

## La problématique apocalyptique dans l'anthropologie italienne : de Vittorio Lanternari à Ernesto De Martino

*Apocalyptic issues in Italian anthropology: from Vittorio Lanternari to Ernesto  
De Martino*

*La problemática apocalíptica en la Antropología italiana: de Vittorio Lanternari  
a Ernesto de Martino*

Marcello MASSENZIO et Andrea Alessandri

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24871>

DOI : 10.4000/assr.24871

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2013

Pagination : 127-145

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

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Marcello MASSENZIO et Andrea Alessandri, « La problématique apocalyptique dans l'anthropologie italienne : de Vittorio Lanternari à Ernesto De Martino », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 161 | Janvier-Mars 2013, mis en ligne le 30 mai 2016, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24871> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.24871>

---

© Archives de sciences sociales des religions

Marcello Massenzio, Andrea Alessandri

## **La problématique apocalyptique dans l'anthropologie italienne : de Vittorio Lanternari à Ernesto De Martino**

L'œuvre la plus connue de Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (1960) porte pour dédicace : « À la mémoire de mon maître Raffaele Pettazzoni ». Nous savons que Pettazzoni est, en Italie, le fondateur de l'histoire des religions, discipline qui a favorisé l'émergence des nouvelles sciences de l'homme dans la culture italienne. Cette dédicace invite à s'interroger sur la portée de l'enseignement du maître sur l'élève et à replacer l'ouvrage classique de Lanternari dans un contexte théorique précis, évitant ainsi de le considérer comme un texte exceptionnel, privé de racines. Cette question est au centre du premier volet de cet article. On y explore les rapports multiples entre Lanternari et les principaux représentants italiens de l'histoire des religions. Dans la deuxième partie, l'objectif se déplace en suivant la piste d'une coïncidence qui nous a intrigués. La publication du volume précité de Lanternari remonte à 1960, or, quatre ans après, Ernesto De Martino, historien des religions et anthropologue, publie un essai intitulé « Apocalissi culturali e Apocalissi psicopatologiche » (De Martino, 1964). Le fil qui unit les deux textes est évident, mais les différences n'en sont pas moins significatives. Résumons-les.

Le regard de Lanternari se focalise sur le « réveil » des peuples opprimés, sur leur rébellion contre la domination coloniale occidentale qui prend la forme de mouvements prophétiques de type millénariste, aspirant à un ordre du monde fondé sur des bases radicalement nouvelles et impliquant *la fin du monde* tel qu'il est. De Martino, pour sa part, s'interroge sur les significations diverses du thème de *la fin du monde* à différentes époques historiques, dans différentes civilisations et dans différents contextes à l'intérieur de ces dernières ; ce faisant, il délimite un cadre extrêmement précis, fondé sur la comparaison, qui inclut les apports ethnologiques – dont la relation entre apocalypse et décolonisation, chère à Lanternari – mais qui, dans le même temps, la dépasse. Tenter d'analyser et de comprendre la signification du climat apocalyptique qui envahit la civilisation occidentale contemporaine est le cœur de son projet. En bref, Lanternari aspire à saisir le sens des mouvements qui traversent les cultures « autres », dans

une phase de profonde transformation sociale et politique. De Martino utilise ces données contemporaines – parmi beaucoup d’autres – afin d’éclairer un phénomène qui l’inquiète parce qu’il y voit, en acte, le danger pour l’Occident de perdre le sens de sa propre histoire. Nous tenterons d’éclairer cette divergence de perspectives, qui émergea sur le fond d’une proximité personnelle et d’une formation commune.

## Lanternari : les raisons d’une recherche

Partons de *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, l’œuvre aussitôt traduite en France et aux États-Unis qui a assuré à Vittorio Lanternari une place de premier plan. La préface à la première édition est une sorte de « manifeste » dans lequel l’auteur précise son point de vue sur la religion, sur les cultures étudiées par les ethnologues et sur la méthodologie qui soutient sa propre enquête. En quelques mots, la religion, soustraite à la spéculation théologique et métaphysique, est considérée comme une formation culturelle, elle a certes une physionomie particulière mais, comme les autres formations culturelles, elle participe du devenir historique et est sujette à des transformations et innovations, éventuellement radicales.

En ce qui concerne la conception générale des peuples dits « primitifs », Lanternari refuse de leur appliquer l’étiquette de « peuple sans histoire » et encore moins de peuples arrêtés au premier degré du processus évolutif : leur civilisation est pleinement insérée dans l’histoire, mais celle-ci doit être conçue dans des termes différents de ceux qui prévalent dans la notion occidentale d’histoire. Les *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* constituent, dans leur ensemble, le témoignage le plus prégnant du dynamisme historique qui anime les peuples du dit « Tiers Monde », opprimés par le colonialisme occidental. Quant à la méthode, elle s’appuie sur la comparaison telle que Raffaele Pettazzoni la théorise : la recherche des analogies entre civilisations et religions diverses est le premier moment d’une analyse dont la finalité réside dans l’identification des différences qui sont le produit de l’histoire singulière de chaque civilisation.

En 1973, Lanternari publie une nouvelle édition revue et complétée de *Movimenti religiosi...*, ouverte par une préface qui fait le point, entre autres, sur l’histoire des études relatives aux mouvements socio-religieux dans le monde occidental. Il s’agit d’un terrain d’enquête qui a connu une riche floraison de recherches et d’analyses soutenues par des intérêts scientifiques et des perspectives d’interprétation qui n’ont rien d’homogène. L’auteur ne se contente pas de fournir une simple liste de titres, mais il élabore avec soin une série de fiches critiques, destinées à éclairer les traits distinctifs de chacune des œuvres examinées et, surtout, les apports de ces dernières à l’intelligence d’un phénomène aussi complexe que varié. Des noms, célèbres et moins célèbres, défilent sous les yeux du lecteur, tous dignes d’intérêt. Citons, parmi d’autres, J. Mooney, R. Linton,

A. F. C. Wallace, F. W. Voget, G. Shepperson, B. Wilson, W. E. Mühlmann, M. I. Pereira de Queiroz, W. La Barre, K. Burrige, P. Worsley, R. Bastide, A. Métraux... Une place à part est réservée à Max Weber, référence incontournable dans la quasi-totalité des cas. Tant dans les monographies que dans les œuvres de portée générale – observe Lanternari – les meilleurs auteurs s’efforcent de réaliser un équilibre difficile entre le nécessaire respect des contextes singuliers et la tentation d’élaborer des modèles interprétatifs universels. Il nous a paru opportun d’extraire cette partie de la préface de 1973, inédite en France, et de la publier en annexe, étant donné sa valeur d’instrument de travail. Dans cette revue des études, qui témoigne d’un vrai talent de synthèse, Lanternari insère son propre travail et souligne sa particularité. Elle réside, selon lui, dans l’intégration *des approches historico-religieuses et anthropologiques dans l’étude des mouvements religieux* (Lanternari, 1973 : XV). En d’autres termes, la recherche des facteurs sociaux et culturels qui déterminent la genèse et le développement des mouvements – où l’on peut reconnaître les objectifs et les procédures de l’anthropologie et de la sociologie – s’enrichit des apports de la méthode historico-comparative, conférant une tonalité particulière aux enquêtes qui débouchent sur *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei popoli oppressi* et sa suite, *Occidente e Terzo Mondo* (Lanternari, 1967).

