



# Entretien avec

par **B. Méheust**

Professeur de philosophie  
et membre associé de l'UMR,  
il est l'auteur, aux Empêcheurs  
de penser en rond, de  
*Somnambulisme et médiumnité*  
(1979) et de *Un voyant prodigieux*,  
Alexis Didier (2003).

**S**

ilvia Mancini est professeur d'Histoire comparée des religions au DIHSR (Département Interfacultaire d'Histoire et Sciences des Religions) de l'université de Lausanne. Elle enseigne l'historiographie et l'épistémologie des sciences des religions et l'histoire des courants religieux marginaux et marginalisés. Ses travaux portent sur les relations entre le psychisme et les formes culturelles en histoire comparée des religions. Elle est l'auteur de travaux sur Lucien Lévy-Bruhl ; sur l'ethnologie religieuse allemande d'entre les



## Silvia Mancini

deux guerres ; sur l'œuvre d'Ernesto De Martino ; sur les formes religieuses populaires de la culture méditerranéenne. Elle est la responsable scientifique du DEA organisé par les universités de Lausanne et de Genève, intitulé : *Les états modifiés de conscience. L'Histoire comparée des religions au carrefour des sciences psychiques et des Sciences Humaines. Problèmes et méthodes.*

■ **Bertrand Méheust** : On redécouvre en ce moment, dans les revues d'anthropologie, une grande figure de la pensée italienne d'après-guerre, le philosophe et l'historien des religions Ernesto de Martino (1908-1965). Dire qu'on le redécouvre n'est d'ailleurs pas suffisant, il vaudrait mieux dire qu'on le célèbre. Ainsi, les Empêcheurs de penser en rond ont réédité, en 2000, *Le Monde magique*, son premier livre, qui contient déjà l'essentiel de ses thèses. Or, pour la réédition de cet ouvrage, vous avez rédigé une imposante postface qui le replace dans son contexte, celui de la pensée italienne de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, qui est fort mal connue en France. Pouvez-vous présenter ce penseur aux lecteurs de *Synapse*, et expliquer les raisons de l'intérêt que suscite aujourd'hui sa pensée ?

■ **Silvia Mancini** : Effectivement, la réédition presque simultanée, en Italie et en France, de la plus grande partie de l'œuvre de De Martino, réouvre dans les deux pays le

des paysans de l'Italie du Sud, et, pour mieux cerner ce nouvel objet, il pratique en même temps l'enquête de terrain, l'approche historiographique, et mène une réflexion philosophique sur la nature de la culture et du fait religieux. Enfin, à partir de 1963, il commence une réflexion sur ce qu'il appelle les "apocalypses culturelles", réflexion que sa mort prématurée, en 1965, ne lui permettra pas de mener à terme. Il a été presque toute sa vie professeur de philosophie en lycée, et n'est entré à l'université que sur le tard, et il est mort d'un cancer du poumon, laissant une œuvre inachevée.

■ **B. M.** : Ce qui frappe chez De Martino, c'est l'audace théorique, la volonté de synthétiser des domaines de la pensée et de l'action les plus divers et, en apparence, les plus éloignés...

■ **S. M.** : En France, les anthropologues connaissent surtout, pour ne pas dire uniquement, ses travaux sur le folklore religieux de l'Italie du Sud. Mais, pour nous, en Italie, il ne s'agit que d'une facette de son œuvre, et l'on considère De Martino comme un des grands

lamentation funèbre, à la magie cérémonielle, au tarentisme des Pouilles, aux phénomènes de type chamanique, au magisme des sociétés archaïques, à la psychopathologie, mais aussi aux dossiers de la métapsychique au début du XX<sup>e</sup> siècle... Mais une problématique unique traverse son œuvre, et lui donne son unité. En fait, de livre en livre, De Martino ne cesse d'interroger le rapport dialectique permanent qui se joue entre le psychisme et la culture, la nature et l'histoire, la conscience et l'inconscient, les symboles et les symptômes, la volonté individuelle et le déterminisme social, la crise psychique et la réintégration culturelle. Et cette même tension se retrouve au cœur de son projet intellectuel, situé à la croisée de deux exigences. D'une part, il veut penser la genèse, la structure et la fonction du sacré, qu'il comprend, contre les visions "essentialistes" du phénomène religieux, comme une production de la culture humaine. Et d'autre part, on va y revenir, il inscrit ce projet dans une conception philosophique très élaborée.

■ **B. M.** : N'est-ce pas ce qui le conduira à s'opposer aux théories d'un Mircea Eliade ?

