

**Numéro 21 - novembre 2010**

**Analyser les rassemblements au moyen de photographies  
ou de films**

**Le destin tylorien. Considérations inactuelles sur  
la “réalité” de la magie**

Alessandro Testa

### **Résumé**

En partant d’une introduction aux analogies observables dans certains concepts opératifs de Claude Lévi-Strauss et Ernesto de Martino, l’auteur vise à mettre au jour les conséquences de la proposition “parapsychologique” de-martinienne développée dans le livre *Il mondo magico* (*Le monde magique*). On s’arrête en outre sur un examen des critiques et des tentatives actuelles de revalorisation de cette proposition, notamment sur la polémique qui a suivi la publication de l’édition française du livre de de Martino et qui a vu Giordana Charuty se questionner sur la légitimité de la perspective interprétative de Bertrand Méheust et Silvia Mancini. Le texte se poursuit avec une réflexion sur certaines tendances méthodologiques récentes en France dans l’approche des phénomènes dits magiques. Les pages conclusives tentent ainsi d’analyser les raisons pour lesquelles, malgré les nombreuses polémiques de différent ordre, des maîtres tels que Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade et Ernesto de Martino demeurent incontournables dans le panorama des sciences sociales.

### **Abstract**

A Tylorian destiny : old-fashioned reflections on the « reality » of magic. The author begins his analysis with an introduction to some aspects of Claude Lévi-Strauss’ and Ernesto de Martino’s work. He then explores the consequences of the parapsychological implications to be found within de Martino’s book *Il mondo magico* (*The Magic World*). Attention is paid to examining the criticism – both positive and negative – of the de-martinian position, with a particular focus on the recent controversy between Giordana Charuty on the one hand, Bertrand Méheust and Silvia Mancini on the other. This leads the author to examine some recent methodological tendencies in the French scholarship on so-called “magical phenomena”. In his conclusion, the author considers the importance of “Old Masters” in the social sciences such as Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade and Ernesto de Martino, an importance which transcends the many – and occasionally violent – critiques to which these scholars have been submitted.

URL: <http://www.ethnographiques.org/2010/Testa>

ISSN : 1961-9162

**Pour citer cet article :**

Alessandro Testa, 2010. « Le destin tylorien. Considérations inactuelles sur la "réalité" de la magie ». *ethnographiques.org*, Numéro 21 - novembre 2010  
Analyser les rassemblements au moyen de photographies ou de films [en ligne].  
(<http://www.ethnographiques.org/2010/Testa> - consulté le 18.03.2019)

*ethnographiques.org* est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

# Le destin tylorien. Considérations inactuelles sur la “réalité” de la magie

Alessandro Testa

## Sommaire

- Deux approches ...
- ... et une polémique
- “Les” de Martino et la question de la magie en France
- En guise de conclusion
- Notes
- Bibliographie

## Deux approches ...

La question du « magisme » [1] et celle de la métapsychique montrent une vitalité et une persistance aujourd'hui qui auraient probablement troublé les positivistes et les sceptiques irréductibles de la fin du XIXe siècle. Du reste, elle est encore considérée comme irrésolue par nombre de savants, et présentée comme telle dans une importante partie des débats académiques et dans un certain nombre de publications scientifiques (dans le domaine des sciences humaines, du moins). Dans son introduction à l'anthropologie des religions, Lionel Obadia consacre d'ailleurs deux pages (2007 : 51-52) au problème de la « réalité » de la magie et à la relative querelle entre Giordana Charuty et Silvia Mancini [2], sur laquelle nous reviendrons plus loin [3].