## Religions et histoire des religions

En conclusion de cette longue digression, Lanternari fournit une synthèse encore stimulante aujourd’hui : « L’étude socio-anthropologique, historique et comparative des mouvements socio-religieux a produit une connaissance, à la fois analytique et synthétique, plus profonde d’importants aspects de la dynamique socio-culturelle, aussi bien des sociétés simples que des sociétés complexes. Une connaissance généralement plus précise a été atteinte en ce qui concerne les relations entre la naissance d’une nouvelle religion et les conditions historiques, économiques, sociales, politiques, culturelles qui la favorisent ou la déterminent. De nouveaux paramètres sont apparus pour la compréhension des mouvements religieux hérétiques du Moyen Âge, comme des micromillénarismes, messianismes, revivalismes et nationalismes religieux de ces derniers siècles en Europe, dans les Amériques et en Asie. S’est affirmé le caractère multiforme et dialectique du rapport entre social et religieux, entre religieux et politique » (Lanternari, 1973, XXV-XXVI). Cependant c’est la prééminence de l’élément religieux, dont les documents ethnographiques témoignent, qui retient l’intérêt de Lanternari : « La religion a une place fondamentale dans ces mouvements, en tant qu’elle constitue, parmi les sociétés et les cultures non complexes, le moyen de communication le plus direct entre les membres de la société et l’espace des valeurs fondamentales qui donnent sens à l’existence collective. Dans ces sociétés et sous-cultures chaque expérience de crise liée à une situation d’oppression, de privation ou de frustration,

tout comme chaque espoir d'émancipation et d'amélioration, s'expriment à travers des symboles mythiques et rituels » (Lanternari, 1973, IX).

À l'origine de cette construction théorique se trouve l'idée que la religion est un phénomène culturel dont l'origine, le développement et éventuellement la disparition constituent autant d'objets d'une investigation historique, orientée par la comparaison. La religion, soustraite aussi bien à la domination de la théologie qu'à l'interprétation réductrice du matérialisme vulgaire, devient le centre névralgique d'une nouvelle discipline, l'histoire des religions, qui s'affirme en Italie à partir de la fin des années 1920, grâce à l'œuvre de Raffaele Pettazzoni. Ses ouvrages, parmi lesquels *La confessione dei peccati* (1929-1936) et *L'Onniscienza di Dio* (1955) se distinguent par la rigueur avec laquelle l'auteur soutient l'orientation laïque de la discipline qu'il fonde. Avoir imposé et défendu ce principe, à Rome, au centre institutionnel de la chrétienté catholique, déclencha une polémique avec l'école historico-culturelle viennoise du Père W. Schmidt, partisan de la théorie du « monothéisme primordial » (*Urmonothéismus*), fruit de la révélation divine originelle dont les témoignages ethnologiques recueilleraient des traces significatives.

Nous n'entrerons pas ici au cœur d'une question aussi cruciale pour l'existence, en Italie, de la recherche dans le champ de l'histoire des religions et ses futurs développements. Même schématique, la référence à Pettazzoni est incontournable, étant donné – comme nous l'avons rappelé – que Lanternari a été son élève, qu'il a soutenu sous sa direction à l'université de Rome sa thèse en « Études historico-religieuses ». Lanternari s'est constamment tenu à la méthode de son maître, centrée sur la comparaison historique (Pettazzoni, 1959), et à ses enseignements, attachés à éclairer les liens multiples entre la sphère religieuse et la sphère économique et sociale. Il n'est pas possible de comprendre la portée de l'œuvre de Lanternari sans la situer à l'intérieur d'une école de pensée à l'affirmation et au développement de laquelle il contribuera significativement. École de pensée qui, bien que s'inscrivant dans la lignée de l'historicisme dont les variations, de Giambattista Vico à Benedetto Croce, donnent sa couleur propre à la tradition philosophique italienne, tend, simultanément, à le renouveler en étendant sa portée à de nouveaux domaines du savoir tels que l'histoire des religions et l'ethnologie. Dans cette perspective, il est possible de comprendre le sens d'une importante affirmation de principe – sorte de déclaration d'intention de l'auteur – que nous lisons dans la préface, déjà citée, à la première édition de *Movimenti religiosi* :

« Notre historicisme est né et s'est formé des exigences mêmes de la recherche historico-religieuse. Puisqu'en effet il n'est pas possible de produire une authentique "histoire des religions" en dehors d'une vision historique de la vie culturelle dans son ensemble. Dans une vision historique intégrale, l'histoire religieuse apparaît ni plus ni moins comme un des moments de la dynamique culturelle. C'est pourquoi l'histoire des religions – dans laquelle s'inscrit le présent livre – est entendue par nous comme l'étude des interrelations dialectiques entre vie religieuse et vie profane (c'est-à-dire, tour à tour culturelle, sociale, politique, etc.), le tout dans un processus dynamique propre à chaque civilisation » (Lanternari, 1960 : 8).

## Le diptyque

La ligne de pensée qui émerge du passage à peine cité est la même que celle qui informe la première œuvre de V. Lanternari, *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive* (1959), un volume très imposant, à peu près ignoré en France. D'emblée, l'affirmation de la perspective laïque et historiciste y affronte une série de pratiques herméneutiques qui, malgré la diversité de leurs orientations, ont en commun la double tendance à soustraire la religion de l'analyse historique et à évaluer le phénomène religieux en lui-même et pour lui-même, faisant abstraction de ses liens avec les autres dimensions de la vie collective. C'est en référence à de telles orientations que les notions génériques d'*irrationalisme* et d'*antihistoricisme* entrent, polémiquement, en scène. Elles introduisent une dualité fondamentale dans le discours de l'histoire des religions pratiquée par l'École romaine. D'une part, il s'agit de critiquer sur le fond la version, généralement confessionnelle, d'un savoir des religions autonome, d'autre part il s'agit de construire un nouvel objet dans une perspective relationnelle et comparative. Double engagement, qui est le trait distinctif de cette histoire à l'intérieur des disciplines historiques et qui caractérise la production scientifique non seulement de Lanternari, mais de Pettazoni lui-même, d'Angelo Brelich et, surtout, d'Ernesto De Martino.

