

L'ethnographe impatient*

1. La vérification

La terre du remords a pour réputation d'être le résultat de recherches menées sur le terrain en équipe, des recherches considérées comme un moment fondateur de l'ethnologie italienne contemporaine. La lecture d'*Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*, sous la direction d'Amalia Signorelli et de Valerio Panza (2011), remet en question les deux volets de ce mythe fondateur : le rôle des recherches sur le terrain et celui de l'équipe.

La publication des textes inédits de De Martino sur le tarantisme souligne le peu d'importance accordée par ce dernier aux recherches sur le terrain, car il ressort clairement des documents préparatoires qu'Ernesto de Martino savait déjà tout avant de partir, et il me semble que ce serait encore plus clair si Amalia Signorelli et Valerio Panza avaient eu accès aux documents relatifs aux recherches historiques¹.

En anthropologie, une fois qu'on a choisi un sujet de recherche et identifié une problématique, les recherches sur le terrain précèdent la mise en forme et l'étude théorique ; chez de Martino, l'ordre est inversé : le sujet est étudié sur les documents disponibles et la problématique résolue théoriquement, puis on mène les recherches sur le terrain, qui perdent dès lors leur caractère central sur le plan méthodologique et acquièrent le caractère plus limité de mise à l'épreuve ou de

vérification d'hypothèses et de conclusions déjà formulées. De Martino ne sert pas des recherches sur le terrain pour découvrir quelque chose, mais pour vérifier les résultats fournis par la recherche historique.

Ce n'est pas vraiment une nouveauté ; de fait, il apparaît clairement dans les documents relatifs aux recherches faites sur le terrain en Lucanie, publiés par Clara Gallini (1986), que l'expédition de 1952 a pour but de « confirmer, par les recherches sur le terrain, les hypothèses théoriques formulées au préalable » (Gallini 1986 : 105). Le très court séjour sur le terrain montre qu'il ne s'agit pas de véritables recherches « en immersion », mais de sondages et de vérifications, d'autant plus efficaces qu'ils sont répétés.

Voici la liste des recherches menées sur le terrain qui ont permis la rédaction des deux livres consacrés à la Lucanie, *Morte e pianto rituale* et *Italie du Sud et magie*, et qui « ne constituent que la partie émergée d'un remarquable travail de recherche documentaire et de vérification des sources » (Gallini 1986 : 105).

1. Trois visites à Rocco Scotellaro, à Tricarico (Gallini 1986 : 106-107) ;

2. Enquête préparatoire durant l'été 1952 ;

3. Expédition ethnographique en équipe, du 30 septembre au 31 octobre 1952 ;

4. Recherches sur la lamentation funèbre en septembre 1953 ;

5. Chants populaires et lamentations funèbres, du 15 au 23 avril 1954 ;

6. Lamentation funèbre, en août 1954 ;

7. Culte des morts, le 2 novembre 1954 ;

8. Chants populaires et lamentations funèbres, du 1^{er} au 17 août 1956 ;

9. Recherches sur les guérisseurs, en équipe, du 15 mai au 10 juin 1957 (cf. Talamonti 2008) ;

10. « En 1959, des recherches ont été menées en équipe à San Cataldo sur l'observance de la pratique religieuse, mais elles ont dû être suspendues en raison de l'hostilité du clergé local » (Gallini 1986 : 105).

Les recherches sur le terrain dans le Salento afin de rédiger *La terre du remords* durèrent vingt jours, du 21 juin au 10 juillet 1959 (Signorelli, Panza 2011 : 19).

Si l'on tente d'évaluer la contribution des recherches sur le terrain aux trois livres que De Martino a consacrés au Sud (1958, 1999a, 1999b), on constate que la brève mais intense expédition ethnologique en Lucanie (sur laquelle nous disposons des précieux documents publiés par Gallini 1995, 1996) a certes fourni une grande quantité d'informations, mais moyennant une technique d'investigation peu aboutie, façon « commando », technique bientôt mise de côté lors des recherches plus amples et approfondies sur la lamentation funèbre, où l'apport ethno-musical de Carpitella a eu d'après moi un rôle structurel au sein même des recherches, et non parallèle comme dans le cas du tarantisme, où l'apport visuel est essentiel (photographique puis cinématographique).

Paradoxalement, la recherche sur le tarantisme est celle où le terrain

aurait dû compter le moins, malgré le système mis en place, qui me semble *a posteriori* avoir un objectif de propagande, pour une part (en direction des financeurs et du public) et pour une autre un but malicieux, car il a (comme nous allons le voir) un objectif autre que la recherche en elle-même.

De Martino apparaît sur le terrain comme un ethnographe impatient², qui prépare minutieusement l'expédition, mais cherche une confirmation rapide et s'énerve si le terrain réfute ses prédictions, tout en acceptant honnêtement (et non sans agacement) ce verdict.

2. L'inattendu

D'après les documents publiés par Signorelli et Panza (2011), il apparaît que les recherches sur le terrain visaient à observer le pèlerinage des tarantulés à la chapelle de Galatina. Mais le seul véritable résultat, la seule surprise fournie par les recherches sur le terrain qui n'était pas une confirmation planifiée et souhaitée, est la thérapie à domicile de Maria de Nardò, découverte par hasard (« *de but en blanc, passant du jour à la nuit, nous nous trouvâmes brutalement transportés sur une autre planète* », De Martino 1999b : 77), qui a permis de comprendre ce qui se passait dans la chapelle et d'y voir une forme de dissolution du rituel.

