formulation du diagnostique concernant l'apocalyptique qui sert d'horizon au chercheur lui-même et la mise en avance des formations culturelles ayant une valeur thérapeutique, dont notamment celle de la rencontre ethnographique.

Quant au premier point, notre auteur choisit de prendre en examen une documentation des formes contemporaines « du finir » limitée à la littérature, aux arts visuels et à la philosophie : l'apocalypse contemporaine telle qu'elle se dessine à travers le prisme de ces différents domaines apparaît comme la forme d'un dépaysement radical à l'égard de l'objectualité et de l'impuissance à réintégrer cette *Stimmung*, cette « tonalité affective » de la fin, dans une symbolique collective, religieuse ou plus proprement éthique. Dans les mots de Moravia repris par De Martino, il s'agit plus particulièrement « d'une sorte d'insuffisance, de disproportion ou d'absence de la réalité ». L'objectualité produit l'effet déstabilisant « que donne au dormeur une couverture trop courte, une nuit d'hiver : s'il la tire sur ses pieds, il a froid à la poitrine, s'il la remonte sur sa poitrine, il a froid aux pieds ».²²⁴

La phénoménologie apocalyptique qui se dégage des ouvrages de Pavese,

²²³ *Ibid.*, p. 423 et p. 429.

²²⁴ A. MORAVIA, *L'ennui*, (traduit de l'italien par C. Poncet), Flammarion, Paris, 1986, p. 53.

Sartre ou Rimbaud se prête à une comparaison avec la psychopathologie qualifiée d'« inéluctable » par De Martino. Pourtant, en faisant le lien entre les deux documentations, notre auteur en détermine, dès le début, le rapport : il classe, sans hésitation, le maniement artistique de l'apocalyptique occidentale du côté des rituels, des formations thérapeutiques apte à contrecarrer le symptôme subi jusqu'au bout par le malade.²²⁵ Un rituel qui a pourtant perdu tous les caractères d'un projet « socialement signifiant et culturellement pertinent », qui malgré son caractère d'acte de création reste inachevé dans sa constitution, dans la mesure où il est inefficace, indifférent ou méprisant, à l'égard de la collectivité. Car refusant toute formation (mythique ou idéologique) « molaire », la littérature laisse la formation apocalyptique bourgeoise dans l'état d'hybride, impossible à situer précisément entre les deux pôles de la culture et du délire : reléguée à l'individu créateur de produits individuels, la puissance éthique en ressort inévitablement mutilée.

Ainsi, le monde bourgeois apparaît habité par des chamans dont la parole demeure volontairement sans écho, prononcée pour enchanter seulement un petit nombre « d'âmes élues » dont l'état d'âmes et d'esprit sont en syntonie avec ceux des artistes. Nous le rappelons, l'apocalypse bourgeoise est celle en dernière instance que De Martino se retrouve à vivre.²²⁶ Néanmoins, derrière sa

²²⁵ La distinction demartinienne ne peut ne pas nous rappeler le premier chapitre de *Critique et clinique* de Gilles Deleuze. « Le monde est l'ensemble des symptômes dont la maladie se confond avec l'homme. *La littérature apparaît alors comme une entreprise de santé* : non pas que l'écrivain ait forcément une grande santé [...] De ce qu'il a vu et entendu, l'écrivain revient les yeux rouges et les tympan percés. Quelle santé suffirait à libérer la vie partout où elle est emprisonnée par et dans l'homme, par et dans les organismes et les genres ? C'est la petite santé de Spinoza, pour autant qu'elle dure, témoignant jusqu'au bout d'une nouvelle vision à laquelle elle s'ouvre le passage ». G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993, p. 12. C'est nous qui soulignons.