L'ouvrage d'Ernesto de Martino *Il mondo magico* (1997, première édition 1948) a représenté un moment clé dans la littérature sur le sujet, et certaines notions qui y sont développées gardent encore aujourd'hui une fonction conceptuelle paradigmatique – je fais référence en particulier aux concepts de « crise de la présence » et d'« ethnocentrisme critique », dont le dernier semble avoir été redécouvert en France longtemps après sa formulation originelle (Bergé, 2001/2002 : 537), notamment pour l'ethnologie et l'histoire des religions italiennes [4]. D'ailleurs, il fut le premier à présenter une systématisation rigoureusement historique du problème, si l'on exclut l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* de Mauss (1950a) [5] que de Martino, sans doute moins par méconnaissance que par provocation, ne cita pas dans son livre par ailleurs bien documenté. Cinq ans après la rédaction de *Il mondo magico* et un an après sa publication, Lévi-Strauss contribua au débat avec son article sur l'« efficacité symbolique » (1958a) [6], qui examinait l'un des aspects parmi les plus étonnants du magisme ethnologique : l'efficacité réelle, physiologique de certaines pratiques magiques « thérapeutiques ». Lévi-Strauss, dans la lignée de Mauss et Durkheim, parvient à une interprétation de type sociologique et psychologique, marquant surtout le caractère social [7], et donc conventionnel, de l'expérience magico-religieuse et de sa relative efficacité. Quelques années plus tard, de Martino, grâce à ses études sur les cultures traditionnelles et rurales de l'Italie du sud, et en reniant en partie ses thèses originelles sur le magisme, arrivera à des conclusions plutôt semblables, *mutatis mutandis*, à celles développées par le savant français dans « L'efficacité symbolique ». Comme dans le magisme « existentialiste » de de Martino, où une « de-historification » (*de-storificazione*) interviendrait pour neutraliser les maux contingents à l'être-là historique, et donc, afin de dépasser un moment particulier de crise (et cela, bien entendu, par la participation active des agents préposés à activer une réponse rituelle spécifique), dans l'ethnopsychologie de Lévi-Strauss, une « mythologie psychophysiologique » (1958a : 223) suggérée par le chaman et acceptée en vertu du consensus social interviendrait dans le moment de crise pour permettre une opération salvatrice de « meta-historicisation » (*meta-storicizzazione*), une opération rendue *effectivement* et *fonctionnellement* opératoire par la synergie *mythopoiétique* mise en action par celui qui agit (le magicien) et celui qui subit (le malade) l'acte magique. Il n'est donc pas étonnant que les deux auteurs établissent un lien entre chaman et psychothérapeute [8].

L'explication d'ordre neurophysiologique que Lévi-Strauss reprend essentiellement de Cannon (1942) le porte à affirmer qu'« il n'y a donc pas de raison pour mettre en doute l'efficacité de certaines pratiques

magiques » (1958b : 184), une efficacité réelle dans la mesure où elle est : a) culturellement transmise et socialement acceptée par l'agent et le bénéficiaire de l'acte magique ; b) scientifiquement explicable par l'ethnologue. Pour Lévi-Strauss, la question du magisme se réduit à un « phénomène de *consensus* » (1958b : 185), comme le prouverait le célèbre cas de Quesalid, qu'il cita dans son article *Le sorcier et sa magie* [9]. Pour l'anthropologue français, le problème des phénomènes paranormaux dans le monde occidental ne se posait guère, à la différence de de Martino qui - malgré le fait que cette partie de sa biographie intellectuelle puisse beaucoup troubler aujourd'hui — confirma et défendit longuement (au moins jusqu'en 1956) ses thèses sur la « psychologie paranormale » [10].

### ... et une polémique

L'élément que l'on vient d'introduire est l'un des points problématiques autour duquel se développa la polémique entre Silvia Mancini et Giordana Charuty, dont la lecture a inspiré l'écriture de cette contribution [11]. L'article de G. Charuty (« Le retour des métapsychistes ») s'ouvre, avant de s'adresser à Mancini et à sa position par rapport au « de Martino métapsychique », sur une longue critique à l'œuvre monumentale de Bertrand Méheust (1999) et à son analyse de la position qu'il juge « réactionnaire » de la psychologie freudienne et des sciences sociales à l'égard de la parapsychologie.

Pour Charuty, une certaine décontextualisation des données ethnographiques et l'isolement de l'élément magique ou "paranormal" de son contexte d'étude deviennent des opérations programmatiques dans une anthologie hétérogène telle que celle de Méheust, laquelle, à son avis, vise moins à proposer un nouveau paradigme interprétatif dans les sciences sociales qu'à re-proposer le problème de la légitimité de la métapsychique comme science autonome (et comme objet d'étude valable) de façon rigoureuse et critique. Ainsi, pour Charuty, ce processus de légitimation posthume et de réhabilitation d'une tradition d'étude évidemment conçue comme morte ou moribonde se situerait complètement en dehors du panorama moderne des méthodologies en sciences sociales, et porterait à substituer, dans l'analyse des faits culturels, « à l'exigence de sens un pur et simple jugement d'existence » (Charuty, 2001 : 356) [12]. L'article de Charuty se concentre ensuite principalement sur la « Postface » de Silvia Mancini à la traduction française de *Il mondo magico*, laquelle, à en juger par certaines observations de sa postface [13] et de son article « Perception extrasensorielle, psychopathologie et magisme dans l'œuvre de Ernesto de Martino » (1994), semble revisiter et accepter, au moins en partie, aussi bien les théories de Méheust que d'autres théories de de Martino parmi les plus audacieuses. Pour Charuty, alors que Mancini réalise dans sa « Postface » un examen attentif et savant de la posture intellectuelle et philosophique de de Martino avant et durant la rédaction de *Il mondo magico*, elle néglige la portée de l'autocritique de l'auteur à ses propres thèses métapsychiques. Cette omission de Mancini, comme le suggère Charuty, serait justement motivée par la volonté de l'auteur de minimiser cette autocritique en vue de la « revalorisation d'une tradition intellectuelle méconnue » (Charuty, 2001 : 361). En bref, Mancini, solidaire avec la position de Méheust, renierait les méthodes (ratifiées par la "triade sacrée" Freud-Foucault-Lévi-Strauss) des sciences humaines "orthodoxes" à l'égard du problème de la métapsychique (Mancini, 1999 :