Dans *La terre du remords*, De Martino « n'accorda que peu de place aux événements survenus dans la chapelle » (Signorelli 2011 : 22), qui étaient pourtant le but de l'expédition sur le terrain, c'est-à-dire qu'il n'utilisa pas la riche documentation ethnographique recueillie (et minutieusement préparée avant le départ), mais en parla de manière presque moqueuse, précisément parce que l'inattendue thérapie à domicile de Maria lui avait fait comprendre que les événements de la chapelle n'étaient pas le point culminant, comme il l'avait cru, mais la désintégration et la « caricature » de ce rituel.

Amalia Signorelli relève l'irritation de De Martino (2011 : 23) :

« *Le fait est que les pages de La terre du remords consacrées aux événements de la chapelle n'illustrent pas seulement l'état de désintégration du rituel de la tarantelle; elles ont un ton particulier, ironique, parfois à la limite du dérisoire, quant au comportement des tarantulées, un ton qui culmine avec la description de l'épisode du journaliste juif viennois, [...], un ton qui affecte même les membres de l'équipe dans la célèbre [...] représentation du photographe en marionnette.* »

De Martino justifie ainsi son choix : « *L'agonie du tarantisme dans la chapelle de Saint Paul fut, nous l'avons dit, soigneusement enregistrée par l'équipe: les données recueillies par chacun d'entre nous furent dûment confrontées et corrigées. Il nous parut cependant plus opportun de ne pas publier intégralement le procès-verbal unique qui résulta de l'enquête, trop analytique et minutieux pour un lecteur qui, n'ayant pas assisté aux événements, risquerait de manquer de vue d'ensemble et de ne pas percevoir l'essentiel, c'est-à-dire l'atmosphère.* » (1999b : 147-148)

Très justement, Amalia Signorelli (2011 : 23) cite ce passage de De Martino à la page précédente :

« *Transporté à la chapelle, amputé de l'exorcisme musical et tous les symbolismes d'évocation et de défluxion en action dans cet exorcisme, le tarantisme se dépouillait de toute dignité culturelle, de toute efficacité symbolique, et reculait au niveau de certains épisodes morbides qui relèvent non de l'historien de la vie religieuse, mais du psychiatre.* » (1999b : 147)

En bref, les événements de la chapelle autorisaient précisément la réduction médico-psychiatrique du tarantisme à une maladie que combattait De Martino (1999b : 46-47).

Ce qui suit est encore plus édifiant : « *Tout au plus, quand il se manifestait à la chapelle, le tarantisme acquérait-il pour l'ethnographe la signification d'une "expérience culturelle" instructive - comme seule la recherche sur place donne parfois l'occasion d'en faire - une expérience qui permettait d'observer le phénomène in statu moriendi, après l'avoir surpris plus ou moins dans son intégrité au cours des exorcismes musicaux à domicile...* » (1999b : 147).

De Martino avoue que des circonstances inattendues l'ont contraint à

revoir radicalement son interprétation : la découverte inattendue de la thérapie à domicile, qui a fait passer le rituel de la chapelle de Galatina de cœur du culte à agonie et dissolution. L'inattendu naît des recherches sur le terrain : seules les « recherches » sur le terrain permettent parfois (et, dans cet adjectif, je sens une pointe de regret ou d'amour-propre mortifié), c'est-à-dire quand il n'agit pas d'une simple et évidente « vérification », de découvrir ce qu'on ne savait pas déjà, de comprendre ce qu'on n'avait pas compris.

3. L'équipe

La constitution d'une équipe n'était certainement pas une nouveauté pour De Martino ; on dénombre au moins quatre précédents (Gallini 1986), de sorte qu'on peut se demander si De Martino a jamais travaillé autrement :

- l'équipe de l'« expédition ethnographique » en Lucanie d'octobre 1952³, composée d'Ernesto de Martino (ethnologue, directeur), Diego Carpitella (musicologue), Vittoria de Palma (intervieweuse), Mario Venturoli (intervieweur), Franco Pinna (photographe) ; voir De Martino (1999a) et Gallini (1995, 1996) ;

- l'équipe de recherche lucanienne de mai-juin 1957⁴, composée d'Ernesto de Martino (directeur), Emilio Servadio (psychologue et parapsychologue), Mario Pitzurra (médecin), Adam Abruzzi (sociologue), Romano Calisi (anthropologue), Ando Gilardi (photographe) et Vittoria de Palma ; voir De Martino (1999a) et Talamonti (2008) ;

- l'équipe de recherche de 1959 à San Cataldo (Potenza)⁵, qui s'intéresse à « l'observance de la pratique religieuse, a dû être suspendue en raison de l'hostilité du clergé local » (Gallini 1986 : 105) ;

- enfin, l'équipe informelle qui a mené la longue recherche sur la lamentation funèbre (1953-1956), composée d'Ernesto de Martino, Vittoria de Palma et Diego Carpitella⁶ ; cf. De Martino (1958).

Amalia Signorelli (2011 : 17) se demande pourquoi constituer une

équipe «alors que le travail collectif de terrain est destiné à alimenter une monographie rédigée par un seul auteur ou presque». Il est vrai qu'avec De Martino, le travail d'équipe aboutit toujours à une monographie personnelle: avant *La terre des remords*, on peut citer les exemples de *Morte e pianto rituale* et *d'Italie du Sud et magie*.