■ **S. M.** : Oui, en 1956 il a un débat avec Eliade, dans lequel il s'oppose à ses vues essentialistes. Mais, surtout, il lui reproche de se laver les mains de la réalité des phénomènes paranormaux que sont censés vivre les chamans, de ne s'intéresser qu'à leur sens, de dissocier le sens de la réalité. Eliade est le représentant le plus connu de la théorie essentialiste, tandis que De Martino, lui, œuvre pour construire une théorie laïque du sacré ; mais, paradoxalement, c'est lui qui est le plus audacieux dans l'intégration de la phénoménologie paranormale, le plus indifférent aux conventions académiques. Quoi qu'il en soit, cet objectif de construire une théorie laïque du sacré, il l'inscrit dans une conception philosophique précise, selon laquelle une tension instable et constante serait à l'origine de toute forme de vie, qu'elle soit biologique, psychique, symbolique, historique ou magico-religieuse. Cette idée domine toute sa recherche : à travers tous ses objets, il étudie le rapport entre certaines institutions magico-religieuses particulières et les dynamiques de la conscience humaine. Pour lui, la conscience humaine est écartelée entre deux tensions : d'une part la régression vers le "désindividué", l'indifférencié psychique ; et d'autre part l'élan psychique tendant vers l'individuation, état par excellence créateur d'institutions et de langages symboliques.

■ **B. M.** : Comment De Martino envisage-t-il ce psychisme qui sous-tend l'activité symbolique, et comment, plus précisément, le symbolisme mythico-rituel fonctionne-t-il dans sa théorie ?

■ **S. M.** : Pour De Martino, on ne peut comprendre la dimension opératoire du mythe et du rite qu'en faisant intervenir cette double tension qui traverse le psychis-

débat sur une des figures intellectuelles les plus bariolées et les plus complexes du paysage culturel européen d'après-guerre. Peut-être faut-il que je vous résume son parcours. De Martino a été formé à l'idéalisme néo-hégélien de Benedetto Croce. Il a commencé par une thèse sur l'histoire du christianisme ; puis il s'est tourné progressivement vers l'ethnologie et l'histoire comparée des religions. Au commencement de la Seconde Guerre mondiale, il se tourne vers le magisme ethnologique, qu'il examine à la lumière de la métapsychique. C'est à cette époque qu'il écrit *Le Monde magique*, en 1940-1941. Le livre lui-même a toute une histoire : le manuscrit a failli disparaître dans un bombardement et a été récupéré dans une maison en ruines. Après la guerre, De Martino subit l'influence décisive d'Antonio Gramsci, ce qui le rapproche de plus en plus du parti communiste. On le voit même, en 1949, épouser la cause des paysans et participer à leurs côtés, à leurs luttes pour la terre. De Martino, j'insiste sur ce point, compte tenu de son intérêt pour la métapsychique, est un intellectuel engagé, qui donnera toujours à sa réflexion théorique sur le phénomène religieux une dimension politique. Entre 58 et 61, il s'intéresse à l'univers magico-religieux

penseurs de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, un des rares théoriciens qui ait tenté de produire une théorie globale de la culture et du phénomène religieux. C'est en effet pour construire cette théorie qu'il a risqué les synthèses et les hybridations les plus intéressantes, et qu'il a forgé tout un outillage intellectuel inédit. Car De Martino ne s'est pas contenté des outils intellectuels existant sur le marché, il en a inventé de nouveaux, adaptés à son objet, suivant en cela l'enseignement de Bergson, qui était un de ses auteurs de référence. Avec une hardiesse qui étonne, il convoque l'anthropologie, la psychiatrie, la psychologie, la philosophie, l'histoire, l'enquête de terrain. Et il s'efforce de lier dans une synthèse le marxisme, l'existentialisme, le néo-hégélianisme.

■ **B. M.** : Aujourd'hui, dans la frilosité actuelle, on appellerait cela un syncrétisme...

■ **S. M.** : Mais on aurait tort. Car, derrière ces influences si diverses, se profile une très cohérente théorie du sacré, aux implications philosophiques et épistémologiques considérables. En apparence, les objets de De Martino sont disparates : il s'est intéressé à la



me, ces deux mouvements de désindividuation et de réindividuation. Pour lui, ces deux mouvements sont au cœur même de la vie religieuse. À ses yeux, le psychisme est un processus dynamique, organisé en couches superposées, qui connaît divers niveaux de tension ; c'est là chez lui une thèse centrale, qu'il a héritée, notamment, de Bergson, mais que l'on trouve aussi chez d'autres penseurs de la mouvance métapsychique, comme Hans Driesch. Plus généralement, c'est à ce qu'Ellenberger a appelé la "première psychiatrie dynamique", à Pierre Janet notamment, plus qu'à Freud, qu'il se réfère. Cette conception d'un psychisme constitué de couches susceptibles de niveaux de tension très variables implique entre autres, que l'individuation ne constitue pas un acquis, qu'elle est simplement une tendance. C'est seulement à la suite d'embranchements et de spécialisations successifs, à partir de stades pré-individués ou moins spécialisés, que le psychisme évolue vers des formes de plus en plus individuées, complexes et conscientes.