301).

La réponse des « métapsychistes », publiée dans la revue *L'Homme*, se révéla autant impitoyable, en rappelant l'incertitude et l'embarras que la re-proposition du problème de la métapsychique suscite encore dans le milieu scientifique et en accusant Charuty d'une myope adhésion aux canons académiques, de scientisme et de généralisations faciles dues à la « vogue des 'études de genre' » (Mancini et Méheust, 2002 : 228). Le postulat que Mancini et Méheust formulent pour argumenter leur réponse critique est patent : « la question [de la métapsychique] reste ouverte et heuristiquement féconde » (2002 : 225). Cette considération se heurterait, selon les auteurs, à une prise de position de la partie dominante de l'anthropologie contemporaine, qui verrait dans les "fait paranormaux" et leurs acteurs un objet d'étude très intéressant mais tout en le jugeant, au fond, comme une escroquerie ou une déviation. Cela engendrait un paradoxe et une ambiguïté marquant le discours anthropologique ; ambiguïté que ces deux savants n'hésitent pas à relever dans la position de Giordana Charuty. Pour Silvia Mancini et Bertrand Méheust, Giordana Charuty, dans sa critique aux « métapsychistes », n'arriverait pas à sortir d'un paradoxe de base : le refus ou l'affirmation de la "réalité" de ces faits seraient tous les deux des abus heuristiques, l'un commis, pour ainsi dire, par excès de scrupules d'« objectivité » et de souci de scientificité "orthodoxe", l'autre par crédulité ou faiblesse méthodologique. A leur avis, Charuty, en raison de son attention aux dynamiques de la construction du sens (une perspective que ces deux auteurs appellent son « pansémantisme »), devrait nier la valeur et le statut de "réalité" des pratiques magiques ou métapsychiques et les réaffirmer à la fois, dans la mesure où ces pratiques sont significatives dans le processus de construction d'un sens qui ne peut pas être détaché de la réalité des choses, sauf à tomber dans le relativisme absolu. Pour Mancini et Méheust, cette polémique se caractérise donc par une confrontation "totale" entre deux perspectives complètement différentes, confrontation autant scientifique qu'idéologique : « Au fond, notre confrontation avec Giordana Charuty réactualise l'ancien conflit qui, en anthropologie, (et dans le domaine de l'anthropologie religieuse plus particulièrement) a toujours opposé l'objectivisme au relativisme. Un tel conflit est chargé d'enjeux décisifs, et pas seulement pour les anthropologues. Se trouvent ici concernés : la théorie générale de la connaissance ; la nature de la réalité ; celle du psychisme et de ses dynamiques ; les fondements du social et de la culture ; les rapports entre le psychisme et la culture, le psychisme et l'histoire » (2002 : 232). Ce n'est pas par hasard si c'est à partir de ce passage que de Martino apparaît dans l'article de Mancini et Méheust. Les références à la pensée de de Martino et à ses théories sur la nature des faits dits magiques sont très fréquentes dans toute la seconde partie de l'article. On a déjà vu dans la note précédente (n. 13) comment Méheust a problématisé cette question ; mais comment motiver cette prise de position sur la "réalité" de la magie que Mancini, en partant justement de de Martino, accepte et arrive à défendre même dans les pages de *L'Homme* ?