Après avoir rappelé les précédents de recherche ethnographique en équipe, parmi lesquels la recherche sur Matera menée par Frederick Friedmann⁷ apparaît des plus significatives, Pietro Angelini (2008: 82-83) dit de De Martino, de manière brutale mais exacte, que:

«sa conception du travail d'équipe n'est pas "pluraliste". [...] Au contraire, De Martino se sert de l'équipe pour renforcer son ego scientifique et étendre la portée de ses sens. Il ne veut pas d'ethnologues à ses côtés, car c'est lui, l'ethnologue, tout comme il n'a pas besoin de folkloriste ni de philosophe. Il veut un musicologue et un photographe avec lui, pour la simple raison qu'il ne s'y connaît absolument pas, ni en musique ni en photographie – comme nous le savons. D'autre part, il n'aura recours à l'aide d'un parapsychologue et d'un psychiatre qu'ultérieurement, lorsqu'il se rendra compte que les connaissances acquises dans ces domaines (principalement dans les livres) manquent de fondements professionnels. Mais la formule ne change pas: les membres de l'équipe resteront pendant toute la durée de l'expédition des "compagnons", des collecteurs, aussi précieux que l'on voudra, mais incapables de le seconder: les tâches restent réparties et la direction demeure unique, même lorsque le terrain semble suggérer des pistes de recherche parallèles ou indépendantes. Pas un instant De Martino ne permettra à la collégialité de déboucher sur la choralité: l'auteur de l'œuvre que la recherche prépare et pré-suppose, le garant de l'unité de l'œuvre en devenir, c'est lui et lui seul.»

Mais, dans le cas du tarantisme, ce n'est pas tout: j'ai le sentiment que la formation de l'équipe, de cette équipe, a aussi été un prétexte pour éliminer l'interprétation médicale et laisser ainsi toute la place à l'interprétation culturelle. À cet égard, je crois devoir souligner l'insignifiance, au sens posi-

tif, ou, si l'on préfère, la pertinence seulement négative, des contributions psychiatriques et psychologiques que De Martino utilise dans le seul but de montrer que le tarantisme n'est pas une maladie et donc pas une affaire de médecins, mais d'historiens et ethnographes:

«De plus, le médecin de l'équipe reconnu que, compte tenu du milieu culturel donné, le tarantisme, dans le contexte de la psychiatrie moderne, échappait à une définition nosographique [...]. Toutefois, le jugement du médecin était purement négatif: il disait ce que le tarantisme n'était pas ou, plus exactement, à quoi il ne pouvait être "assimilé". C'est sur ce point que se faisait sentir l'exigence de l'analyse culturelle confirmant par ses propres moyens la négation du médecin et en même temps, au sens positif, comblant le vide laissé par une telle négation» (De Martino 1999b: 46-47).

Déterminer qui était compétent en matière de tarantisme était crucial aux yeux de De Martino:

«Dans la littérature sur le tarantisme, du XVII^e siècle à nos jours, l'interprétation médicale est au premier plan; le tarantisme y est considéré comme une maladie, à ramener soit à un syndrome toxique de morsure d'un arachnide venimeux, soit à une altération psychique dépendante ou indépendante de la morsure. [...] Une autre perspective, que nous pourrions appeler culturelle, fut effleurée seulement, et de manière secondaire [...], pour ne pas parler des allusions éparses dans la littérature dite "folklorique". Mais [...] le point de vue médical, simplement retenu comme résultat et non comme thèse à vérifier dans le climat de la perspective historico-culturelle, faisait sentir plus ou moins directement son influence, même chez les écrivains non-médecins. Il était donc évident que notre enquête sur le terrain devait avant tout tenir compte du point de vue médical sur ce sujet, puisque si le tarantisme n'était effectivement rien d'autre qu'une maladie, il restait bien peu de marge pour une interprétation historico-religieuse» (De Martino, 1999b: 31-32).

La structure même de *La terre des remords* montre que De Martino devait d'abord se débarrasser de la lourde interprétation médicale et psychiatrique: le livre commence

par une recherche ethnographique («Première partie: Salento 1959»), dont le premier chapitre est intitulé: «Tarantisme et maladie», confirmant que c'était le premier défi à relever et à résoudre. La deuxième partie est consacrée aux sources écrites («l'historien-ethnologue devait maintenant céder le pas à l'historien-philologue», De Martino 1999b: 156). La troisième et dernière partie commence par ces mots: «Contrairement à l'interprétation naturaliste réduisant le tarantisme à une maladie, l'étude sur le terrain et l'analyse de la littérature diachronique ont fait valoir l'autonomie culturelle de ce phénomène» (De Martino 1999b: 249).

Tullio Seppilli affirme que l'expédition dans le Salento a fondé l'ethnopsychiatrie; au contraire, je crains qu'elle n'ait affirmé l'insignifiance historiographique de la psychiatrie; en cela, De Martino se révèle être un ethnographe malicieux (autant qu'impatient).

4. Les absences

Amalia Signorelli (2011: 31) s'interroge sur la mystérieuse disparition de Franco Pinna «à la fois dans la liste des membres de l'équipe et comme auteur des photographies figurant dans le texte, à l'exception de la mention – Pinna apparaissant comme un anonyme photographe – de la marionnette par-dessus la balustrade de la tribune ad audiendum sacrum, durant les heures passées à la chapelle de saint Paul».

On a déjà évoqué cet épisode, mais le passage de *La terre des remords* dédié au photographe anonyme mérite d'être cité entièrement:

«Assis derrière la balustrade, masqués par un panneau dont quelques ouvertures permettaient de voir le spectacle, nous épiâmes durant de longues heures ce qui se déroulait en bas, tandis que de temps en temps notre photographe surgissait brusquement (comme une marionnette) derrière la balustrade, juste le temps nécessaire pour encadrer et photographier quelque scène particulièrement intéressante» (De Martino 1999b: 144).