■ **B. M. :** C'est à ce stade, si j'ai bien compris les thèses de De Martino, qu'intervient la fameuse "crise de la présence", qui est le thème central de son œuvre.

■ **S. M. :** Oui. Ce que de Martino appelle la "crise de la présence", notion effectivement essentielle dans son œuvre, est une régression vers des formes inférieures et indifférenciées de la conscience, là où domine une tendance spontanée au mimétisme. À l'instar de la "misère psychologique" décrite par Pierre Janet, la crise de la présence est vraiment crise dans la mesure où, pour De Martino, l'énergie psychique du sujet y reste comme polarisée mimétiquement. Les exemples d'écholalies cités par Janet illustrent parfaitement ce que j'avance : le sujet abdique totalement sa présence, il devient ce qu'il imite. Or, c'est justement à la faveur de cet état de crise, que, dans les sociétés archaïques, interviennent le mythe et le rite,

compris dès lors comme des "techniques culturelles" censées contrecarrer et surmonter cette crise. Ce qui distingue en effet le monde magique du nôtre, c'est que la présence n'y est pas garantie. Le rôle du rituel magique est justement de la restaurer quand elle entre en crise. Le paradoxe de la technique mythico-rituelle réside alors en ceci, que l'arrêt et la solution de la crise consistent en sa répétition mimétique. La crise est répétée, revécue par le sujet, elle est mise en scène selon un modèle mythique, lequel déréalise (ou "déhistorise", comme De Martino le dit aussi) la crise elle-même. Autrement dit, la résolution de la crise repose sur la capacité de la "refaire", en la projetant sur le plan mythique et en la revivant sur le plan rituel.

■ **B. M. :** Cette thèse suppose, j'imagine, toute une conception du symbole qui est un peu décalée par rapport à nos habitudes mentales.

■ **S. M. :** Cette conception est indiscutablement tributaire des thèses sur le symbolisme de la répétition avancées par Freud, notamment dans *Au-delà du principe du plaisir*. Mais elle s'en éloigne aussi, car elle est plus proche de la conception (partagée par les théoriciens de la Gestalt) selon laquelle les manifestations culturelles visibles renvoient à des états psychiques qu'elles auraient cristallisés ou fossilisés. Il y a là une conception du symbolisme quasiment physiologique. Or, concevoir le symbolisme sous ce mode revient à poser que l'activité symbolique prolonge réellement, matériellement et non pas seulement métaphoriquement, les autres formes d'activité vitale, qu'elle intègre et dépasse à la fois. Évidemment, on est loin des lectures du symbole de type sémiologique. Au lieu de signifier sur un plan conventionnel la réalité qu'ils sont censés représenter, les symboles, pour De Martino, contiennent et prolongent, sont réellement, sous une forme immédiatement perceptible, cette activité dont ils constituent l'expression.

J'ai parlé tout à l'heure de la thèse de De Martino, selon laquelle le psychisme serait constitué de couches superposées, possédant des niveaux énergétiques variables. La fonction du symbole est justement pour lui de relier ces couches hiérarchisées qui vont de l'indifférencié au différencié, de l'organique au psychique, selon un principe de complexification et d'auto-conscience croissants. Les couches du "bas" correspondent au psychique indifférencié, où dominant le mimétisme, la tendance à la reproduction de l'identique. Les couches du "haut", quant à elles, correspondent aux comportements où dominant l'individuation et l'autonomie du moi. En d'autres termes, cette façon de concevoir le psychisme est psycho-organique, et non pas logico-formelle. Quand il traite de la théorie générale de la personnalité, quand il s'intéresse au phénomène des personnalités multiples, il décrit le psychisme comme un processus énergétique bouillonnant.

■ **B. M. :** Comment situeriez-vous l'originalité de De Martino par rapport à d'autres approches pratiquées en anthropologie et en histoire comparée des religions ?