²²⁶ Clara Gallini avait adressé à l'ouvrage posthume un double reproche : premièrement, l'oubli de l'histoire et des structures sociales, en faveur notamment d'un certain penchant à la fois existentialiste et ontologique, deuxièmement, le renversement de posture par rapport à la trilogie méridionale et l'identification de la culture de l'Occident avec la culture bourgeoise. Le reproche de Clara Gallini doit pourtant être remis en contexte, à la lumière des exigences propre au vécu de De Martino, mais aussi et surtout de la perspective ouverte par l'humanisme

description, ne se cache aucune condamnation ou encore, aucun désir de voir, un jour, la formation bourgeoise s'achever dans une apocalypse culturelle finalement stabilisée. À cet égard, deux facteurs doivent être gardés à l'esprit par le lecteur : il y a chez notre auteur, d'une part, l'espoir dans une formation culturelle nouvelle et, cette fois-ci, socialiste, de l'autre, la peur envers les figures réactionnaires qui avaient si efficacement « chamanisé »²²⁷ une religion et une idéologie de la mort, quelques décennies avant la rédaction de ces considérations.

Au contraire, c'est dans cet état d'ébranlement qui affecte l'Occident que De Martino entrevoit les conditions de possibilité pour la pratique de son ethnologie de la rencontre. Cette entité historique contemporaine qui n'a pas assez de cohésion pour se dire culturelle et pas assez de certitudes sur elle-même pour couvrir avec sa vérité tous les interstices du réel laisse alors, à qui veut profiter de cette crise, la marge nécessaire pour l'élaboration d'un exercice de la raison tout à fait nouveau. La formulation de l'ethnologie de la rencontre ne se borne pas à définir les limites épistémologiques d'une discipline, mais fonde, comme on l'a dit, un exercice de la pensée, riche aussi du point de vue philosophique : en reprenant Spinoza et son lexique, nous pourrions parler, à propos de l'ethnologie de la rencontre, du genre de connaissance le plus élevé conçu par notre auteur.

La raison occidentale, saisissant la conjoncture historique et profitant de sa même faiblesse, devient capable de s'écarter de la violence (symbolique ou non) qu'elle a exercée, sans pourtant refouler les catégories d'objectivation à travers lesquelles elle a établi sa domination ; mais en les mettant en réaction, au moment de la rencontre, avec d'autres systèmes de synthèse, d'autres logiques et d'autres

ethnologique.

²²⁷ Cf. Le paragraphe I.1.3. Stupeur et conception de l'histoire : la posture de De Martino.

histoires.²²⁸ Dans les espoirs de l'ethnologue, il y a en germe une nouvelle formation culturelle collective et, par conséquent, une forme de synthèse de la temporalité différente, nommée par De Martino *temporalité éthique*.

Cette dernière ne pourra s'actualiser qu'à condition de prendre conscience de la multiplicité des modes temporels de déploiement propre à la puissance éthique, à cet *éthos del trascendimento* qui devient dans les dernières années de la vie de De Martino une véritable obsession.

²²⁸ Cf. « L'ethnologue est donc appelé à exercer une *epochè* ethnographique qui consiste à inaugurer, sous l'impulsion de la rencontre avec certains comportements culturels étrangers, une confrontation systématique et explicite entre les catégories et l'histoire que documentent ces comportements et l'histoire culturelle occidentale qui est sédimentée dans les catégories qu'emploie l'ethnologue ». E. DE MARTINO, *La fin du monde*, p. 252. Cette position est défini aussi par De Martino « ethnographie critique » ou « européocentrisme critique » et entend éviter les deux écueils, d'une part, du relativisme culturel qui face à une autre formation culturelle prétend être « nu comme un ver » et, de l'autre, l'ethnocentrisme dogmatique qui reste complètement imperméable par rapport à l'autre culture et qui n'est rien d'autre qu'une forme de domination.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de De Martino.

DE MARTINO E., *Il concetto di religione*, La Nuova Italia, Firenze 1933.

DE MARTINO E., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941.

DE MARTINO E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magicismo*, Einaudi, Torino 1948.

DE MARTINO E., *Cultura e classe operaia*, Quarto Stato, III, 1, 1948, pp. 19-22.

DE MARTINO E., *Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno*, Società, V, 3, 1949, pp. 412-414.

DE MARTINO E., *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*, Mondo operaio, 3, 133, 1951.

DE MARTINO E., *Una spedizione etnologica studierà scientificamente la vita delle popolazioni del Mezzogiorno*, Il rinnovamento d'Italia, 1, 1952.

DE MARTINO E., *Etnologia e cultura nazionale*, « Società », IX, 3, 1953, pp. 313-342.

DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Biblioteca di studi etnologici e religiosi, Edizioni Scientifiche Einaudi, Torino 1958.

DE MARTINO E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959.

DE MARTINO E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.

DE MARTINO E., *Furore, Simbolo, Valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.

DE MARTINO E., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, dirigé par R. ALTAMURA, P. FERRETTI, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993.

DE MARTINO E., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, édité par M. MASSENZIO, Argo, Lecce 2005.

DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977.

DE MARTINO E., *Note di campo. Spedizione in Lucania 30 Sett. – 31 Ott. 1952*, Argo, Lecce, 1995.

Œuvres de De Martino traduites en français.

DE MARTINO E., *Italie du Sud et magie*, Gallimard, Paris 1963.

DE MARTINO E., *La terre du remords*, Gallimard, Paris 1966.

DE MARTINO E., *Le monde magique*, Marabout, Verviers 1971.

DE MARTINO E., *Le monde magique*, Les empêcheurs de penser en ronde, 1999.

DE MARTINO E., *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, édition EHESS, Paris 2016.

Œuvres d'autres auteurs.

ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971.

ANGELINI P., (édité par), *La collana viola. Lettere 1945-1950 (Cesare Pavese, Ernesto de Martino)*, Bollati Boringhieri (Temi, 20), Torino 1991.

ANGELINI P. (dirigé par), *Ernesto de Martino, dal laboratorio del Mondo magico, carteggi 1940-1943*, Argo, Lecce 2007.

ANGELINI P., *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma 2008.

BENEDUCE R., *Angoscia e volontà di storia*, dans R. BENEDUCE et S. TALIANI (dirigé par), *Ernesto de Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, « Aut Aut », 366, 2015, pp. 149-183.

BENJAMIN W., Introduction à *L'origine du drame baroque allemand*, Flammarion, Paris 2000.

BENJAMIN W., *Oeuvres III, Sur le concept d'histoire – VIIIème thèse -*, Gallimard, Paris 2000.

BERTHOLET A., *Wörterbuch des Religionen*, Kroner, Stuttgart, 1985 (réédition).

BLAY M. (sous la direction de), *Le grand dictionnaire de la philosophie*, Larousse, Paris 2003.

BRELICH A., *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Ateneo. Roma 1955.

BOSCHETTI A. *L'Impresa intellettuale : Sartre e «Les Temps Modernes*, Dedalo, Bari 1984 (traduction française, Minuit, Paris 1986).

BURCKHARDT J., *Über das Studium der Geschichte*, édité par Peter Ganz, München, 1982.

- CANNARSA S., *Genesi del concetto di folklore progressivo. Ernesto de Martino e l'etnografia sovietica*, « La Ricerca Folklorica », 25, 1992, pp. 81-87.
- CANNARSA S., *Postille a Gramsci*, « La Ricerca Folklorica », 25, 1992, pp. 73-79.
- CASSIRER E., *La philosophie des formes symboliques. Tome II La pensée mythique*, Les éditions de minuit, Paris 1972.
- CHARUTY G., *Les vies intérieures d'un anthropologue*, Parenthèse, Marseille, 2010.
- CHARUTY G., *L'ethnologue et le citoyen*, « Gradhiva », 26/1999.
- CHARUTY G., *Le moment néoréaliste de l'anthropologie demartinienne*, « L'Homme », 195-196, 2010, pp. 247-281.
- CHERCHI P. Et M., *Ernesto De Martino, dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori editore, Napoli 1987.
- M. CIRESE A. M., *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976.
- CROCE B., *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1909.
- CROCE B., *Letteratura del settecento*, Laterza, Bari 1949.
- DEI F., « *Il fittizio lume della magia* », *Su De Martino e il relativismo antropologico*, Convegno di studio - Roma e Napoli, 29 Novembre - 2 Dicembre 1995.
- DELEUZE G. et GUATTARI F., *L'Anti-Œdipe*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972.
- DELEUZE G., *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993.
- DOSSE F., *Histoire du structuralisme. I : Le champ du signe*, La Découverte, Paris 1991.
- DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 2003.
- ELIADE M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949.
- ELIADE M., *compte rendu d'Ernesto de Martino*, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, « Revue de l'histoire des religions », 135, n°1, 1949. pp. 105-108.
- FABRE D., « *L'ethnologie française et la poésie des carrefours, 1930-1950* », Journée «Ibridazione», Association internationale Ernesto De Martino, Rome, nov. 1996.