A la fin de son article sur le problème de la métapsychique dans l'œuvre de de Martino (1994), Mancini semble dès lors assumer une attitude "fidéiste" à l'égard de la validité fondamentale de l'approche demartinienne pour résoudre le problème de la nature de la (ou des) "réalité(s)". Or, la contribution de Mircea Eliade « Science, idéalisme et

phénomènes paranormaux » (1948a) [14], eût, dès sa parution, pointé l'aspect paradoxal de l'option "historiciste" de de Martino. La critique de l'auteur roumain fut essentiellement orientée sur les risques d'une histoire faite de "natures" et "mondes" divers et coexistants dans un univers de réalités culturellement conditionnables. Pour Eliade, dans la perspective de de Martino, la physicité du monde abdiquerait son autonomie et intégrité pour devenir un moment privilégié de l'expérience humaine (comme observation, comme description, comme contemplation, comme création) dans la mesure où une activité culturelle "forte", telle que la magie, en décline les valeurs, les représentations, l'ontologie même ; une option qui aurait théoriquement permis la possibilité historique d'un anthropocentrisme omnipotent et qu'Eliade n'hésita pas à comparer (audacieusement et peut-être ironiquement) à celle de Julius Evola [15] (qu'Eliade connaissait d'ailleurs personnellement). De Martino se rendit bientôt compte de l'importance des critiques eliadiennes et, dans ses « Osservazioni conclusive dell'autore », il affirma : « le osservazioni di Eliade [...] portano alle estreme conseguenze (non senza una punta caricaturale) alcune viziature di impostazione che innegabilmente turbano la tessitura del libro » (1997 : 273) [16]. Malgré cela, Mancini semble explicitement minimiser l'importance de cette critique, aussi bien dans les dernières pages de « Perception extrasensorielle... » que dans sa « Posface ». Bien entendu, elle eut raison d'affirmer que le dialogue entre les deux historiens des religions était fondamentalement un dialogue de sourds. Pourtant, si l'on relit les interventions des deux auteurs lors du *face to face* durant le symposium sur la parapsychologie dans l'abbaye de Royaumont (de Martino et Eliade, 2001), datant de 1956, et les deux brefs textes (Eliade, 1948a et Ernesto de Martino, 1948) où ils expriment leurs positions divergentes, on perçoit mieux la distance intellectuelle qui les sépare. En effet, alors que de Martino, formé par l'historicisme idéaliste de Croce, affirme la prééminence du « critère de réalité » dans l'analyse de la « valeur culturelle » d'un institut ; Eliade, en bon herméneute, est soucieux de légitimer l'analyse de la valeur culturelle d'un institut non par le critère de réalité mais par un nouveau critère culturel. Ainsi, Eliade s'attacha à mettre en évidence les faiblesses de la "doctrine" ethno-parapsychologique de-martinienne (et cela même si Eliade évoluait à partir de la base théorique irrationaliste du phénoménologisme "hiérophanique"). Sur ce sujet, de Martino répliqua toujours aux critiques d'Eliade avec des argumentations d'ordre méthodologique, sans jamais s'arrêter sur les objets mêmes ou sur la substance de ces critiques. Mancini a eu raison de noter qu'il s'agit là d'un dialogue de sourds (1999 : 522). Dans sa « Postface », elle historicise méticuleusement les positions philosophiques des deux savants, mais il me semble clair que son but reste une "apologie" de la position métapsychique de de Martino, position qu'elle affirme (avec des arguments parfois très convaincants) avoir été défendue par l'historien des religions italien au moins jusqu'en 1963. De plus, pour Mancini, de Martino aurait publiquement refusé ses thèses métapsychiques uniquement pour des raisons d'ordre politique, et non à la suite d'une véritable autocritique. Il aurait ainsi toujours été convaincu de la valeur de l'option originellement développée dans *Il mondo magico* (1999 : 528 et 544-554).

### **“Les” de Martino et la question de la magie en France**

Loin du problème de la para-normalité, des questions philosophiques liées à la "réalité" de la magie et à l'épistémologie des théories qui en ont