■ **S. M. :** En ceci, notamment, qu'il intègre les outils des sciences psychiques, et de la psychopathologie de Pierre Janet, mais dans une perspective historique et culturelle. S'il accepte les phénomènes paranormaux objectivés par la métapsychique au début du XX<sup>e</sup>, il critique l'objectivisme et le naturalisme qui, souvent, sous-tendent ses vues. Pour lui, les phénomènes en question ne sont jamais des structures invariables, qui se laisseraient décrire comme des phénomènes physiques ou chimiques, ce sont des productions historiques et culturelles. D'où cette idée surprenante, sur laquelle je reviendrai, d'une "nature historiquement conditionnée".

■ **B. M. :** Avant d'aller plus loin, il nous faut préciser à l'intention des lecteurs ce que l'on entend par ces "sciences psychiques" auxquelles vous faites allusion, car il n'est pas évident que cette expression soit comprise de tous aujourd'hui. Les sciences psychiques (de l'anglais *psychical studies*), ne désignent pas la psychologie courante mais le programme de recherche de la métapsychique, bref ce que l'on appelle encore, mais de façon assez approximative et dépréciée, la parapsychologie. Cette précision suffit à montrer l'originalité et la singularité de la démarche de martinienne dans l'anthropologie haut de gamme. Un penseur marxiste qui proclame son intérêt pour la métapsychique, qui en fait même un de ses outils, c'est suffisamment rare pour être signalé !

■ **S. M. :** De Martino n'hésite pas, en effet, à prendre en compte cette face du réel. Mais, j'y insiste, son originalité consiste surtout dans le fait qu'il cherche à la penser

dans une perspective résolument historique et culturelle. Il privilégie cette perspective plutôt que l'approche naturaliste, car elle lui permet d'interpréter la modification des états de conscience qui sous-tendent certains phénomènes de type magico-religieux. En mettant ainsi l'accent sur la dimension historico-culturelle, il ne se limite pas aux aspects purement techniques autour desquels s'est souvent polarisé le débat sur l'hypnose, sur les états modifiés de conscience, ou sur la dissociation de la personnalité. Ce qui lui permet de dégager la dimension anthropologique générale de ces phénomènes. C'est ainsi par exemple, qu'il a forgé la notion essentielle de "dispositif mythico-rituel", ou de "détour mythico-rituel". Une bonne partie de son œuvre consiste à décrire, à interroger et à conceptualiser ce "dispositif", ce "détour", et à tenter de comprendre le rôle qu'y joue le mimétisme, compris en tant que technique psychique efficace. Il est arrivé à la conclusion que le "mimétisme" opérant dans certains comportements mythico-rituels constitue un dispositif ayant pour fonction de permettre la résolution de certaines tensions d'ordre psychique et existentiel. Par exemple, c'est la conclusion à laquelle il arrive après avoir étudié le rite de la lamentation funéraire comme travail de deuil, le tarentisme, la magie cérémonielle

mort d'un être cher), un horizon symbolique d'arrêt, de figuration et de solution de cet état critique. Le symbolisme mythique de la tarentule permet en effet d'exprimer ce qui, au niveau individuel, ne pourrait être exprimé autrement par des populations analphabètes, socialement et culturellement subalternes, non accoutumées à verbaliser leurs états intérieurs. En outre, cette transfiguration mythique de la crise a le pouvoir de la déhistoriser, de la dé-réaliser en quelque sorte, en la transformant en une autre situation sur laquelle on peut intervenir à travers le rite. Le processus de déhistorisation opère en effet simultanément au niveau mythique et rituel. Au niveau mythique, elle consiste à ramener les moments négatifs vécus à un niveau stéréotypé, fixé d'avance, et à le réabsorber ainsi dans un modèle symbolique traditionnalisé. Au niveau rituel, la déhistorisation consiste à soumettre l'action de la victime, pendant l'exorcisme, à des mouvements également stéréotypés, soustraits à toute initiative individuelle : ceux de la danse exécutée selon une discipline rythmique et gestuelle précise. Par ce détour, qui consiste à extraire les situations critiques de l'histoire, à les projeter dans un régime d'existence protégé où rien de nouveau ne peut arriver, et où toute se passe selon un plan rigide défini, les sujets réintègrent progressivement

buer dans le temps le traitement de la crise ; il permet de concentrer le travail du deuil sur un seul plan, celui de la "présence psychique des pleurs", alors que l'autre présence reste ancrée dans la réalité quotidienne sans perdre pied par rapport à elle.

■ **B. M. :** Quelles seraient les positions respectives des trois concepts clefs que sont, chez De Martino, la "crise de la présence", le "dispositif mythico-rituel", et la "déhistorisation" ?