L'analyse de la fête du Nouvel An dans les civilisations « primitives » offre à Lanternari un prétexte pour aborder des questions de première importance, parmi lesquelles se détachent la définition culturelle du temps et, simultanément, la distinction entre sphère sacrée et profane. L'auteur, en utilisant l'ample documentation ethnographique recueillie sur le terrain par Bronislaw Malinowski, analyse la fête dénommée *Milamala*, célébrée par les habitants des îles Trobriand, laquelle fait fonction d'« échantillon de laboratoire ». Nous en retiendrons quelques données essentielles. La fête a lieu en août et en septembre, après la récolte et le stockage de l'igname *taitu*, aliment principal de la communauté qui constitue l'élément clé d'une cérémonie dont l'objectif est l'abondance de la récolte. Un autre élément constitutif non moins important est représenté par le tabou sur le travail agricole, en vigueur pendant la durée de la fête : toutes les activités sont prohibées, en particulier celles qui concernent la préparation des potagers pour la prochaine plantation. Lanternari s'interroge longuement sur le sens de cet interdit rituel qui, apparemment, creuse un fossé infranchissable entre le temps sacré de la fête et le temps profane du travail agricole ; une perspective interprétative de ce type émerge dans l'analyse de Malinowski et Lanternari tend à prendre ses distances tout en reconnaissant au grand ethnographe le mérite d'une précision descriptive rare.

Pour Lanternari, il est possible d'éclairer le sens de ce tabou, à la condition d'en expliciter la dynamique à l'intérieur du contexte festif. Selon ce principe directeur, il déplace son regard vers les morts, lesquels font irruption en masse dans la fête dont ils deviennent, dans une certaine mesure, les protagonistes. En

réalité, ce ne sont pas les morts en général mais les plus récents, représentés comme des êtres faméliques, prêts à abandonner leur demeure actuelle, localisée dans l'île de Tuma, et à revenir sur la terre d'origine pour obtenir de leurs descendants les offrandes de nourriture qui leur sont dues. Ce détail nous éclaire sur la portée de la mise en scène rituelle dans son ensemble dont la fonction va au-delà de la démonstration ostentatoire de l'abondance de biens alimentaires. L'objectif fondamental semble résider plutôt dans la nécessité de rendre manifeste une valeur de l'igname qui dépasse le plan strictement alimentaire. Le tubercule, en effet, est également mis en œuvre comme un instrument de médiation entre l'humain et le surhumain dans la mesure où ses prémices sont destinées aux morts. La relation entre les deux niveaux se situe dans la logique de l'échange : les morts obtiennent de la nourriture et, en échange, garantissent les vivants contre les risques qui rendraient vain le travail agraire futur, parmi lesquels la sécheresse, la dévastation des potagers par les sangliers sauvages, le pourrissement des tubercules. On en déduit qu'il n'y aurait pas de sens à commencer les travaux du futur cycle agraire si, auparavant, la collectivité ne se libérait pas de l'« angoisse de l'échec », générée par la menace latente des dangers mentionnés (ici Lanternari fait explicitement référence à la *Psychopathologie de l'échec* de René Laforgue, 1944). Une fois inséré dans ce cadre, l'interdit qui pèse sur le travail agraire devient une mesure destinée à sauvegarder l'existence et l'efficacité de cette même activité laborieuse, laquelle qualifie la dimension profane. Lanternari insiste sur la portée dévastatrice de l'angoisse de l'échec, qui aurait des effets paralysants si elle ne donnait lieu à des pratiques rituelles et à des représentations mythiques en mesure de la faire disparaître. À ce propos, il observe ceci : « L'exécution de la fête Milamala a la fonction précise de tarir et d'annuler la condition psychique du risque, afin que la possibilité du travail soit réouverte : le temps profane redevient ainsi libre du temps sacré ; s'ouvre à nouveau pour la société la possibilité de produire et de créer, selon le principe de l'initiative auto-consciente » (Lanternari, 1959 : 57).

Un tel passage exprime avec une grande lucidité un point central de la plateforme théorique de l'histoire des religions : la subordination de l'horizon du sacré aux exigences fondamentales de la sphère profane, ceci en opposition avec une évaluation de la fête comme instrument de dépassement de l'angoisse générée par la chute de l'homme dans le temps profane – comme le soutient, par exemple, Mircea Eliade dans des essais devenus célèbres<sup>1</sup>. Lanternari situe la finalité des institutions festives dans la nécessité d'éliminer les facteurs qui empêchent *a priori* l'action humaine dans la dimension spatio-temporelle profane. Une telle interprétation du rapport sacré/profane s'inscrit dans un cadre théorique plus large. À ce sujet, Lanternari lui-même (*ibid.* : 53) admet sa dette à l'égard d'Angelo Brelich, le célèbre historien des religions qui a eu le mérite de reconnaître au

---

1. Dont *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions* (Eliade, 1949).

temps sacré la fonction de « libérer » le temps profane, en conclusion de recherches de vaste ampleur dédiées à l'analyse des calendriers festifs<sup>2</sup>.

Nous considérons maintenant que nous possédons les instruments conceptuels qui nous permettent, d'un côté, de comprendre la portée culturelle du Nouvel An – qui n'est pas seulement analysé dans le champ des sociétés « primitives » – et, d'un autre côté, de prendre acte du lien intrinsèque qui existe entre *La Grande Festa* et *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Les fêtes du Nouvel An, qui normalement entrent en connexion avec les événements les plus significatifs du point de vue économique, renouvellent périodiquement les piliers de l'ordre du monde, à l'intérieur duquel peut se déployer l'existence des collectivités humaines. En d'autres termes, à intervalles réguliers, le système de valeurs qui est à la base d'une structure sociale, économique et politique donnée est symboliquement fondé *ex novo* ; une telle fondation se met en place comme une itération du passage du chaos au cosmos : par conséquent, il y a une identification, suggérée par le système des opérations rituelles et des ré-évoqueries mythiques, entre l'origine du monde et l'inauguration du nouveau cours du temps humain. Tout se produit comme si chaque Nouvel An impliquait la répétition de la cosmogonie, ce qui comporte la suspension momentanée de l'ordre, préparatoire à sa réaffirmation. Ces allusions suffisent pour comprendre la centralité d'un phénomène qui a une diffusion quasi universelle.

Les mouvements religieux analysés par Lanternari dans le volume de 1960 ont en commun, malgré la variété de leur orientation (messianiste, millénariste, apocalyptique, prophétique, etc.), l'aspiration au renversement radical de l'ordre existant, à tous les niveaux. Aussi est-il nécessaire de créer dans le présent les promesses d'une nouvelle cosmogonie. Son trait dominant est constitué par le thème de la palingénésie cosmique, qui tire son impulsion de la volonté de renverser le rapport de force dominants/dominés, colonisés/colonisateurs, Blancs/indigènes. Toutefois, la présence contemporaine de multiples niveaux, inextricablement mêlés entre eux, représente le caractère le plus marquant des « mouvements », précédemment cités, trop complexes pour être réduits à une interprétation univoque. En résumé, si la grande fête a comme objet la fondation de l'année nouvelle, l'ample revue des « mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés » documente l'exigence de fonder une ère totalement nouvelle. Dans le premier cas, tout opère selon l'exemple d'un modèle consolidé qui, dans le second cas, n'existe pas et qui, par conséquent, doit être inventé, expérimenté et soumis à l'épreuve des faits.

