

## Faire alliance avec Ernesto De Martino

Vittorio Lanternari

Traducteur : Giordana Charuty

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24869>

DOI : 10.4000/assr.24869

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2013

Pagination : 119-126

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

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Vittorio Lanternari, « Faire alliance avec Ernesto De Martino », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 161 | Janvier-Mars 2013, mis en ligne le 30 mai 2016, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24869> ; DOI : 10.4000/assr.24869

---

Vittorio Lanternari

## Faire alliance avec Ernesto De Martino

Livre autobiographique, déclare Vittorio Lanternari dans la brève préface à *La mia alleanza con Ernesto De Martino, e altri saggi post demartiniani* qui paraît, chez Liguori, en 1997. Un livre étrange, composé dans un sentiment d'urgence éveillé par l'important colloque organisé en novembre 1995, entre Rome et Naples, sur la réception de l'anthropologie demartinienne dans la culture européenne. Étrange car la diversité des textes qui sont mis bout à bout – une autobiographie intellectuelle, des textes de circonstance, des interventions à des journées d'étude, des articles de réflexion théorique, des comptes rendus d'ouvrages sur De Martino – compose une sorte d'énonciation hybride, où il n'est pas toujours aisé de reconnaître qui parle ou écrit, de Vittorio Lanternari ou de De Martino.

On lira, ici, des extraits du premier chapitre qui porte le titre du livre, où Vittorio Lanternari tente, de manière émouvante, d'explicitier pour lui-même et ses lecteurs cet étrange compagnonnage.

Giordana CHARUTY

### *Personnalia minima*

(...) Il y avait entre moi et De Martino un courant d'intérêts parallèles qui, par une chance très rare, convergeaient vers une collaboration sans conflits. Nous étions sortis depuis peu de la guerre contre la dictature fasciste, nous nous sentions libres et nous avions tous les deux envie d'élargir nos horizons de savoir vers des mondes et des hommes jusqu'alors restés dans l'ombre ou marginalisés. Le Sud n'était connu sur le plan culturel – si l'on met à part les relations socio-économiques officielles – que par un folklorisme essentiellement descriptif, faisant collection de coutumes extravagantes (Raffaele Corso), de croyances et de comportements considérés dans le meilleur des cas (Pitrè) comme l'expression d'un « peuple », idéalisé dans les termes d'un romantisme tardif. Rares étaient, dans ces études folkloriques, les intérêts historiographiques (Paolo Toschi, Les origines du théâtre italien, 1955 ; Giuseppe Cocchiara, Histoire du folklore en Europe, 1952) et rares les liens entre folklore et ethnologie (Giuseppe Cocchiara, Le pays de Cocagne, 1956 ; Le monde à l'envers, 1963). Quant à l'ethnologie, elle s'employait essentiellement, en Italie, à appliquer aux peuples et aux cultures « primitives » les modèles définis par l'école catholique viennoise du père Wilhelm Schmidt, que soutenait et diffusait le Vatican, par exemple à travers les articles

du père Michele Schulien dans l'Osservatore romano, outre l'exposition ethnographique organisée par le Latran, avec la présence personnelle du père Schmidt. Une seconde école à l'influence déterminante sur l'ethnologie italienne est celle dédiée aux problèmes de diffusion culturelle, c'est-à-dire l'orientation allemande des « cycles culturels » ou école « historico-culturelle ». Vinigi Grotanelli, qui en fut le dernier épigone de talent, malgré une ouverture personnelle à des analyses plus introspectives (sur les systèmes de croyance en vigueur parmi les Nzema du Ghana), continuait à remettre sans cesse sur le tapis des propositions diffusionnistes (Pêcheurs de l'Océan indien, 1955, sur la culture Bagiuni). Aucune recherche ne se focalisait sur le noyau le plus profond, c'est-à-dire religieux et symbolique, de ces cultures pour en déterminer les relations avec tous les autres aspects de la vie communautaire. Aucune étude, jusqu'aux années 50, ne plaçait au premier plan les problèmes de « dynamique culturelle », en se centrant sur les processus de transformation, du passé ou de la période contemporaine.