■ **S. M. :** Le "dispositif mythico-rituel" constitue l'outil culturel à travers lequel les individus comme les cultures affrontent les tensions liées aux impondérables de l'existence. La "crise de la présence" est le risque, que le dispositif mythico-rituel est censé parer, d'une régression vers l'indifférencié psychique. Et la "déhistorisation" est la technique employée par le dispositif mythico-rituel. Elle consiste à projeter les moments critiques vers l'horizon intemporel du mythe, non pas, comme on le dit habituellement, pour fuir le présent, mais pour mieux le surmonter. Il y a là une sorte de détour impliquant une ruse subtile de la conscience avec elle-même, un processus qui échappe totalement à la conscience des acteurs.

■ **B. M. :** Mais revenons-en à vos travaux. Quelle est votre contribution à ce travail de redécouverte de la pensée de De Martino ?

■ **S. M. :** En redécouvrant De Martino, les anthropologues ont aussi redécouvert son intérêt pour la métapsychique, avec, sans doute un certain embarras, et même un embarras certain. Ils ont oscillé entre deux attitudes : soit passer sous silence cet intérêt "incorrect", soit, comme c'est le plus souvent le cas, le considérer comme un péché de jeunesse. Il faudrait distinguer le bon De Martino, celui de *La Terre des remords*, et le Martino du *Monde magique*, encore pris dans ses rêves de jeunesse. Dans ma postface au *Monde magique*, j'ai cherché à montrer qu'il ne s'agit nullement d'un péché de jeunesse. J'ai soutenu que toute l'interprétation demartinienne de la vie magico-religieuse — et plus particulièrement son interprétation de la logique mythico-rituelle qui la sous-tend — est largement tributaire des hypothèses formulées dans *Le Monde magique*, qui fut son premier livre. Ce sont en effet les apports de la psychopathologie, celle, notamment, de Janet, et de la métapsychique, à mon avis, qui ont permis à De Martino d'établir la relation, essentielle dans sa théorie, entre le magisme, les états altérés de conscience et le phénomène des personnalités multiples. Bref, j'ai montré que la métapsychique n'est pas chez lui un intérêt périphérique, mais qu'elle est au centre de sa pensée.

■ **B. M. :** Pour un historien des religions ou pour un ethnologue, marxiste qui est plus est, c'est là une démarche peu orthodoxe. Qu'est-ce qui l'a amené à franchir ce pas ?



"Dans notre enseignement de Lausanne, nous cherchons à réunir ce qui est ailleurs dissocié."

paysanne et d'autres types d'institutions culturelles reposant sur la technique de la déhistorisation.

■ **B. M. :** Pouvez-vous me donner un exemple ?

■ **S. M. :** Dans le cas du tarentisme, le processus de déhistorisation consiste en l'occurrence à attribuer à un agent mythique (celui que la tradition identifie à la tarentule vénimeuse) la cause de l'état dans lequel se trouvent certains individus. Leurs symptômes se résument à un vécu d'assujettissement, où domine le sentiment d'être agi par quelque chose d'insaisissable, qui les plonge dans la stupeur catatonique ou dans un état d'agitation forcenée. Dans les deux cas, les sujets vivent cette condition morbide comme une condition où leur volonté, leur possibilité de contrôle et leur marge d'action sur cet état passivement vécu se trouvent compromises. Or, le mythe de la tarentule qui mord et empoisonne offre aux hommes et aux femmes vivant dans des conditions de misère, de marginalité sociale, de répression sexuelle (ou qui ont subi l'abandon ou la

leur existence historique, se font centres d'initiative et d'action individuelle. En somme, le dispositif mythico-rituel semble favoriser l'évasion en dehors des situations concrètes et pénibles, mais, en réalité, il prépare la réadaptation à l'existence historique.

Dans la lamentation rituelle mise en œuvre à l'occasion d'un deuil, dans les régions rurales de sud de l'Italie, la même logique de déhistorisation de la crise est en jeu. De Martino a montré que la lamentation funèbre constitue une véritable "technique rituelle du pleurer", reposant sur une dissociation contrôlée de la présence psychique unitaire. Par des techniques auto-hypnotiques précises, consistant en la répétition de modules expressifs et de mélodies stéréotypées, une dualité psychique institutionnelle se met en place chez les pleureuses, qui leur permet de vivre la crise sur un plan dissocié. Contre le risque d'une aliénation radicale, d'une "déhistorisation psychopathologique" suscitée par le deuil, la dissociation rituelle semble offrir plusieurs avantages. En instaurant tout au long du traitement ritualisé du deuil un double régime d'existence psychique, le rite de la lamentation funèbre permet de distri-

■ **S. M.** : Cette ouverture s'inscrit dans une phase particulière de la biographie intellectuelle de De Martino. À l'époque de la rédaction du *Monde magique* (c'est-à-dire au début de la Seconde Guerre mondiale) il se trouve engagé dans un effort de médiation culturelle très hardi : il cherche à conjuguer la philosophie néo-vitaliste professée par Max Scheler, Henri Bergson et Hans Driesch, avec l'idéalisme néo-hégélien. Or il n'est pas indifférent pour notre propos de savoir que Driesch et Bergson ont été activement engagés dans la réflexion sur la métapsychique, Bergson ayant même assumé la charge de Président de la SPR anglaise en 1913.