Le long chapitre dédié aux *Cargo Cults* mélanésiens, apparus à l'époque coloniale en réaction à la colonisation occidentale, est celui dans lequel le rapport entre les problématiques qu'affrontent les deux monographies examinées s'impose

---

2. Le lecteur français peut retrouver cette conception dans Brelich, 1970.



avec le plus de force. Lanternari a su mettre en évidence l'épais entrelacs de conservation et d'innovation présent dans les *Cargo Cults*, en voyant dans ce phénomène, le produit de la ré-élaboration créative des thèmes traditionnels du Nouvel An agraire, encadré dans une dimension cosmique. Ces thèmes sont re-signifiés afin d'exprimer le besoin diffus de libération sociale et politique. Une libération dont les ancêtres sont garants, appelés à assumer une fonction analogue et différente relativement au passé ; dans ce contexte nouveau leur retour parmi les vivants n'est pas situé dans le présent, mais projeté dans un futur plus ou moins proche et se retrouve ainsi au centre d'une attente qui se colore de traits messianiques et apocalyptiques : à leur arrivée, les ancêtres porteront à leurs descendants les marchandises occidentales, dont la possession est à l'origine du pouvoir exorbitant des blancs, qui actuellement en sont les seuls détenteurs. Un tel événement – qui est l'Événement par excellence – marquera la fin du monde, des déséquilibres dans les rapports de force qui existent aujourd'hui et, conséquemment, déterminera le début d'un âge de bien-être pour les natifs, dépourvu en lui-même de solution de continuité.

Cet arrangement culturel, qui produit une nouvelle mythologie, également située à la frontière de la tradition et de l'innovation (Massenzio, 1983), comporte une définition culturelle du temps différente, à l'intérieur de laquelle la relation passé/présent passe au second plan, et laisse place à l'axe présent/futur. Le présent qui tire son sens de l'attente de la réalisation d'un « âge d'or » mythique est susceptible d'être considéré de deux points de vue antithétiques : il peut être complètement dévalué, en tant qu'obstacle qui empêche de rejoindre l'horizon eschatologique, ou bien peut être l'objet d'une valorisation positive, dans la mesure où il apparaît que l'avènement de l'âge du bien-être est subordonné à la réalisation, *hic et nunc*, de quelque objectif, par exemple, la chasse des Blancs du territoire. Ce sont les variations du contexte historique qui déterminent la prévalence de l'une ou de l'autre orientation.

## De Martino et les problèmes des apocalypses

Parmi les historiens des religions italiens, le plus proche des problématiques affrontées par V. Lanternari est Ernesto De Martino, lequel en 1964, quatre ans après la publication de *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, publie dans la revue *Nuovi Argomenti* un essai intitulé « Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche » (De Martino, 1964), qui anticipe sur un mode achevé le programme de recherche, la méthodologie et le système théorique qui sont au fondement de la grande œuvre demartinienne restée inachevée et publiée à titre posthume : *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (De Martino, 2002). Le titre de l'article contient en lui-même une clé pour l'interprétation du phénomène, étant donné la première distinction opérée par De Martino entre deux manifestations du phénomène apocalyptique : à la perspective de la fin du monde entendue comme un effondrement catastrophique qui

s'auto-épuise, sans augurer d'un nouveau début, s'oppose la vision de la fin de la réalité terrestre, considérée comme la promesse nécessaire d'une palingénésie, d'un ordre nouveau dont les effets s'étendent aussi bien au plan cosmique qu'à l'horizon humain. À la première catégorie appartiennent les apocalypses sans *eschaton*, alors qu'au nombre de la seconde catégorie comptent les apocalypses avec *eschaton*. La prise en considération d'une telle divergence ne se satisfait pas de la création de typologies opposées, puisque c'est seulement de leur confrontation systématique qu'émerge la possibilité de mesurer la portée de chaque orientation. Les « apocalypses culturelles » – à l'intérieur desquelles le thème de la fin est élaboré en respectant des codes préétablis – se caractérisent par l'existence d'une perspective de libération, qui va au-delà de la crise radicale dans laquelle se trouve l'ordonnement actuel du monde : un « au-delà » qui n'est pas nécessairement d'ordre méta-historique, si on tient compte, comme le fait De Martino, de l'apocalypse marxiste, laquelle implique la fin du monde bourgeois comme préalable à la construction d'une société sans classes. De Martino prend la documentation psychopathologique – en particulier quand elle est dominée par le « délire de la fin du monde » – comme un modèle de référence des formations apocalyptiques sans *eschaton*.

La nécessité d'instituer une comparaison qui ne se limite pas au plan strictement formel entre les expressions opposées de la conjoncture apocalyptique se fonde sur un présupposé théorique qui caractérise la pensée de E. De Martino et, plus spécifiquement, son approche de l'histoire des religions. Dans les apocalypses psychopathologiques émerge la menace d'une crise sans issue qui, de manière latente, pénètre les apocalypses culturelles ; partant, les premières et les secondes plongent leurs racines dans un terrain commun. C'est ici que se situe la motivation qui justifie, en première instance, le recours à l'analyse comparée. À ce stade de l'analyse, il devient possible de prendre acte des différences : les apocalypses sont qualifiées de « culturelles », se distinguant des autres, dans la mesure où elles *assument* le risque d'une crise radicale et, en même temps, tentent de l'affronter en le modelant culturellement. Dans ce cas, De Martino utilise les mêmes critères que ceux adoptés pour définir la fonction des institutions aussi bien magiques que religieuses.

De Martino a situé au centre de son enquête la civilisation occidentale moderne et contemporaine, qu'il observe sous un angle particulier : c'est ici que réside un des principaux facteurs d'originalité de la recherche qu'il dédie au phénomène des apocalypses ; pour atteindre cet objectif, il a mis au point une stratégie interprétative complexe, dont le point fort est représenté par la comparaison interculturelle, ainsi qu'on le comprend en lisant le passage suivant :

« Le thème [de la fin du monde actuel] n'est pas nécessairement lié à la vie religieuse telle qu'elle est traditionnellement entendue mais peut émerger – comme c'est le cas des versions modernes et contemporaines de l'apocalypse au sein de la société bourgeoise en crise – dans la sphère profane des arts, de la littérature, de la pensée philosophique et des coutumes. Il n'implique pas nécessairement la fin terrestre de l'existence

humaine, mais peut viser plutôt l'aspect social et politique de la fin d'un certain monde historique et de l'avènement d'un monde historique meilleur, comme c'est le cas de l'apocalypse marxiste. [...]

En tant que thème d'une recherche historico-culturelle et anthropologique, la "fin du monde" renvoie à la confrontation de quatre types de documentation. Le matériel apocalyptique de l'Occident moderne et contemporain fonde l'impulsion première de la recherche et constitue son point permanent de référence, d'unification et de contrôle ou, en d'autres termes, le thème de la fin qui est autant une expression directe de la crise de la société bourgeoise, que l'expression de la fin de la société bourgeoise dans la perspective de l'apocalyptique marxiste. En second lieu, on trouve la documentation apocalyptique de la tradition judéo-chrétienne (...). En troisièmement lieu, on trouve la documentation apocalyptique des grandes religions historiques, reliée au mythe des destructions et régénérations périodiques du monde. En quatrième lieu, enfin, on trouve la documentation ethnologique des mouvements religieux prophétiques et millénaristes actuels des cultures dites primitives, soumises au choc violent de la rencontre avec la culture occidentale et aujourd'hui, à l'époque où le colonialisme est en crise, impliquées dans un processus vaste et complexe d'émancipation. [...]