L'agressivité d'Ernesto de Martino envers ses collaborateurs est bien connue, il n'y a pas que le cas de Franco Pinna traité de « marionnette ». De Martino écorchait les noms de ses collaborateurs : dans la première édition de *La terre des remords*, Amalia Signorelli figure dans l'index des noms en tant que « Signorinelli ». Letizia Comba Jervis est appelée « Jervis II » dans les notes (Signorelli, Panza 2011 : 447). Diego Carpitella était surnommé le *quatacòmero*, le nain difforme du folklore lucanien (Gallini 1995 : 55), mais la tradition orale rapporte qu'il était aussi appelé Diego Tarantella.

L'absence de Franco Pinna n'est pas la seule : celle d'Annabella Rossi, qui n'apparaît ni dans *La terre des remords* ni dans *Etnografia del tarantismo pugliese* est moins frappante, mais tout de même mystérieuse, car elle a joué un rôle, certes marginal⁸. La photo (voir Signorelli, Panza, 2011 : 56) montrant toute l'équipe (sauf Carpitella), avec Amalia Signorelli au milieu, se détachant dans sa robe blanche, Ernesto de Martino à ses côtés, Vittoria de Palma qui veille sur lui d'un air protecteur, et Annabella Rossi dans le coin supérieur gauche, souriante et portant des lunettes noires, est emblématique.

Officiellement, Annabella Rossi était journaliste⁹. Dans le texte qui signale l'existence de documents inédits concernant les recherches sur le tarantisme, qui constituent en substance la première ébauche de ce que sera *Etnografia del tarantismo pugliese*, on peut lire :

« L'expédition sur le terrain s'est déroulée du 20 juin au 10 juillet 1959 : l'équipe était dirigée par Ernesto de Martino et comprenait Diego Carpitella musicologue, Letizia Comba, psychologue, Vittoria de Palma, assistante sociale, Giovanni Jervis, psychiatre, Franco Pinna, photographe, Annabella Rossi, journaliste, Amalia Signorelli, ethnologue » (Signorelli 1986 : 109).

Plus tard, dans le registre des documents (inventaire sommaire) :

« 4. Chemise en carton rose clair, 35x23 cm, portant au crayon rouge la mention 1. Curriculum membres équipe. 2. Administration et contrats de la main de De Martino.

Contient: Curriculum de G. Jervis, L. Comba, D. Carpitella, A. Signorelli. Répartition des tâches: Y figurent de manière très détaillée les tâches d'E. De Martino, D. Carpitella, G. Jervis, L. Comba, A. Signorelli, V. de Palma, F. Pinna, A. Rossi, et celles relevant de la responsabilité commune de toute l'équipe: une feuille dactylographiée en trois exemplaires. » (Signorelli 1986 : 110)

Mais Annabella Rossi fut également intervieweuse (Esposito 2013 : 169) : avec Vittoria de Palma et Giovanni Jervis, elle descend parmi les tarantulées dans la mêlée de la chapelle, où elle a rencontré Michela Margiotta, de Ruffano, qui lui permettra de mener de brèves recherches complémentaires (« *Magia a Ruffano* », Signorelli, Panza 2011 : 293-297) et d'entamer la longue relation qui mènera à *Lettere da una tarantata* (Rossi 1970).

À cet égard, il convient de noter une petite erreur des auteurs, qui font l'hypothèse que Vittoria de Palma était la destinataire d'une lettre de Michela Margiotta, de Ruffano (Signorelli, Panza 2011 : 413). Outre le fait qu'il est très peu probable que Michela puisse s'adresser à la compagne d'Ernesto De Martino d'un « Chère mademoiselle », la lettre est en fait adressée à Annabella Rossi et figure dans les *Lettere da una tarantata* (Rossi 1970 : 211, lettre 60)¹⁰.

Annabella Rossi aimait raconter qu'elle avait été engagée comme chauffeur, car elle possédait une voiture¹¹, et, dans *Lettere da una tarantata* elle revendique le rôle d'intervieweuse :

« La première rencontre avec Anna [Michela Margiotta] eut lieu dans la chapelle de saint Paul à Galatina le 28 juin 1959, au cours des recherches menées par Ernesto de Martino sur le tarantisme des Pouilles, auxquelles j'ai participé comme intervieweuse » (Rossi 1970 : 5).

Cette première expérience a été décisive dans la suite de sa carrière (Rossi 1969, 1970, 1991, 2002 ; Esposito 2013), pour le meilleur et pour le pire ; cependant, la malheureuse et violente interview télévisée de Maria de Nardò, dans le programme *Profondo Sud. Viaggio nei luoghi di Ernesto de Martino a vent'anni di Sud e magia* (Barbati, Mingozzi, Rossi 1978), qui a suscité des controverses tout à fait justifiées (Esposito 2013 : 184-185), ne

me semble pas mériter une *damnatio memoriae*. Maria de Nardò :

« est interviewée dans le cabinet du médecin qui la soigne actuellement. Elle ne danse plus, s'en remet entièrement aux médicaments et n'aime pas être filmée. Elle est fatiguée et de mauvaise humeur. Elle n'a pas envie d'être là, de s'expliquer à nouveau, de s'exposer. Aucun bon souvenir des médecins hommes et femmes qui se sont introduits chez elle en fin d'après-midi le 24 juin 1959. À un moment donné, elle se lève, interrompt l'entretien et s'en va, comme en colère. Elle veut qu'on la laisse tranquille » (Morino 2006 : 143).