C'est chez Hegel lui-même que De Martino semble avoir trouvé l'idée d'une convergence possible entre le vitalisme et la philosophie de l'esprit qui sous-tend l'historicisme italien. Pour Hegel, en effet, comme pour la plupart des philosophes romantiques, l'esprit s'identifie à un processus historique continu, mouvant, en proie à des métamorphoses permanentes. Or, cette conception de l'esprit se trouve également défendue par les théoriciens de la métapsychique (W. James, F. Myers, C. Richet, H. Bergson, H. Driesch). Aux yeux de ces derniers, le psychisme humain n'est pas donné d'avance, il n'est pas structuré selon des formes et des fonctions définies *a priori*. Il se présente au contraire comme une réalité plastique, mouvante, bouillonnante. Les cadres culturels, changeant selon les lieux et les époques, ne font qu'inhiber ou stimuler, en les sculptant, ses potentialités ; ainsi, et cet exemple est de De Martino lui-même, la télépathie, dans certaines cultures sibériennes, est encouragée et développée comme un moyen ordinaire de communication à distance.

■ **B. M.** : **À vous entendre, on mesure la distance qui sépare l'ethnologue de terrain qu'ont voulu retenir les anthropologues français, et le théoricien audacieux que connaissent les Italiens. Les enjeux de sa construction théorique dépassent l'ethnographie.**

■ **S. M.** : De beaucoup. Ils supposent qu'une interpénétration profonde existe entre le psychisme individuel et les représentations culturelles véhiculées justement par le mythe et le rite, qui orientent et façonnent les manifestations du psychisme lui-même. Dans une série d'articles publiés entre 1940 et 1946, De Martino a établi un parallèle entre les conditions de production de certains pouvoirs parapsychiques dans les cultures dites "primitives" ou "archaïques" (où de tels pouvoirs sont extrêmement courants), et les conditions de production de ces mêmes phénomènes parapsychiques en situation expérimentale, dans le monde occidental. Il a ainsi montré que, dans les sociétés archaïques, ces phénomènes sont portés par la culture, tandis que dans la nôtre, ils deviennent de plus en plus étrangers à la mentalité générale, d'où leur tendance à s'étioler peu à peu, ou à perdre leur sens. En s'intéressant ainsi à la métapsychique, De Martino avait moins l'intention d'affirmer de façon

péremptoire la réalité des phénomènes paranormaux, que de souligner la dévalorisation et l'exclusion volontaire dont ils ont été l'objet dans notre culture. Le refus de l'horizon idéologique du magisme est pour De Martino un trait central de notre histoire culturelle. Peu à peu, de façon implacable, la pensée occidentale est devenue étanche au magisme, et, en même temps, elle a façonné les structures et les bornes de son propre psychisme.

■ **B. M.** : **Quelle est la position de De Martino vis-à-vis des anthropologues de son époque ?**

■ **S. M.** : Il est en rupture avec les thèses de l'école sociologique française. Pour Durkheim, Mauss, Meyerson, et même Lévy-Bruhl, ce sont les représentations sociales qui façonnent la psychologie individuelle. De Martino affirme, lui, que les représentations magico-religieuses reflètent des états de conscience particuliers, suscités par des conditions historiques d'existence également particulières, états accompagnés souvent d'une expérience objective-empirique de type paranormal. Pour lui la nature, comme la réalité psychique, sont toujours "historiquement conditionnées", en phase avec des états de conscience à géométrie variable. C'est là une de ses thèses les plus provocantes : que la réalité psychique soit historiquement conditionnée, c'est ce que l'on a déjà du mal à admettre, si on va au fond des choses. Mais que la réalité biologique ou physique puisse également être historiquement et culturellement conditionnée, c'est encore plus troublant, encore plus difficile à admettre. Ainsi, dans les cultures où le magisme ethnologique est vivant, la marche sur le feu est possible, tout simplement parce que la réalité est conditionnée "localement" par la culture. Mais l'ethnologue occidental, qui vit dans un autre monde, va, lui, se brûler cruellement, comme cela s'est vu. De Martino, on le voit, pousse jusqu'à la limite les paradoxes de sa thèse.