(...) D'emblée, un intense rapport avec De Martino s'est déployé à partir de cette sorte d'« alliance pour une même bataille culturelle » qu'il avait proclamée et que j'avais acceptée avec enthousiasme. Naturellement, cette « bataille » a marqué un tournant fondamental en Italie, en se répercutant durablement et profondément sur notre culture toute entière, à commencer par l'orientation alors donnée à l'étude des problèmes de notre Mezzogiorno. On fut contraint de prendre conscience, peu à peu, de l'étroite interaction entre les conditions socio-économiques – et donc l'histoire politique – et la « culture ». Et l'on dut finalement admettre – malgré toutes les résistances – que les années 50, avec les révoltes paysannes pour l'occupation des terres, représentaient un « saut culturel » d'une immense importance dans l'histoire du Sud. Une nouvelle littérature méridionaliste se développa, dans laquelle De Martino, avec Carlo Levi et Gramsci, occupait une place de premier plan : celle de pionnier d'une véritable révolution culturelle.

Ce fut au début des années 50 que, se voyant déjà suivi avec ferveur, dans ses projets et ses débats, par un petit groupe de jeunes gens – j'étais du nombre – sensibles à l'appel pour une refondation de l'ethnologie, De Martino créa le Centre ethnologique italien. Il faut remarquer que dans la nouvelle conception des sciences humaines qu'il avait progressivement élaborée, le terme « ethnologie » renvoyait au domaine de ses tout premiers intérêts intellectuels, d'emblée centrés sur des questions de « métapsychologie », de « magisme chamanique », de « pouvoirs magiques ». Notons aussi que pour évaluer de manière critique les orientations théoriques pertinentes pour traiter ces objets – tous étroitement liés aux « cultures primitives » – il dut se tourner vers les écoles d'ethnologie existantes, elles-mêmes impliquées dès leur naissance dans la question des religions primitives (Naturalisme et historicisme en ethnologie, 1941). C'est pourquoi, outre la psychologie, la première littérature à laquelle De Martino dut se confronter provenait du domaine ethnologique, avec ses monographies classiques de communautés

*primitives choisies, pour la plupart, parmi les cultures asiatiques et océaniques – comme le montre le Monde magique – outre les Pygmées d’Afrique et les Fuégiens d’Amérique.*

*Mais pour De Martino, l’Ethnologie finit par rassembler en une seule unité épistémologique deux ordres distincts d’ensembles socio-culturels, à savoir le sud de l’Italie avec son folklore magico-religieux, et le Sud du monde, avec ses traditions ancestrales d’ordre mythico-rituel. Ces deux grands ensembles sont, pour lui, marqués du sceau commun d’une « misère psychologique » et d’une « misère culturelle », perçues comme les symptômes d’une pluralité d’archaïsmes contribuant, en tant que conduites et représentations mentales, à la persistance de la magie : une donnée à mettre, à son tour, en relation avec une expérience historique de subordination socio-politique pluri-séculaire et une marginalisation culturelle par rapport au monde dit « civilisé ».*

## **Le pacte**

*(...) Pour revenir à la convergence de mes intérêts avec ceux de De Martino, rappelons qu’il avait lui-même porté une attention délibérée aux mouvements évangéliques du Sud, comme le montre le fait qu’il connaissait bien le cas de Francesco Chironna, un évangéliste de Lucanie, à travers le récit biographique que Rocco Scotellaro a composé pour ses Contadini del Sud (1954). Et ce cas individuel prenait, dans ce moment historique et dans cette région, la valeur paradigmatique d’une conversion, ouvertement anti-catholique, à une religion intérieure plus profondément vécue, plus fraternelle sur le plan émotionnel. D’ailleurs, selon une information que je tiens de Franco Cagnetta, De Martino s’intéressait déjà, dans les années 1940, à une communauté pentecôtiste de Bari et incitait à un travail d’enquête. Un autre cas qui retint son attention est celui d’un groupe de baptistes à Tricarico (« Note Lucane », Società, 1950) ; il en évaluait l’esprit anti-catholique comme socialement positif, tout en regrettant que cet engagement fortement spirituel ne soit guère pertinent, du point de vue d’un militant socialiste très engagé. De manière générale, l’intérêt de De Martino pour les thématiques liées aux mouvements religieux remonte loin dans le temps, comme le montre l’importante relation intellectuelle qu’il entretenait avec Vittorio Macchioro, l’auteur de Zagreus, œuvre consacrée au dionysisme de l’ancienne Grèce (Riccardo Di Donato, « Preistoria di E. de Martino », Studi storici, 1989, XXX : 225-246). Et ce sont précisément ces premiers intérêts majeurs qui, outre d’autres raisons, contribuent à expliquer son implication dans la recherche que j’allais entreprendre plus tard, en suscitant en lui le plus vif intérêt (Mouvements religieux..., 1960).*

*La saison qui va des années 1950 jusqu’à la veille de la disparition de De Martino en 1965, fut, pour lui comme pour moi, extraordinairement riche en œuvres portées par un élan quasi « héroïque », en collaborations intenses et*