5. Le genre

Amalia Signorelli relève : « la prédominance des femmes parmi les victimes de la tarente (la prédominance des femmes dans la chapelle était apparue comme écrasante) [...] Et pourtant cette "féminité" du tarantisme n'est jamais thématisée, ni sur le terrain ni dans le texte. Évidemment, ce n'est pas et ça ne peut pas être une critique à l'égard de De Martino : qui donc thématise le féminin dans ces années-là ? » (Signorelli 2011 : 23-24)

Certes, cela dépendait sans doute aussi de l'esprit du temps, mais il faut garder en tête que De Martino avait trouvé dans les documents historiques un plus grand équilibre entre les sexes et que le travail de terrain qui a suivi ne l'a pas convaincu du contraire (voir De Martino 1999b : 48-49) :

« En général, le symbole mythico-rituel du tarantisme paraît articulé de façon à offrir un horizon d'évocation, de défolement et de résolution à certains contenus critiques et conflits déterminés [...] Parmi ces conflits, il y avait en premier lieu l'eros à divers titres interdit par l'ordre familial ou par les mœurs, ou par les vicissitudes de l'amour : ce qui contribue à expliquer pourquoi ce sont toujours les femmes qui ont dans une large mesure participé au tarantisme [...] Un second ordre de conflits qui englobait les deux sexes avait rapport aux restrictions causées par la basse condition sociale et la misère. [...] Enfin les prêtres et les religieux qui supportaient mal les rigueurs du cloître étaient parfois gagnés au tarantisme » (De Martino 1999b : 230-232).

Comme on le voit, De Martino a très bien saisi la dimension hétérosexuelle du tarantisme mais pas la dimension homosexuelle, qui apparaît dans au moins l'un des cas étudiés et qui a été saisie de manière aiguë par Angelo Morino dans *Rosso taranta*. Dans le cas de Giorgio di Galatone¹² (Morino, 2006 : 122-126), « l'impression est toujours la même. Qu'on a affaire à un homosexuel. En juin 1959, les responsables de l'enquête ethnographique ne voyaient pas ce genre de choses. En accord avec la rigidité habituelle chez les intellectuels de gauche à l'époque, aucune attention n'a été accordée aux déplacements du sexe au genre. Mais aujourd'hui, rétrospectivement, c'est plus qu'une impression. On peut même formuler certaines hypothèses, qui sont destinées à rester telles, mais qui ne sont pas si téméraires. Cela a peut-être à voir avec le fait de se mettre du côté des femmes ou plutôt de certaines femmes. Celles qui ne se résignent pas à être des épouses et des mères, qui n'aiment pas rester à la maison, qui n'acceptent pas de vivre dans les marges. Des femmes agitées, qui préfèrent sortir dans le monde et, sous les yeux de tous, se mettre à danser. Elles veulent capter l'attention et, pour cela, ne s'économisent pas. C'est peut-être à cause des électrochocs infligés à Giorgio di Galatone, puisque c'est ainsi qu'on prétendait guérir l'homosexualité jusqu'après la Seconde Guerre mondiale » (Morino, 2006 : 124-125).

Pourtant, un cas frappant d'homosexualité est présent dans le célèbre épisode de tarantisme collectif à Venosa durant l'été 1596, décrit dans le *Dialogo delle tarantole* de Vincenzo Bruni (voir De Martino 1999b : 165-169) : « Un autre tarentulé, dans son délire, était persuadé qu'il allait mettre au monde un enfant et se mit donc dans la position de la parturiente : des gens, pris de pitié, lui amenèrent un vrai enfant afin de calmer son délire et le malade tint le bébé pour son fils dont il aurait réellement accouché » (De Martino 1999b : 226-227).

6. Les animaux

Comme nous l'avons vu, Ernesto de Martino a voulu se débarrasser d'em-

blée des interprétations naturalistes du tarantisme afin d'ouvrir la voie à l'interprétation culturelle :

« Il s'agissait en particulier d'évaluer les deux voies principales, qui dans la littérature sur le tarantisme, avaient été jusqu'ici battues par les enquêtes de médecine : la réduction du tarantisme à une forme d'arachnidisme et sa réduction à un désordre psychique » (De Martino 1999b : 46).

On a déjà signalé comment les comptes de la psychiatrie avaient été réglés (§ 3).

L'examen attentif de l'arachnidisme n'est pas, comme on peut le penser à première vue, un résidu naturaliste, mais il a à mon avis un rôle beaucoup plus important que la dimension médicale et psychiatrique ; c'est confirmé par la dernière annotation contenue dans *Etnografia del tarantismo pugliese* concernant les lettres envoyées par De Martino après la sortie de *La terre des remords*, pour obtenir une réponse à la question insistante, qui revient même après la publication du livre, sur le lien entre animaux et maladie :

« Les thèmes sont toujours ceux des cultes de possession : le besoin d'informations supplémentaires, bibliographiques ou empiriques, sur le lien entre les animaux réels et la transfiguration mythique du pouvoir de la morsure, revient sans cesse » (Signorelli, Panza 2011 : 441).

De Martino estimait que le rejet justifié de l'explication naturaliste (arachnidisme) exorcisait mais ne résolvait pas le problème, il le mettait de côté en le dissimulant.