Maintenant, pour ne pas perdre la perspective anthropologique unitaire, un cinquième type de documentation apocalyptique acquiert une valeur heuristique décisive, la documentation psychopathologique qui nous met face à un risque humain commun de crise radicale, relativement auquel les diverses apocalypses culturelles, indépendamment de leur mise en forme, sont toutes constituées comme des tentatives diversement efficaces et productives, d'amener à une réintégration dans un projet communautaire d'être au monde » (De Martino, 1964 : 105-109, *passim*).

## Un modèle d'apocalypse psychopathologique

En considérant la « valeur heuristique décisive » attribuée par E. De Martino à la documentation psychopathologique, nous avons jugé opportun de prendre comme point de référence un événement concret, dont il est largement question dans *La fine del mondo*, à partir des descriptions faites par les psychiatres Storch et Kulenkampff. Il s'agit du « cas du paysan bernois » affligé du délire de la fin du monde, dont De Martino a donné de multiples versions. Nous présentons ci-après celle qui nous semble la plus claire.

« Vers la fin de 1947, un jeune paysan de 23 ans fut hospitalisé à l'hôpital de Münsingen (Bern), qui présentait les symptômes d'un délire schizophrénique de fin du monde caractéristique. Le motif de son délire était une mutation négative et menaçante du monde, un bouleversement profond de l'ordre cosmique et des rapports communautaires. Le monde (...) était entré dans une crise radicale depuis le printemps précédent, quand le malade avait dû déraciner quelques arbustes, donnant ainsi, par son acte coupable, le premier signe du commencement du processus de dissolution. Mais plus encore, la faute du sinistre changement remontait au fait qu'à l'automne, le père avait déraciné un chêne pour le vendre : du trou resté dans le terrain après le déracinement avait jailli de l'eau qui s'était répandue sur le sol. Enfin, le malade considérait que la rénovation de la porte d'entrée de la ferme paternelle, dont la forme et la couleur avaient été changées, autre acte coupable de déséquilibrer le monde, avait dangereusement altéré les relations entre la maison paternelle, la porte et le reste du monde. En particulier, la lumière solaire ne rencontrait plus lors de son parcours diurne le vieux

portail, ce qui affectait la course régulière du soleil, le déroulement normal du jour et l'illumination de la maison paternelle. L'écroulement du monde, l'effondrement de son ordre, de sa domesticité et de son habitabilité, se manifestaient tout autant dans la transformation totale du paysage que dans l'irrespirabilité de son air : l'effondrement de la montagne, l'arasement de la terre, la mutation de l'air en un gaz bleu malodorant complétaient ainsi le cadre de l'arrêt de la vie végétale et animale et de l'interruption du travail humain productif. [...]

Toujours à partir du déracinement du chêne et de la rénovation de la porte de la ferme paternelle, le sol [...] allait en s'enfonçant comme s'il était devenu, en long et en large, caverneux : et, dans cet espace souterrain, représenté comme le règne des morts, les vivants étaient précipités. À la recherche d'un sol ferme sous leurs pieds, ils sombraient, au contraire, toujours plus profondément dans le vide. Le déracinement du chêne avait également altéré l'ordre des eaux, et du trou, laissé par le chêne déraciné, s'écoulaient des eaux qui corrodait le sol, le rendaient encore moins stable et creusaient un abysse toujours plus grand. [...] Au centre de cette catastrophe se trouvait le malade qui, en partie, en était victime et, en partie, en portait la responsabilité » (De Martino, 2002 : 206-207).

La description du délire du paysans bernois a l'allure d'un mythe : mythe individuel d'une extraordinaire richesse expressive, dans lequel refluent, d'une manière qui nous échappe, des thèmes, des images et des symboles appartenant aux strates les plus profondes de l'imaginaire mythologique (il suffit de penser au chêne conçu comme *axis mundi*) : cet entrelacs de plans différents pose des problèmes qui ne sont pas faciles à résoudre et sur lesquels il ne nous est pas permis de nous arrêter dans cet article. Comme premier pôle de référence, nous pouvons évoquer le motif mythico-rituel de la régression à la dimension chaotique, présente dans la structure de la « grande fête » du renouveau, qui se concrétise souvent, dans tous les types de civilisation, dans l'abolition temporaire des limites spatiales et temporelles entre la sphère des vivants et celle des morts ; nous en avons vu un exemple à propos de la fête *Milamala*. De Martino avait le projet de traiter ce thème dans un chapitre entier de son œuvre posthume, resté malheureusement à un stade fragmentaire, en suivant l'analyse du rituel romain désigné par le nom de *Mundus patet*. Comme nous l'avons évoqué, dans les grandes fêtes, la mise en scène de la fin du monde obéit à un schéma codifié dans ses moindres détails. Sa fonction est de rétablir rituellement la condition de fluidité chaotique, préparatoire à la création mythique de l'ordre du monde. Dans cette perspective, la suppression de la frontière entre les morts et les vivants, signe patent du retour à l'indifférenciation originelle, n'est que l'acte inaugural d'un drame rituel qui *doit* culminer dans le rétablissement des confins entre le « dedans » et le « dehors », entre l'« avant » et l'« après », entre l'humain et le non-humain.

Dans le cas du paysans bernois, la dialectique crise-émancipation est totalement absente ; propre aux institutions religieuses, elle tend à faire s'écouler l'angoisse générée par le sentiment de la fin du monde ; le sujet est en proie à un délire polarisé autour des effets dévastateurs induits par la perception de la sinistre métamorphose qui investit l'espace de la domesticité et qui conduit à la

déstructuration du cosmos et à la précipitation des vivants dans les demeures des morts. L'altérité émerge à l'intérieur de l'identique et, parallèlement, l'identique se constitue progressivement comme altérité : c'est ici que réside la partie la plus inquiétante du délire, récurrente dans toutes les images qui se suivent en un vertigineux crescendo.

## La défense culturelle face au risque de la fin

La comparaison peut être ultérieurement étendue, en incluant dans son rayon d'action les formations de type millénariste analysées par Lanternari. Prenant encore une fois comme point de référence les *Cargo Cults* mélanésiens, nous pouvons noter que les représentations mythologiques, qui en constituent le substrat, s'articulent sur la sortie du monde de ses gonds et, en particulier, sur la perte de sens du système économique traditionnel. Un témoignage éloquent à ce propos est constitué par la destruction des potagers et l'abandon des cultures de l'igname, qui caractérisent la première floraison des cultes en question. Dans cette circonstance, la totale altération de l'ordonnement habituel du monde – voulue et non pas subie – ne produit aucune angoisse, mais se double d'un sens de libération : cela est vrai dans la mesure où celle-ci déverrouille la porte qui conduit au cargo. Dit autrement, le dépaysement du monde habituel inaugure et/ou accélère un processus qui portera fatalement à l'avènement d'un nouveau monde, représenté comme une sorte de paradis débordant de marchandises occidentales (*Road belong Cargo* est le titre efficace de l'œuvre, publiée en 1964, que Peter Lawrence a dédiée à cet argument).