*en échanges d'idées singulièrement fécondes. Nous avons également partagé – au-delà de notre activité culturelle – un événement politique important et significatif. Un épisode qui nous permit, à travers notre commune passion sociale et politique de vieille date, d'exprimer notre allégresse en juin 1953, pour la victoire de la gauche aux élections législatives et pour l'échec de la fameuse « loiescroquerie » de Scelba qui aurait permis à la Démocratie chrétienne de s'assurer pour toujours la majorité absolue au Parlement. J'allai exprès chez De Martino (nous étions voisins). Nous nous embrassâmes, dans un silence ému, le cœur empli d'une joie souriante.*

*(...) Les deux années 1953-1954 furent particulièrement intenses, avec des rencontres et des collaborations de divers ordres. De Martino se consacrait, avec une croissante intensité, aux enquêtes en Lucanie et il s'intéressait occasionnellement à d'autres aspects, présents en d'autres lieux, du folklore religieux du Sud, notamment en Calabre (Serra S. Bruno) ; tandis que pour moi se confirmait le choix d'une activité universitaire (comme assistant de la chaire d'Ethnologie depuis 1951), tournée vers l'étude des cultures non occidentales, idéalement les plus éloignées de nous. Pour la première fois, alors, je m'adonnais à des recherches méthodiques avec continuité, tandis que je m'employais, très concrètement, avec les moyens mis à notre disposition par l'administration, à créer une Bibliothèque d'Ethnologie au sein de l'« Institut pour les civilisations primitives » auquel était rattachée la chaire : Institut et chaire créés, l'un et l'autre, par Pettazzoni qui trouva, justement, en moi son premier assistant. De Martino commençait son cours d'Ethnologie comme libero docente (en relation avec le cours officiel d'Alberto C. Blanc qui, en réalité, était paléo-ethnologue). Avec d'autres jeunes chercheurs proches de De Martino, en particulier Cirese et Seppilli, je donnais quelques leçons en relation avec son cours. Je poursuivais, dans le prolongement de mon mémoire de fin d'études universitaires consacré à la culture des aborigènes australiens, ma formation dans le domaine des études océanistes. C'est pourquoi ma contribution au cours de De Martino concernait les cultures d'Océanie. Le montre dans le cours publié ultérieurement par De Martino (Introduction à l'étude de l'Ethnologie, 1954, avec les contributions de Seppilli, Cirese...), le chapitre intitulé « La succession des cultures en Australie et en Océanie » où je parlais des études classiques de Gräbner sur les divers « cycles culturels » océaniques, en somme les schémas classificatoires de l'école diffusionniste, pour développer d'autres thématiques ethnologiques, relevant d'autres écoles. Je n'étais qu'un débutant. Et De Martino avait besoin de collaborateurs pour les cultures non occidentales. De fait, ses connaissances, comme l'attestent les données ethnographiques et la bibliographie du Monde magique, se concentraient sur les cultures de l'Asie sibérienne (chamaniques), sur les Pygmées pour l'Afrique, sur les Fuégiens pour l'Amérique : des sociétés qui avaient déjà fait l'objet d'études importantes s'agissant des aspects religieux, ses plus proches intérêts. Mais pour l'Océanie, De Martino avait acquis une certaine compétence en s'arrêtant en particulier sur la mythologie, comme*

*cela était presque naturel chez lui. Et c'est ainsi que vit le jour la précieuse étude d'un mythe des Aborigènes australiens, interprété en clé de psychologie culturelle, avec une référence précise au thème qui traverse toute sa production anthropologique, en tant que « savoir sur l'homme ». Il s'agit du thème de la « crise de la présence » et de la résolution de la crise à travers le rite, ici le rite que raconte le mythe. L'essai est intitulé « Angoisse territoriale et libération culturelle dans le mythe Achilpa des origines » (in Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 1952 : 52-66).*

*Mais une étroite consonance avec le thème de la résolution de la crise à travers le rite est présente dans mon livre La grande fête (1959), au début de la partie ethnographique pour lancer toute l'argumentation, amplement articulée, sur les rites calendaires de terminaison et de recommencement des cycles de travail et des cycles saisonniers : donc, de vrais rites de Nouvel An.*