Le lien entre l'animal et la maladie, ou plutôt entre l'animal et « l'affection, la passion, le sentiment » est un thème très large, et De Martino l'a rencontré sous certaines formes particulières : tarantisme, argia (Gallini 1967), l'animal de la « passion du blé » (De Martino 1958) :

« En dehors du tarantisme apulien, la transfiguration symbolique d'un animal nuisible, caché dans les champs, trouve son pendant dans ce qu'on appelle "l'animal de la récolte", animal qui assaille le moissonneur. D'après la documentation que l'on possède à ce sujet, lorsque le moissonneur tombe malade, qu'il est fatigué, ou indolent, ou qu'il se blesse avec sa faux, on dit que "le cheval blanc passe à côté de

lui", qu'il "a la chienne blanche", que "le bouc de la récolte l'a bousculé" ou que "la vache l'a blessé" ou encore que "la chienne blanche l'a mordu". En général, les moissonneurs, durant leur labeur agricole, évitent de rencontrer la démoniaque "bête des céréales", de crainte de conséquences fatales. Quand s'approche le moment où le dernier coin de champ va être moissonné, on entend dans le champ prononcer des phrases telles que celles-ci : "Garde-toi du loup!", "nous voulons chasser le loup hors du champ", "nous sommes sur le point de tuer le chien". Enfin, lorsque le dernier coin de champ a été moissonné, celui qui vient de faire le travail crie "taureau, taureau" ou bien l'on dit que le moissonneur "a" la bête des céréales, c'est-à-dire qu'il la possède, possession qui en même temps signifie qu'il en est possédé, son comportement devenant parfois véritablement zoanthropique. (Par exemple, si l'animal de récolte est le loup, le moissonneur mordra et hurlera comme un loup; si c'est le coq, il en imitera le cocorico; si c'est la poule, il imitera le caquetage de la poule et on lui donnera des grains de blé à picorer. » (De Martino 1999b : 215-216)

Les noms de maladies venant des animaux sont universels : plusieurs linguistes les ont traités (par exemple : Riegler 1921, Alinei 1984), et moi-même dans certains ouvrages (Sanga 1987, 1989, 1997) : une constellation d'affections et de passions allant des sensations aux sentiments et aux maladies réelles reçoivent des noms animaux : « avoir une bête » ou « prendre une bête » signifie être affecté par une passion ou par une maladie. Notons qu'il ne s'agit pas d'une comparaison : « être (comme) une bête » (par exemple être un porc ou avoir une faim de loup) est bien autre chose. Parfois, la maladie est directement indiquée par le nom de l'animal. En plus des sensations et des affections psychiques, l'animal peut signifier des affections plus proprement physiques, qui peuvent concerner aussi bien l'homme que les animaux et les plantes.

Voyons quelques exemples essentiellement empruntés aux dialectes italiens : avoir un singe sur le dos "être alcoolique ou drogué" ; avoir un taon "être tourmenté" ; avoir l'œstre "être en chaleur" ; avoir des fourmis

“dans les membres”; avoir des grillons dans la tête “être bizarre”; prendre la mouche “se fâcher”; le crabe “cancer”; vache “hématome”; grenouille “kystes sublinguaux”; crapauds “inflammation de la langue chez les bovins”; renard “maladie des céréales”.

Le chatouillis est incarné par le coq en milanais: *galit* (=petit coq); ailleurs par le chat: en vénitien *catùzole* (= chatons); en français *chatouiller*. Mais le chat indique aussi d'autres maladies: étourdissements (*capogatto* = chat dans la tête); en toscan *gattoni* (= à quatre pattes) “oreillons”; toujours en toscan *fare i gattini* (= faire des chats) “vomissements” et *gatta* (= chatte) “cuite/ivresse”; en vénitien *gata* (= chatte) “bronchite”; dans la Val Graveglia (Gênes) *maa du gatu* (= maladie du chat) “maladie du blé”.

Le chien sert à désigner les affections les plus variées: avoir du chien “avoir du charme”; dans plusieurs dialectes italiens *cagna* (= chienne) signifie “fatigue due à la chaleur, paresse, somnolence”; prendre un chien “essuyer un refus en amour”; *fare i cani* (= faire les chiens) “vomir”; *avere la cagnetta* (= avoir la petite chienne) “être en colère”; *cagnona* (= grosse chienne) en vénitien “cuite/ivresse, peur”; *darsi al cane* (= se livre au chien) en toscan “être désespéré”. Signalons aussi réveiller le chien qui dort “agacer”, qui rappelle réveiller des vers (voir ci-dessous).

La cuite/ivresse est indiquée par des noms d'oiseaux: chouette en milanais *ciucca*; en roumain *cuc*; en provençal *machoto*; en milanais *ciapà la gaina* (=attraper la poule); en dialecte de Brescia *ciòca* (=poule); en véronais *pita* (=dinde); en dialecte des Marches et en provençal *calandra* (=calandre).

Les noms d'oiseau servent aussi à désigner d'autres sentiments d'étrangeté ou de vertige (on pourrait parler de perte de conscience: *allocco* (=hulotte) “fou”; *andare in oca* (aller en oie) “être ébahi”, *storno* (=étourneau) “étrange, ébahi”; *fifa* (=vanneau) “peur”; en toscan, *far cécca* (=faire pie) “tremblote”; à Premana (Lecco) *avèch indòs ol poiàn* (=avoir la buse) “être fatigué par la chaleur”; à Santo Stefano di Cadore *poiàna* (=buse) “somnolence”; à Cortina

d'Ampezzo *mal del colombàn* (mal de la colombe) “fainéantise”; en allemand *einen Vogel haben* (=avoir un oiseau) “avoir des troubles mentaux”; allemand *Taube* (=colombe) et *Spatz* (=moineaux) “folie”; en français *avoir des moineaux dans la tête* “être fou”.