- FABRE D., *Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France*, « L'Homme », 1999, tome 39 n°151. Récits et rituels. pp. 207-236.
- FABRE D., *Ernesto De Martino, La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire*, « Archive de sciences sociales des religions », n. 161, Janvier-Mars 2013, pp. 147-162.
- GALASSO G., *Croce, Gramsci e altri storici*, il Saggiatore, Milano 1969.
- GINZBURG C., *Momigliano e De Martino*, in « Rivista storica italiana », 1988, 2.
- GRAMSCI A., *Cahiers de prison*, Gallimard, 1996.
- GRAMSCI A., *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino 1950.
- HEGEL G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, (traduit de l'allemand par M. de Gandillac), Gallimard, Paris 1970.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927.
- HEIDEGGER M., *Etre et temps*, (traduit de l'allemand et annoté par R. Boehm et A. de Waelhens), Gallimard, Paris 1964.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, (traduit en italien par P. Chiodi), UTET, Torino 1969.
- HYPOLITE J., *Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger*, « Etudes philosophiques », 3, juillet 1954, repris dans J. HYPOLITE, *Figures de la pensée philosophique*, tome II, PUF, Paris 1971, pp. 623-624.
- JESI F., *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979.
- JESI F., *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma, 2013.
- JUNG C. G., *Aspects du drame contemporain*, Georg, Paris 1948.
- JUNG C. G., *L'homme et ses symboles*, Robert Laffont, Paris 1964.
- JUNG C. G., *Metamorphoses de l'âme et ses symboles. Analyses des prodromes d'une schizophrénie*, Georg, Paris 1993.
- KANT E., *La critique de la raison pure*, (traduit de l'allemand par A. Renaut), Flammarion, Paris 2001.
- KOSELLECK R., *Krise*, dans O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, [Les Concepts fondamentaux de l'histoire. Dictionnaire historique du langage politique et social en Allemagne], Klett et Cotta, Stuttgart, 9 vol., 1972-1997, vol. 3 (1982), pp. 617-650.

- KOSELLECK R., *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona 2012.
- LANTERNARI V., *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Il Saggiatore, Milano 1959.
- LEIRIS M., *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Plon, Paris 1958.
- LÉVY-BRUHL L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, PUF, Paris 1910.
- LÉVY-BRUHL L., *La mentalité primitive*, Félix Alcan, collection « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris 1922.
- LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958.
- LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973.
- LORDON F. et ORLÉAN A., « Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* ». Dans Y. CITTON et F. LORDON, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Editions Amsterdam, 2008.
- MAUSS M., *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi »*, dans "Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. LXVIII, Londres, 1938. Repris dans M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris 1970, p. 333-362.
- MÉTRAUX A., *Le vaudou haïtien*, Gallimard, Paris 1977.
- MORAVIA A., *L'ennui*, (traduit de l'italien par C. Poncet), Flammarion, Paris, 1986.
- ONIAN R. B., *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1951.
- ORTEGA Y GASSET J., *Esquema de la crisis y otros ensayos*, Revista de Occidente, Madrid 1942.
- PÀSTINA R., *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, dans C. GALLINI (dirigé par), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori Napoli 2005, pp. 115-129.
- PETRUCCIANI S., *De Martino, Adorno e le avventure del sé*, "Paradigmi, rivista di filosofia politica", Roma 2/2013.
- PIZZA G., *Gramsci e De Martino, appunti per una riflessione*, « Quaderni di teoria sociale », n.13, Perugia 2013.
- SASSO G., *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001.

SHIROKOGOROV S. M., *The psychomental complex of the Tungus*, London 1935.

TALAMONTI A., *Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet*, dans « *Antropologia* », I, pp. 55-79.

VAN GENNEP A., *Manuel de folklore*, Ed. Auguste Picard, Paris 1937.

VERNANT J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Maspéro, Paris 1965.

« Il de Martino », 5-6 / 96, Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino per la conoscenza critica e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario, pp. 87-90.