*« La fête de Nouvel An des Trobriandais », titre du chapitre en question, présente une fête typique de renouveau agraire, caractérisée par des traits rituels au fort symbolisme apocalyptique – retour des morts, renversement de l'ordre, arrêt ou tabou de travail, orgie collective –, qui reflète, ce faisant, une « crise psychologique collective ». Dans le même temps, l'exaltation orgiastique et le climat de festivité effrénée connotent l'ambivalence des pouvoirs du rite, qui tantôt évoque des expériences psychiques de peur, la mémoire des disettes, de la faim, des calamités, de l'échec et de la mort, et tantôt la résolution joyeuse de toute anxiété. Sans jamais reprendre la formule démartinienne de « crise de la présence », il m'a semblé juste de définir avec précision la dimension psychologique de la crise, dans ce contexte spécifique, en la désignant exactement comme une « angoisse de frustration ». C'est ainsi que j'ai présenté au Congrès International d'Histoire des Religions de 1955, à Rome, un papier intitulé « Tabou du travail et angoisse de frustration dans la fête annuelle Milamala des Trobriandais », qui était le noyau initial du livre alors en gestation. On dirait qu'une fraternité culturelle, nourrie d'intérêts anthropologiques communs, me guidait aux côtés de De Martino et que mon usage de ce modèle interprétatif du rite ait produit des résultats extraordinairement féconds. Une même analyse du rite comme résolution de la crise – mais cette fois dans des contextes funèbres – apparaît dans un de mes articles : « Orgie sexuelle et rites de réintégration dans le culte des morts », paru dans Studi e Materiali di Storia delle Religioni (1954).*

*Il me semble, dès lors, significatif que, lorsque le manuscrit de La grande fête fut prêt, ce fut De Martino qui l'apporta avec moi chez Alberto Mondadori pour la nouvelle collection « La culture ». Il avait ajouté une « Note introductive » où il annonçait également le livre suivant, déjà bien avancé, sur les mouvements prophétiques des peuples coloniaux et pour lequel – nous en parlions entre nous – il nourrissait déjà le plus grand intérêt, du fait des contenus apocalyptiques d'inspiration millénariste et messianique que j'avais mis en lumière.*

*Il vaut la peine ici de remarquer que dans La grande fête j'ai, aussi, dû affronter un problème théorique, alors de première importance dans la réflexion historico-religieuse et anthropologique à l'échelle internationale. Je me réfère au problème des rapports entre la logique symbolique, propre au monde du mythe et du rite, et la logique rationnelle, assumée dans la civilisation occidentale comme fondement exclusif de l'activité technique et instrumentale. Dans la perspective d'une anthropologie religieuse, d'orientation historiciste, à laquelle nous conduisaient notre formation pettazzonienne et notre posture génériquement « critique », il nous appartenait d'identifier et d'explicitier les modes d'articulation de ces deux logiques, en particulier dans les cultures traditionnelles. En fait, s'agissant des cultures du Tiers Monde, régnait dans l'anthropologie religieuse européenne, jusque vers les années 50, l'idée qu'elles étaient entièrement inscrites dans la dimension symbolique, ignorantes qu'elles étaient de la distinction entre logique symbolique et logique rationnelle, en somme le prélogisme de Lucien Lévy-Bruhl.*

*Mais dans ma recherche, j'entendais démontrer de manière critique la nécessaire présence d'une interaction fonctionnelle entre travail rituel et travail technico-économique, en d'autres termes entre la dimension sacrée et la dimension profane. À mes yeux, il était erroné de considérer les « cultures primitives » comme entièrement immergées dans le halo du sacré.*

*(...) Mais, chez De Martino, La grande fête avait suscité un intérêt plus vif que jamais, pour l'importance centrale accordée au thème eschatologique, à ses yeux de toute première importance. De fait, s'agissant du noyau thématique qu'en termes mythologiques on appelle « éternel retour », « fin et recommencement » ou encore « apocalypse et palingénésie » – expressions métaphoriques pour signifier la tension psychologique entre la crise et sa résolution, en relation avec la religion, l'expérience culturelle et le vécu psychique – il est clair que De Martino se promettait depuis longtemps d'en proposer finalement une analyse d'ensemble. Le montre bien son essai « Apocalypses culturelles et apocalypses psychopathologiques », publié dans Nuovi Argomenti (1964) ainsi que les nombreux dossiers fragmentaires qu'il a laissés à sa mort, et qui furent rassemblés dans le livre posthume La fin du monde. Essais d'analyse des apocalypses culturelles, édité par Clara Gallini en 1977.*