Un bon exemple est *avere i vermi* (=avoir des vers): dans la culture populaire traditionnelle de toute l'Italie, on croit que les vers se trouvent au fond des tripes (estomac, intestins) dans un état de calme, et qu'une forte peur (*scanto, susto*) peut les réveiller puis les mettre en circulation, avec un risque sérieux de remontée vers la gorge et de suffocation (cf. Guggino 1983, 1986); voir aussi *descantà i vermen* (=réveiller les vers) en milanais “reprocher”, c'est-à-dire “provoquer une forte peur, de sorte que les vers se réveillent”; en vénitien *avere i vermi* (avoir des vers) “être mélancolique”, *el me fa mover i vermi* (il fait remuer mes vers) “perturber”, *mal del verme* (=mal de ver) “langue qui enfle chez les porcs, provoquant manque d'appétit et mélancolie”; à Chioggia *aver i vermi* (avoir des vers) “se sentir mal”.

On pourrait facilement multiplier les exemples dans toutes les langues.

Comme on peut le voir, le même animal peut signifier différentes affections, et la même affection peut être désignée par différents zoonymes. Il semble évident qu'il n'y a pas de lien réaliste entre l'affection et l'animal (même là où il semble en exister un, comme prendre la mouche ou avoir des fourmis, la sensation a comme référent l'image linguistique et non la véritable expérience).

Pour revenir au tarantisme, la tarentule apparaît aussi dans le piémontais *avoir la tarentule* “être agité, avoir du vif-argent” et dans le *mal de la tarentule* vénitien “agitation, inquiétude, épilepsie”.

De Martino semble avoir compris l'importance de la recherche spécifiquement dédiée aux animaux, mais il n'a pas su la préciser et la développer – une tâche qui nous incombe maintenant.