La réflexion demartinienne ne se limite pas au contraste entre apocalypses culturelles et apocalypses psychopathologiques ; un second aspect de l'analyse porte sur le passage d'une condition de « passivité » en attente de l'évènement méta-historique (marquée par l'abandon de toute forme d'initiative humaine), à une condition de reprise de l'activité humaine, qui sous-tend une nouvelle valorisation de la dimension profane. On trouve une trace de ce parcours dans les *Cargo Cults*, surtout dans ceux qui se déroulent après la Deuxième Guerre mondiale ; c'est ce parcours qui conduit de l'évasion mythique à l'engagement en vue de l'émancipation politique et sociale (Massenzio, 1983).

Quelle signification donner au temps qui reste, ce qui revient à dire au temps de l'attente, situé dans la zone intermédiaire entre la phase terminale du monde humain et l'avènement du Règne de Dieu ? C'est cela le problème qui persiste dans l'apocalyptique chrétienne, à l'intérieur de laquelle sont apparues des solutions contrastées au cours de l'histoire. Nous avons déjà eu l'occasion de traiter de cet argument dans un essai paru dans *Gradhiva*, dont nous extrayons le passage suivant :

« Dans la phase initiale, la tendance qui prévaut met l'accent sur le moment proche de la réalisation du Royaume de Dieu ; par la suite, au terme d'un processus complexe [...], de nouvelles tendances apparaissent, caractérisées par un renvoi continu et par

l'indétermination chronologique de la perspective de la fin. Dans le premier cas, il n'y a plus aucune marge qui permette d'opérer dans le monde sur la base d'un projet socialement partagé : il ne reste plus qu'à s'abandonner à l'attente passive d'un avènement extraordinaire pouvant à tout moment devenir réalité tangible. Dans le second cas, au contraire, les espaces qui permettent d'opérer se reconstituent, et ceci parce que la date de l'événement final non seulement est inconnaissable, mais est continuellement déplacée vers le futur. Entre temps, c'est-à-dire dans cet espace-temps intermédiaire, qui s'étend entre le présent et l'extrême limite du futur, il est non seulement possible mais il est du devoir des chrétiens de réaliser une tâche bien précise : porter la parole du Christ à ceux qui l'ignorent » (Massenzio, 2000 : 26-27).

## L'apocalyptique contemporaine

Comment interpréter la documentation apocalyptique dans l'Occident moderne et contemporain, à la lumière des indications suggérées par l'analyse comparée ? Voilà l'interrogation fondamentale qui constitue le pivot de l'ample recherche entreprise par De Martino, lequel avance une hypothèse interprétative après avoir délimité les aspects essentiels du phénomène, en ayant surtout recours aux témoignages fournis par les œuvres d'écrivains illustres. Un texte littéraire qui, de par la rencontre qui y opère entre de nombreux thèmes de la sensibilité apocalyptique occidentale moderne, peut être considéré comme un point exemplaire de la recherche, est sans aucun doute *La Nausée* de Sartre (1938) ; dans le journal d'Antoine Roquentin se dessine une aventure apocalyptique dont le trait distinctif réside dans la mutation radicale du monde familier, qui est précipité vers l'absurde. Ainsi, il arrive que les objets deviennent étranges, bizarres, faibles, gratuits, incertains, indécis, artificiels, arbitraires, superflus, absurdes, en voie de se séparer de leur nom et de leur signification et de précipiter dans l'épaisseur opaque d'une existence « nue », sans mémoire et sans domestication humaine (De Martino, 1964 : 122).

Le décrochage vers l'absurde, inauguré par le fait sans importance du galet sur la plage, s'étend comme par contagion, en une succession d'épisodes existentiels tout aussi insignifiants et occasionnels ; ainsi que l'observe De Martino :

« Comme le dit Albert Camus dans *Le mythe de Sisyphe*, la sensibilité absurde a un "début dérisoire", "une naissance misérable", qui éclate sans aucune préparation apparente dans la plus banale quotidienneté de la vie. "Le sentiment de l'absurdité au détour de n'importe quelle rue peut frapper à la face de n'importe quel homme" (Camus, 2009 : 26-27). De manière équivalente se forme l'"ennui" de Moravia, exceptées les diverses nuances de l'expression littéraire » (De Martino, 1964 : 119).

La synthèse la plus pertinente, la plus riche d'implications philosophiques et anthropologiques, de la lecture du texte de Sartre proposée par De Martino est contenue dans le passage suivant :

« L'apocalypse imaginée par Roquentin prend la forme de l'irruption du monstrueux : les vêtements ressentis comme vivants, la langue qui devient un mille-pattes vivant, l'œil moqueur que la mère découvre dans la crevasse de la chair bouffie de l'enfant,

l'apparition de choses nouvelles pour lesquelles il faudra trouver des noms nouveaux, comme l'œil de pierre, le grand bras tricorne, l'orteil-béquille, l'araignée-mâchoire. Le style même de l'annonce apocalyptique rappelle celui des prophéties bibliques : "Et ils sauront que leurs vêtements sont devenus des choses vivantes. Et un autre trouvera qu'il y a quelque chose qui le gratte dans la bouche..." Ou bien Roquentin imagine la catastrophe comme une obscure notification sans qu'aucun changement appréciable ne se produise : seulement, un matin, les gens, ouvrant les persiennes, ressentiront "une espèce de sens affreux, lourdement posé sur les choses", une menace invisible pleine de tensions latentes, explosives.

De cet "univers en tension" – ou plutôt de cette "explosion du monde" – il serait par trop facile de fournir des exemples empruntés aux apocalyptiques modernes et contemporaines, surtout dans la poésie. Il suffira de rappeler ici le rimbaldien *Nocturne vulgaire* (Pléiade), où ce qu'il y a de plus familier et qui appartient à notre vie quotidienne – les murs, les toits, le foyer, les vitres – apparaît comme battu par un souffle d'ouragan qui inaugure un évènement hallucinatoire de métamorphose et entraîne le "voyant" au centre de ses épisodes évanescents : *Un souffle ouvre des brèches opéradiques dans des cloisons / brouille le pivotement des toits rongés / disperse les limites des foyers / éclipse les croisées...* » (*ibid.* : 124).