*Et ce fut pour ce même intérêt extrême porté aux diverses formulations du thème de l'« apocalypse » qu'il prit également à cœur mon second livre, paru juste un an après le premier : Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés (Milan, 1960). Je dois admettre qu'il s'en est tout de suite approprié, au point de reprendre textuellement ce que j'écrivais sur les messianismes politiques des prophètes africains, lorsque nous avons participé ensemble au colloque organisé à Pérouse en 1964 par Pietro Prini sur « Le monde de demain. La présence de l'Afrique dans le monde de demain ». Naturellement, lui-même amplifie la thématique, en confrontant les messianismes apocalyptiques africains avec la tradition apocalyptique judéo-chrétienne et, à partir de là, avec*

*la crise apocalyptique de l'Europe – telle qu'il la percevait alors intuitivement – et enfin avec le délire de fin du monde propre à la psychopathologie. Certainement, avec cette recherche sur les apocalypses, brusquement interrompue par la mort, De Martino nous laisse un témoignage de l'extraordinaire dépassement des limites assignées à ses enquêtes d'orientation méridionaliste, pourtant d'une originalité et d'une valeur culturelle uniques. En effet, il accède, pour la première fois, à la perspective d'une compréhension globale, fondée sur un très ample comparatisme historico-culturel qui nous offre des résultats d'exceptionnelle portée intellectuelle, psychologique, humaine.*

### ***Du passé au présent***

*(...) À ce point, à distance de 30-45 ans, si avec une loupe grossissante je parcours du regard, comme dans un blow-up photographique, ces quinze années de ma jeunesse passées en conversation avec De Martino, je vois émerger entre lui et moi, parmi les nombreux intérêts communs traités de manière différenciée mais complémentaire, et les problématiques que nous nous sommes appropriées de manière autonome, une constante circulation d'idées et de suggestions, qui furent pour moi des sources précieuses d'enrichissement. Nous étions, tous les deux, animés par le souci commun de rattacher chacune de nos recherches, y compris celles concernant des cultures « autres », à un brûlant besoin de confrontation personnelle au monde qui nous était contemporain. Nous en retenions, d'une part, l'impossibilité réaffirmée de renoncer à notre identité – historico-culturelle – de citoyens d'une Europe moderne ; et, d'autre part, la perception, devenue d'année en année toujours plus alarmante, d'une dérive de la civilisation occidentale hyper technologique. Une société de consommation triomphale pour ses conquêtes scientifiques, mais chancelante du fait de déséquilibres et de contradictions déchirantes, et d'un vide de valeurs et de sens que De Martino, sans rhétorique aucune, désignait, justement, comme une « apocalypse ».*

*De fait, en notant avec vigilance les vents nouveaux qui emportaient au loin le monde de la civilisation occidentale, De Martino aiguïsa tout de suite sa réflexion sur de nouveaux signes, aperçus à l'aube des années 60, rares sans doute mais particulièrement marquants, de perturbations inattendues dans le passage de nos sociétés et de notre culture au post-modernisme. Le Nouvel An de Stockholm, qui déclencha l'explosion d'une ondee de violence avec, pour acteurs, des bandes de jeunes contestataires, à travers les rues de la ville, devint pour lui le signe « d'une situation historique qui... menace de l'intérieur l'entreprise éducative de toute culture », comme le dit l'article repris dans Fureur, symbole, valeur (1961). Le signe, en somme, d'une « fin du monde » des valeurs humaines, interprétation qui, aujourd'hui, paraît plus que jamais involontairement prophétique. D'autre part, apprendre la diffusion, elle aussi inattendue et anachronique, de pratiques de sorcellerie et d'occultisme dans la République fédérale allemande, devint, pour*

*De Martino, un signe ultérieur d'une recrudescence de l'« angoisse de l'histoire » et de sa charge destructrice.*

*Les signes apocalyptiques du début des années 60 identifiés par De Martino, ajoutés à ceux, antérieurs, qu'il avait relevés dans le climat culturel, dans la pensée et les œuvres de nombreux auteurs, nous apparaissent aujourd'hui comme les premiers indices de cette dérive que je viens d'indiquer. Et en continuité justement avec le De Martino des années 60, je continue à interroger la dérive toujours plus menaçante et effrayante vers une apocalypse des valeurs, la catastrophe écologique que les temps actuels poursuivent avec une irresponsabilité meurtrière.*

*En fait, celui qui est demeuré attentif aux signes de notre temps comme De Martino l'était aux tournants de la culture, dans son cours dynamique, peut pleinement éprouver la pertinence du dernier avertissement qu'il formulait, un an avant sa disparition, dans sa communication au colloque de Pérouse, sous le titre significatif : « Apocalypses du Tiers Monde et apocalypse en Europe ».*

Traduit par Giordana CHARUTY