Traduit par Vincent Raynaud

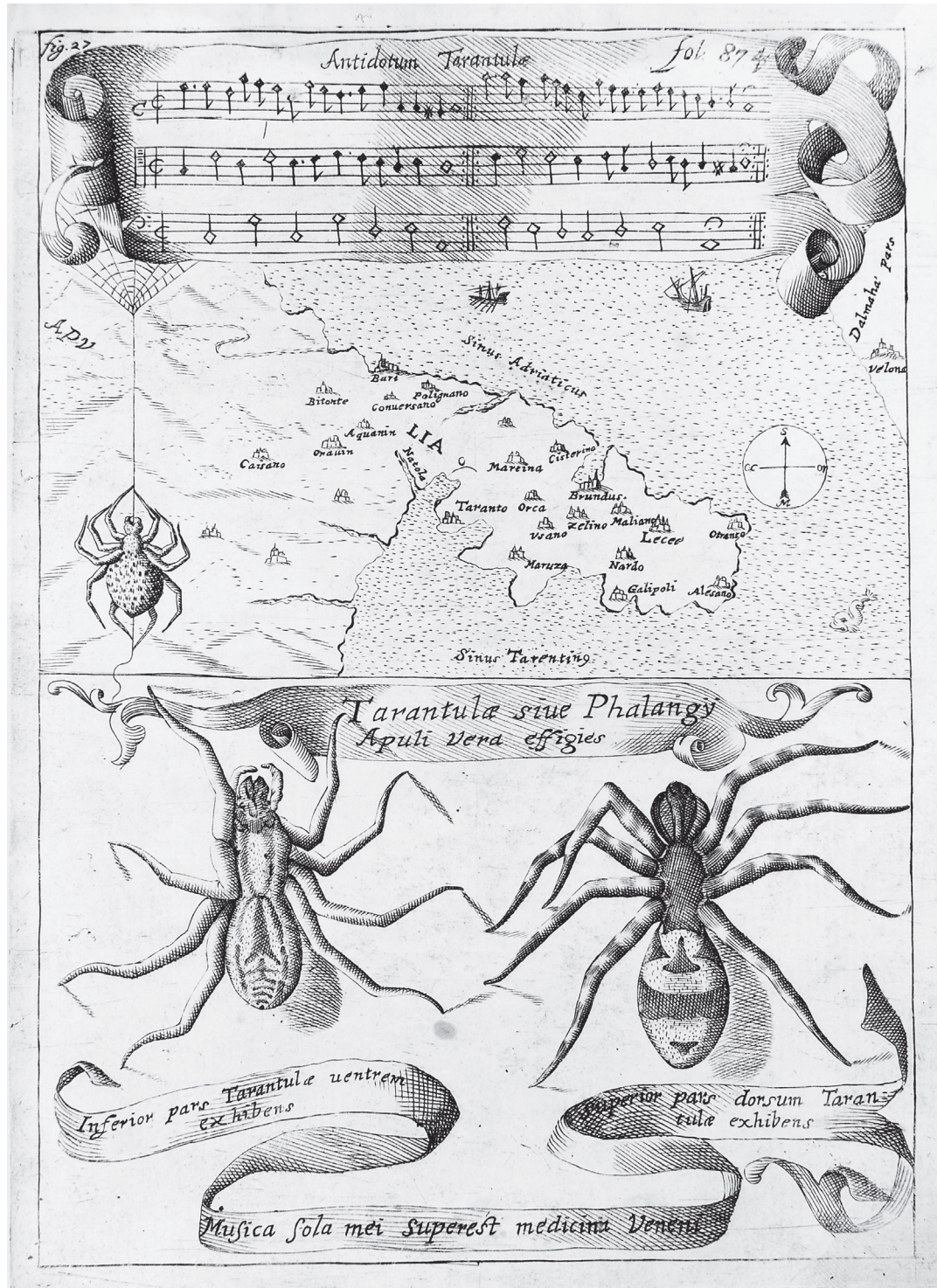
Bibliographie

- Alinei M. (1984), *Dal totemismo al cristianesimo popolare. Sviluppi semantici nei dialetti italiani ed europei*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Angelini P. (2008), *Ernesto de Martino*, Rome, Carocci.
- Barbati C., Mingozi G., Rossi A. (1978), *Profondo Sud. Viaggio nei luoghi di Ernesto de Martino a vent'anni da Sud e magia*, Milan, Feltrinelli.
- De Martino E. (1958), *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Turin, Einaudi.
- De Martino E. (1999a), *Italie du Sud et magie*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo.
- De Martino E. (1999b), *La terre du remords*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo.
- Esposito V. (2013), Annabella Rossi studiosa del Sud: luoghi e corpi del tarantismo, in Imbriani E. (dir.), *Sud e nazione. Folklore e tradizione musicale nel Mezzogiorno d'Italia: atti del Convegno (Corigliano d'Otranto, 14-15 ottobre 2011)*, Lecce, Université du Salento, p. 169-188.
- Gallini C. (1967), *I rituali dell'argia*, Padoue, CEDAM, 1967.
- Gallini C. (1986), «La ricerca sul campo in Lucania. Materiali dell'archivio de Martino», *La ricerca folklorica*, 13, p. 105-107.
- Gallini C. (1995), *Ernesto de Martino, Note di campo: spedizione in Lucania, 30 sett.-31 ott. 1952*, Lecce, Argo.
- Gallini C. (1996), *Ernesto de Martino, L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla spedizione etnologica in Lucania*, Lecce, Argo.
- Guggino E. (1983), «Uomini e vermi. Credenze e pratiche medico-magiche in Sicilia», *La ricerca folklorica*, 8, p. 71-82.
- Guggino E. (1986), *Un pezzo di terra di cielo*, Palerme, Sellerio.
- Morino A. (2006), *Rosso taranta*, Palerme, Sellerio.
- Riegler R. (1921), «Tiernamen zur Bezeichnung von Geistesstörungen», *Wörter und Sachen*, 7, p. 129-135.
- Rossi A. (1969), *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza.
- Rossi A. (1970), *Lettere da una tarantata*, Bari, De Donato.
- Rossi A. (1991), *E il mondo si fece giallo. Il tarantismo in Campania*, Vibo Valentia, Qualecultura-Jaca Book.
- Rossi A. (2002), *Il colpo di sole e altri scritti sul Salento*, Calimera (Lecce), Kurumuny.
- Sanga G. (1987), Affezioni animali, in Crespo R., Smith B.D., Schultink H., *Aspects of Language. Studies in Honour of Mario Alinei*, vol. II: *Theoretical and Applied Semantics*, Amsterdam, Rodopi, p. 471-479.
- Sanga G. (1989), «L'ansia del serpente. Per un'etimologia etnolinguistica», *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, 30, p. 74-79.
- Sanga G. (1997), «Passioni animali e vegetali. Per un'etnolinguistica delle sensazioni», *La Ricerca Folklorica*, 35, p. 29-38.

- Signorelli A. (1986), «La ricerca sul tarantismo. Materiali dell'archivio de Martino», *La Ricerca Folklorica*, 13, p. 109-111.
- Signorelli A. (2011), Introduzione, in Signorelli A., Panza V. (dir.), *Ernesto de Martino, Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*, Lecce, Argo.
- Signorelli A., Panza V. (2011) (dir.), *Ernesto de Martino, Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*, Lecce, Argo.
- Talamonti A. (2008) (dir.), *Ernesto de Martino, Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, Lecce, Argo.
- Tentori T. (1983), Prospettive per lo studio dei fenomeni culturali nelle società contemporanee in Italia negli anni '50, § 1-5, in *Per una storia del bisogno antropologico*, Rome, IANUA, p. 123-129.

Notes

- * Cet article a été publié pour la première fois en italien sous la référence: Sanga G. (2013), «L'etnografo impaziente», *La Ricerca Folklorica*, 67/68, p. 35-43.
1. Comme le regrette Amalia Signorelli à plusieurs reprises (pages 11, 30, 31 et 35, et dans une mystérieuse note p. 37).
 2. On doit cette heureuse définition à Carlo Ginzburg, lors de son intervention pour présenter le livre *Etnografia del tarantismo pugliese* (Rome, Fondazione Basso, 12 mars 2012).
 3. Voir dans ce texte p. 118 point 3.
 4. Voir dans ce texte p. 118 point 9.
 5. Voir dans ce texte p. 118 point 10.
 6. Voir dans ce texte p. 118 points 4 et 8.
 7. Qui a eu des contacts avec De Martino (Tentori 1983: 128).
 8. Voir à l'index des noms: «Rossi, Annabella», et également p. 36 (Signorelli, Panza 2011: 449).
 9. Voir par exemple «ROSSI: reportage pour *Italia Domani*» (Signorelli, Panza 2011: 135).
 10. L'amnésie est réciproque: parmi les collaborateurs de De Martino durant les recherches sur le tarantisme, Annabella Rossi (1970: 13-14, note 14) oublie de citer Amalia Signorelli!
 11. Cf. par ex. «Annabella Rossi accompagne les Jervis et De M. à Lecce» (Signorelli, Panza 2011: 199).
 12. Voir les renvois à son cas qui figurent dans l'Index des tarentulés: Giorgio di Galatone [= Aurelio S.], dans De Martino (1999b: 438), Signorelli et Panza (2011: 451).



The tarantula, Athanasius Kirchir, 17^e siècle.
 Libre de droits: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_tarantula,_Athanaius_Kirchir_Wellcome_M0018282.jpg>.