■ **B. M.** : **L'idée me vient que, "derrière" la pensée de De Martino, si l'on prend les choses à long terme, il y a le fonds culturel italien de la magie naturelle typique de la Renaissance.**

■ **S. M.** : On peut effectivement voir les choses de cette manière. De Martino est au carrefour de la magie naturelle, et des philosophies de l'histoire : l'imagination est une puissance capable de remodeler le réel, mais c'est la culture et l'histoire qui lui fournissent ses formes.

■ **B. M.** : **Maître à penser de l'anthropologie italienne, De Martino a été ignoré en France, ou, du moins, on a ignoré les faces les plus importantes de son œuvre. À quoi attribuez-vous cette méconnaissance ?**

■ **S. M.** : En Italie, *Le Monde magique*, son premier travail d'inspiration ethnologique, avait suscité de nombreuses réactions et

provoqué un débat intellectuel. Le destin français de ce livre a été très différent, et tout à fait emblématique. *Italie du Sud et Magie*, et *La Terre du remords*, les deux autres livres de l'auteur, ont été accueillis dans la plus prestigieuse collection de Gallimard, et ont bénéficié de critiques élogieuses. Au contraire, *Le Monde magique* a été publié (en 1971) chez Marabout Université, et il est tombé dans un abîme de silence. D'après Daniel Fabre, qui a consacré récemment à De Martino un long article dans *L'Homme*, ce silence serait dû à un épisode qui a suivi de près la publication en français du livre. En 1966, la revue *Esprit* avait publié le dernier entretien qu'un intellectuel italien, C. Cases, avait eu avec De Martino, alors gravement malade, quelques jours avant sa mort. Pendant cet entretien, De Martino s'exprima de manière assez critique à l'encontre de Lévi-Strauss, qui, à l'époque, se trouvait au sommet de sa gloire. Selon Daniel Fabre, cette interview expliquerait la froide réception des intellectuels français à l'égard du penseur italien.

■ **B. M.** : **De Martino aurait en somme commis un crime de lèse-majesté...**

■ **S. M.** : En quelque sorte. Mais je suis persuadée que la raison de cet oubli est plus profonde. *Le Monde magique*, avec ses renvois à la littérature métapsychiste et avec sa polémique antipositiviste, affichait une démarche et une problématique en contraste radical avec celles de l'anthropologie française ; on peut même dire que les préoccupations des intellectuels français étaient alors aux antipodes de la démarche demartinienne. Les ethnologues, en particulier, ont préféré ne pas se confronter avec ce texte ou, dans le meilleur des cas, ils l'ont considéré comme une "erreur de jeunesse". J'ai cherché à montrer, dans ma postface, qu'il ne s'agit pas de tout d'un péché de jeunesse, et que toute l'interprétation demartinienne de la vie mythico-rituelle est largement tributaire de hypothèses formulées dans *Le Monde magique*. Notamment les hypothèses sur la fonctionnalité du symbolisme magico-religieux, que l'auteur met en relation avec les états altérés de conscience et le phénomène des personnalités multiples.

■ **B. M.** : **J'étais présent, en décembre 1999, à une séance donnée sur De Martino à l'Institut italien de Culture, où votre postface a suscité quelques vagues. Pouvez-vous nous résumer ce qui s'est passé ?**

■ **S. M.** : Il s'agit d'un épisode significatif. À l'occasion de la réédition du *Monde magique* aux Empêcheurs, j'ai contacté le directeur de l'Institut italien de Culture pour lui proposer un débat sur De Martino. Il a accepté le projet. Mais, quand il a pris connaissance du contenu de ma postface, il a contacté la branche "épistémologiquement correcte" des études demartinienne. Tant et si bien qu'à la fin — muflerie significative —

j'ai été évincée du projet que j'avais moi-même promu ! Pendant la séance, un historien italien, Di Donato, est parvenu à parler du *Monde magique* sans mentionner la préoccupation centrale de De Martino pour la métapsychique. Ce qui a provoqué des remous dans le public. Ce ne serait qu'une péripétie sans intérêt si elle ne témoignait d'un grand embarras devant cet auteur et les questions qu'il soulève. Depuis, les tenants de la ligne "correcte" s'efforcent de montrer que le *Monde magique* n'a pas influencé le reste de l'œuvre, mais, ce faisant, ils passent à mon avis à côté de De Martino, le réduisant à un ethnographe quelconque.

■ **B. M. :** Quelles sont à vos yeux les thèses de De Martino qui donnent le plus à penser à l'anthropologie et à la philosophie, et les prospectives que ses livres ouvrent encore de nos jours ?