Les expressions multiformes de la sensibilité apocalyptique qui traversent la littérature, la philosophie, les arts visuels de l'Occident contemporain évoquent l'image de la « descente aux enfers », de la catabase sans anabase. La déstructuration du monde familier, domestique, qui est tel dans la mesure où s'y est déposée l'héritité culturelle de toutes les civilisations du passé, entraîne avec elle l'effondrement de l'élan éthique primordial – l'*ethos del trascendimento* – entendu par De Martino comme le facteur dynamique qui détermine le dépassement de la nature de la part de la culture ; dépassement qui n'est pas réalisé une fois pour toutes, mais qui doit être réitéré tout au long du cours de l'histoire, collective et individuelle, étant donné que la nécessité de conférer un sens aux situations contingentes, en elles-mêmes privées de sens, est une constante anthropologique. Aussi, l'*ethos del trascendimento* n'est pas un principe abstrait et comme suspendu dans le vide, mais un principe opérationnel immanent au monde, qui en constitue le support irremplaçable. Le monde conçu comme

« [...] l'horizon des signes du travail humain, des décisions d'autrui reconnues et assumées : celui-ci est familier parce que la famille culturelle humaine y a laissé d'elle des traces et y documente son histoire. Le monde est l'histoire vivante des autres en nous, et cela n'a pas d'importance si cette vie bouge en nous comme habitude, comme évocation continue de gestes techniques accomplis mécaniquement (...). L'homme est toujours dans le dépassement. Et, c'est justement pour cela qu'il ne transcende jamais le zéro » (De Martino, 2002 : 528).

Si l'on se réfère à ce qui émerge du passage à peine cité, on comprend la raison de l'identification du concept de monde à celui de « patrie culturelle », dont les fondements résident dans l'ensemble des mémoires historiques socialement partagées. De cette façon, De Martino met en évidence l'importance du rapport qui lie chaque acteur social à la civilisation particulière qui l'a forgé et dont il doit endosser le destin – passé ou futur. Il en résulte qu'une des modalités de la « fin du monde » consiste justement dans la dissolution de tels rapports.

## La ligne de démarcation

« L'apocalypse contemporaine partage avec l'apocalypse psychopathologique l'absence d'une perspective de réintégration de la crise : entre la crise paradigmatique expérimentée par Roquentin et celle tout aussi exemplaire vécue par le paysan bernois, il existe un noyau commun qui invite à les confronter. Dans les deux cas, le malaise explose à l'improviste et, par conséquent, le monde quotidien, qui va de soi, familier, devient problématique, signalant un obscur changement de sens qui reste incompris. La reconnaissance d'un noyau commun aux deux événements, aussi significatif soit-il, sert à faire émerger les différences. À ce propos, notamment, De Martino souligne avec vigueur un point important : "(...) une œuvre culturelle peut contenir des traces d'états psychiques morbides, mais (...) en tant qu'œuvre culturelle effective, elle témoigne, au moins dans son caractère spécifique d'œuvre dotée de valeur, en faveur de ce qui est sain et non de ce qui est malade" » (De Martino, 1964 : 135).

De Martino étend considérablement la portée de la méthode comparative cherchant à pénétrer le lien qui court entre normalité et folie, entre sain et malade. C'est une tâche rendue particulièrement délicate du fait de la documentation examinée, laquelle met l'observateur face à un point critique « où les ressemblances risquent de devenir identité, et où les différences ont été – ou n'ont pas été – dramatiquement instituées » (*ibid.* : 136). À notre avis, c'est justement ici, dans la prise en considération d'un tel risque, que réside l'aspect le plus complexe et le plus inquiétant du problème : en effet, la limite entre les deux phénomènes menace toujours de s'estomper, d'apparaître moins solide que ce qu'elle semblait être auparavant, même sans disparaître, étant donné la radicalisation de l'angoisse du dépaysement dans l'apocalypse moderne et contemporaine.

Cette considération donne la mesure de la gravité de la crise qui pèse sur la civilisation occidentale, à propos de laquelle, De Martino, en tant qu'intellectuel *engagé*<sup>3</sup>, a médité avec finesse en plus d'une authentique passion civile. Celui-ci ne se limite pas à enregistrer l'état des choses et il nous semble, même, que dans certaines pages de la *Fine Del Mondo* il suggère indirectement une voie possible de sortie de l'impasse. S'il est vrai que le motif qui revient de manière obsessionnelle dans l'apocalypse moderne est la transformation du familier en hostile, il convient de se demander s'il est possible de reconvertir l'hostilité en familiarité, faisant l'hypothèse d'un nouveau type de rapport avec le monde des mémoires, en bref : avec la « patrie culturelle ».

L'hypothèse à laquelle fait allusion De Martino s'appuie sur le renouveau du savoir humaniste et sur le rôle qu'y a joué l'ethnologie. Un morceau parmi les plus denses de l'œuvre posthume confronte l'humanisme traditionnel et l'humanisme « ethnographique » : le premier est le produit de la redécouverte de l'Antiquité classique, assumée par l'Occident comme une part constitutive de sa propre identité culturelle ; le second est le produit d'un changement historique, caractérisé par la rencontre de l'Occident avec l'Altérité. Voici ce que pense De Martino à ce propos :

---

3. En français dans le texte.



« Avec cela, l'histoire occidentale gagnait potentiellement une nouvelle possibilité humaniste : celle de se remettre en cause, de problématiser sa destinée, de sortir de son isolement corporatif et de son ethnocentrisme dogmatique et d'atteindre un nouvel horizon anthropologique à travers la confrontation de soi avec d'autres manières d'être homme en société » (De Martino, 2002 : 395-396).

De Martino pose comme fondement du « nouvel horizon anthropologique » un parcours cognitif qui permet à l'Occident de prendre conscience de soi, de sa propre histoire, de ses propres nœuds irrésolus, à partir du moment où il se propose comme objectif l'intelligence de l'Autre que soi, la compréhension des diverses manières de concevoir la culture, la société, la religion, l'histoire. Stimulé par la confrontation avec l'altérité, le citoyen occidental réussit finalement à mettre en perspective son propre monde, à l'observer à distance et d'un point de vue inédit. Il arrive, surtout, à lier un rapport critique avec ses propres choix culturels, à les relativiser dans le temps et dans l'espace : en bref, il se met dans les conditions qui permettent de considérer les valeurs qui informent la civilisation occidentale non pas comme « fétiches », mais comme des produits culturels qui naissent, se développent, se transforment relativement aux mutations du contexte historique. C'est la voie qui, selon De Martino, peut conduire la civilisation occidentale à se réapproprier de manière critique sa propre histoire, où cohabitent mémoire et prospective, passé et présent ouvert sur le futur. C'est cette même voie qui peut conduire, sans triomphalisme, à restituer de la valeur au monde, à l'être au monde. En définitive, ce n'est pas notre « patrie culturelle » qui a été privée de sens et est devenue étrangère et hostile, mais le rapport traditionnel, ethnocentrique, avec elle, qui a épuisé son propre sens et sa propre fonction.

## Épilogue

En partant des prémisses que nous venons d'indiquer, De Martino élabore la notion d'ethos de la confrontation pour définir une orientation de la pensée qui se sépare du plan strictement scientifique et investit l'espace de la morale et de la politique, entendue selon son acception la plus large. La nécessité d'assumer l'autre que soi comme pôle constant de référence de la recherche devient, ainsi, un des piliers sur lesquels fonder une théorie de la culture humaniste, qui porte une vision de l'histoire en mesure d'influer positivement sur la conscience civile de l'Occident. Il est possible de résumer en ces termes le sens ultime de l'analyse comparée des apocalypses, pensée et proposée par De Martino, dont l'œuvre, vue dans sa globalité, témoigne de l'aspiration permanente à établir un point de rencontre entre la dimension de l'enquête ethnologique et historico-religieuse et celle de l'engagement socio-politique.