■ **S. M. :** À la différence de nombreux ethnologues contemporains, jamais De Martino n'a envisagé l'ethnologie comme l'étude neutre et objective de réalités culturelles éloignées de nous dans le temps et dans l'espace, qui demeureraient au fond étrangères à notre propre histoire culturelle. D'autre part, bien qu'il se soit penché sur les conceptions magiques des sociétés dites "primitives", ou sur celles des paysans du sud de l'Italie, son véritable objet d'enquête n'a jamais été le magisme en lui-même. Il envisageait plutôt l'ethnologie comme la science du rapport entre nous et les autres. Ce qui l'intéressait au fond, c'est la relation de notre culture avec le magisme. Il voulait comprendre l'écart qui s'est creusé, au niveau historique, culturel, existentiel et psychique, entre notre vision du monde et les cultures où le magisme constitue une institution à part entière. En somme, De Martino est un des rares anthropologues qui ait su mettre en pratique le principe, invoqué sans cesse mais rarement observé, que l'anthropologie n'est pas une simple curiosité érudite, mais le lieu d'un choc culturel qui nous oblige à problématiser, à remettre en perspective les assises sur lesquelles repose notre raison. D'ailleurs, son dernier ouvrage consacré au thème des "apocalypses culturelles" confirme bien que les véritables enjeux de sa recherche concernent moins les bizarreries magiques des sauvages ou des paysans qu'une confrontation impitoyable de la culture occidentale savante avec les différentes formes de l'altérité (la folie, les civilisations extra-occidentales, les couches socioculturelles européennes marginalisées, etc.).

■ **B. M. :** C'est dans cet ouvrage, je crois, qu'il aborde le thème de la "fin du monde", pris dans un sens très large.

■ **S. M. :** Effectivement, il explore ce thème dans différents contextes. Pour lui, la

"fin du monde" est la figuration culturelle de l'effondrement de tout horizon de sens et de tout repère permettant à l'homme de transformer l'univers donné en un "monde" domestiqué. Les thèmes abordés sont très divers : il étudie les délires obsessionnels répertoriés par la psychopathologie, mais aussi l'image de l'apocalypse, qui domine l'héritage mythique du christianisme et du marxisme, les mythologies millénaristes du tiers-monde de l'époque coloniale, ou encore qui traverse la poésie littéraire ou figurative du XX<sup>e</sup> siècle. Et tous ces thèmes sont parcourus et interrogés presque exclusivement dans un souci de clarification de soi. Les notes de travail destinées à aboutir à un ouvrage accompli ont été publiées à titre posthume en 1977, suite à la mort de l'auteur en 1965.

Derrière la diversité des thèmes et des objets abordés, De Martino poursuivait un projet unitaire : il recherchait le mobile anthropologique commun à tous ces faits, persuadé qu'un problème unique les sous-tend. Sa théorie du sacré déborde les lectures courantes en sociologie, en anthropologie et en philosophie de la religion. Ouvert à la psychologie, mais demeurant toujours fidèle à l'interprétation culturelle et historique des faits magico-religieux, De Martino a tenté de penser conjointement, pour interpréter ces faits, le niveau du psychisme individuel, et le conditionnement exercé par l'environnement historique et les modèles culturels. Au moment où, en sciences sociales comme en sciences de la nature, le débat intellectuel, de plus en plus en plus ouvert à une approche holiste des dimensions culturelle, biologique et psychique, débouche sur les concepts de "biotope", et de "dispositif", la démarche du philosophe italien apparaît d'une singulière actualité.

■ **B. M. :** Pouvez-vous nous parler de votre enseignement à l'université de Lausanne ?

■ **S. M. :** Nous cherchons à relier ce qui est habituellement dissocié. Nous essayons de comprendre l'articulation entre deux domaines : d'une part certaines formations historico-religieuses particulières, localisées dans un temps et dans un espace culturels spécifiques, et caractérisées par l'emploi de techniques extatiques ; et d'autre part la phénoménologie psychique liée aux états modifiés de la conscience humaine (transe, dédoublement de la personnalité, états hypnotiques variés, etc.). Cet enseignement se situe évidemment dans le prolongement des idées de De Martino. Ces formations historico-religieuses (des mysticismes anciens aux cultes de possession contemporains, du chamanisme au spiritisme, etc.) sont abordées dans une perspective comparative, délibérément laïque et scientifique, susceptible de faire ressortir leur originalité et leurs singularités respectives. ■

## Œuvres d'Ernesto De Martino

### Publications de Silvia Mancini

Pour en savoir plus,  
[www.medspe.com](http://www.medspe.com) :  
PSY-SNC > Interactions  
> Entretiens

**medSpe**  
com