Dans la tentative de dresser un bilan final, nous dirons surtout que notre objectif a été celui de mettre en lumière l'importance accordée au problème des apocalypses par l'histoire des religions et par l'ethnologie italienne : la recherche

dans ce domaine a connu des développements ultérieurs, à partir des œuvres de V. Lanternari et de E. De Martino (Massenzio, 1976 ; 1980 ; 1983 ; 1998).

Pour ce qui concerne l'orientation qui est à la base des textes analysés ici, il nous semble pouvoir conclure que les deux auteurs, bien qu'ils possèdent tous deux un solide *background* idéologique et méthodologique, suivent des itinéraires différents ; cela dépend, à notre avis, d'une manière différente de concevoir la fonction de la discipline ethnologique. Lanternari porte son regard sur le « culturellement autre », appréhendé dans une phase d'extraordinaire transformation politique et sociale, que les mouvements religieux expriment. Dans cette perspective l'Occident colonisateur n'entre pas en jeu sinon comme « ennemi externe » qu'il faut contester ou combattre. De Martino, au contraire, focalise son attention sur la civilisation occidentale. Plus exactement, il s'interroge sur la possibilité de promouvoir un processus de transformation à l'intérieur de cette dernière, en endiguant la tendance à l'apocalypse : une transformation qui passe par la réorganisation profonde et préliminaire du savoir, dont le point d'ancrage est l'humanisme ethnologique, fondé sur l'interrelation dialectique entre soi et l'autre que soi.

Marcello MASSENZIO

*Presidente dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino*  
*Università Tor Vergata de Rome*  
 m.massenzio@tiscali.it

Avec la collaboration de :

Andrea ALESSANDRI  
*Università Tor Vergata de Rome, Département d'Histoire*  
 andaless@libero.it

## Bibliographie

- BRELICH Angelo, 1970, « Prolégomènes à une histoire des religions », in Puech Henri-Charles, *Histoire des Religions 1*, Paris, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade », p. 3-59.
- CAMUS Albert, 2009, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, « Folio ».
- DE MARTINO Ernesto, 1964, « Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche », *Nuovi argomenti*, n° 68-71, juillet-décembre, p. 105-141.
- , 2002, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, introduzione di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Turin, Einaudi.
- ELIADE Mircea, 1949, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard.
- LAFORGUE René, 1944, *Psychopathologie de l'échec*, Paris, Payot.
- LANTERNARI Vittorio, 1959, *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milan, Il Saggiatore.
- , 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milan, Feltrinelli.

- , 1967, *Occidente e Terzo Mondo : incontri di civiltà differenti*, Bari, Dedalo Libri.
- , 1973, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, 2<sup>e</sup> éd., Milan, Feltrinelli.
- LAWRENCE Peter, 1964, *Road belong Cargo*, Manchester, Manchester University Press.
- MASSENZIO Marcello, 1976, *Kurangara. Un'apocalisse australiana*, Rome, Bulzoni.
- , 1980, *Progetto mitico e opera umana. Contributo all'analisi storico-religiosa dei millenarismi*, Naples, Liguori.
- , 1983, « Cargo Cults : tra evasione mitica e impegno emancipatorio », in Lanternari Vittorio, *Festa Carisma Apocalisse*, Palermo, Sellerio Editore, p. 305-348.
- , 1998, *Religioni Simboli Società*, Milan, Feltrinelli (avec Carlo Tullio-Altan).
- , 1998, *Manuale di Storia delle religioni*, Bari, Laterza (avec G. Filoramo, M. Raveri, P. Scarpì).
- , 2000, « Religion et sortie de la religion », *Gradhiva*, n° 28, p. 23-31.
- PETTAZZONI Raffaele, 1929-1936, *La confessione dei peccati*, Bologne, N. Zanichelli (éd. française, *La confession des péchés*, Paris, E. Leroux, 1931-1932).
- , 1955, *L'Onniscienza di Dio*, Turin, Einaudi (trad. angl. *The All-Knowing God. Researches into Early Religion and Culture*, Metuen & C°, 1956).
- , « Il metodo comparativo », *Numen*, VI, 1959, p. 1-14.
- SARTRE Jean-Paul, 1938, *La Nausée*, Paris, Gallimard.

## **La problématique apocalyptique dans l'anthropologie italienne : de Vittorio Lanternari à Ernesto De Martino**

*Cet article reconstruit le parcours intellectuel de Vittorio Lanternari qui aboutit à son ouvrage Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi. Deux prémisses guident cette recherche où convergent histoire culturelle et ethnologie. D'abord le fait de considérer la religion comme une production culturelle, reliée dialectiquement aux attentes sociales et donc inséparable de la dynamique historique de chaque société particulière. Ensuite la prééminence méthodologique attribuée à la comparaison historique qui singularise l'histoire des religions dans le champ intellectuel italien. Dans cette présentation, l'œuvre de Lanternari est confrontée à celle de son maître, Raffaele Pettazzoni, et de son proche collègue, Ernesto De Martino.*

*Mots-clés : Vittorio Lanternari, Raffaele Pettazzoni, Ernesto De Martino, histoire des religions, comparatisme.*

## **Apocalyptic issues in Italian anthropology: from Vittorio Lanternari to Ernesto De Martino**

*This article reconstructs the intellectual journey of Vittorio Lanternari which led to his book Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi. Two premises guide this research in which cultural history and ethnology converge. First, the fact to consider religion as a cultural production, dialectically related to social expectations and therefore inseparable from the historical dynamics of each particular society. Then the methodological pre-eminence attributed to the historical comparison that characterizes the history of religions in the Italian intellectual field. In this presentation, the work of Lanternari is facing his master's, Pettazzoni Raffaele and his close colleague's, Ernesto De Martino.*

*Key words: Vittorio Lanternari, Raffaele Pettazzoni, Ernesto De Martino, history of religion, comparatism.*

### **La problemática apocalíptica en la Antropología italiana: de Victorio Lanternari a Ernesto de Martino**

*Este artículo reconstruye el recorrido intelectual de Victorio Lanternari, que se corona con su obra *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Dos premisas guían esta investigación en la que convergen historia cultural y etnología. En principio el hecho de considerar a la religión como una producción cultural, ligada dialécticamente a las expectativas sociales y por lo tanto inseparable de la dinámica histórica de cada sociedad particular. Luego, la preeminencia metodológica atribuida a la comparación histórica que singulariza la historia de las religiones en el campo intelectual italiano. En esta presentación, la obra de Lanternari es confrontada a la de su maestro, Raffaele Pettazzoni, y a la de su colega cercano, Ernesto de Martino.*

*Palabras clave: Victorio Lanternari, Raffaele Pettazzoni, Ernesto de Martino, historia de las religiones, comparativismo.*