proposé une éventuelle explication, la démarche de Jeanne Favret-Saada a représenté un paradigme relativement novateur dans le champ de l'ethnologie religieuse française. Ses travaux dédiés à l'étude des pratiques magiques dans le bocage normand, lui ont fourni l'occasion de rédiger plusieurs essais consacrés aux problématiques abordées dans ce texte (Favret-Saada, 1977 ; 1991 et Favret-Saada et Contreras, 1981 ; 1990). Favret-Saada développe une approche anthropologique bien différente de celle de Mancini et sans doute plus proche de celle de Charuty. Les analyses qu'elle opère sur les données tirées de ses terrains sont d'ordre socio-familial, relationnel et *gender-psychological*. Elles portent sur des problèmes liés à la fonction et la persistance (au moins jusqu'à la fin des années 70) d'une forme de sorcellerie dans certaines zones à vocation rurale du nord-ouest français. Ces analyses sont menées dans une perspective essentiellement monographique et non-comparatiste, en se concentrant sur la recherche des modalités, des pratiques et des motivations liées au recours à la magie dans un contexte culturel bien défini géographiquement, économiquement et socialement. La terminologie de Favret-Saada reflète manifestement sa posture intellectuelle par rapport au magisme ; une terminologie technico-médicale prêtée à l'ethnologie, où abondent des termes tels que « diagnose », « cure », « cure psychique », « thérapie », « thérapeute », « hypothèse clinique ». Dans une approche conventionnellement "pathologisante" au problème de la sorcellerie, l'auteure admet et met en évidence une « prodigieuse efficacité [des pratiques magiques] malgré l'autorité des thérapies savantes » (1991 : 161), une efficacité que l'on pourrait qualifier de *symbolique*, et qui interviendrait pour résoudre et neutraliser une « crise codée comme sorcellerie » (1991 : 166). Une « crise » qui, bien qu'individuée par le biais d'une lecture psychologique (de "genre"), rappelle beaucoup celle ("existentielle") qui fut l'un des canons interprétatifs les plus importants du "second" de Martino, celui des enquêtes dans les Pouilles et en Lucanie.

Si j'ai choisi de citer l'exemple de Jeanne Favret-Saada, c'est qu'il m'a semblé paradigmatique d'une approche (socio-psycho-ethnologique) particulière ; une analyse rigoureuse qui met de côté le problème de l'éventuelle "réalité" des pouvoirs magiques et le dilemme (para-ethnopsychologique) qui, au contraire, poussa "le premier" de Martino — et d'autres encore après lui — à chercher dans l'ethnologie la réponse aux questions liées à la métapsychique. C'est en effet tout un ensemble de phénomènes, d'une nature problématique si brûlante dans la première moitié du XXe siècle [17], que tente de circonscrire Silvia Mancini par le recours à la « plasticité » caractérisant la nature humaine (et donc tout ce qui a à voir avec l'individu, son psycho-somatisme et ses relations humaines : possession, transe, mauvais œil, sorts, guérison, etc.). La réception en France des problématiques liées au "magisme" de-martinien est donc caractérisée par deux tendances abordant différemment le problème de la "réalité" objective de la magie alors même qu'elles font toutes les deux de l'œuvre d'Ernesto de Martino une référence intellectuelle fondamentale. On a vu que la première, représentée dans ces pages par Silvia Mancini et Bertand Méheust [18], est plus attentive à la spéculation et aux problématiques du "premier" de Martino, et se caractérise par la critique des positions scientifiques et académiques conventionnelles face à la métapsychique. Elle est parfois marquée par une attitude de réévaluation confiante de la tradition de la parapsychologie et du "critère de réalité" (pragmatisme) dans l'étude des instances culturelles. La seconde, ici représentée par Giordana Charuty et



Jeanne Favret-Saada, se présente plus proche de la position du “deuxième” de Martino et orientée vers une approche méthodologique strictement ethnographique, soucieuse de ne jamais substituer « à l'exigence de sens un pur et simple jugement d'existence » [19] (Charuty, 2001 : 356). Elle adhère au principe d'analyse des relations significatives signalées par l'émergence magique et de ses codifications culturelles, sans la moindre attention au problème de la métapsychique ou de sa “réalité”.

Les sciences sociales nous ont appris que les instances analytiques principales demeurent dans la recherche du sens, des relations mobilisées, des fonctions, des transformations, de l'évolution d'une croyance, d'un rite, d'un mythe, tout en mettant de côté leur éventuelle « réalité », qui *n'intéresse pas* le sociologue, l'anthropologue ou l'historien des religions *en tant que tels* ; ou peut-être les intéresse seulement indirectement, c'est-à-dire dans la mesure où le *sens* d'une donnée à analyser puisse se modifier en relations à une “réalité” *naturaliste* et *historique* qui en permettrait la lecture. Le problème du magisme, qui depuis sa définition originelle (de-martinienne) a subi une dilatation (para)épistémologique, en s'inscrivant dans le champ plus général de la parapsychologie, n'est plus posé qu'occasionnellement. Le cas français est donc relativement singulier puisque les chercheurs débattent encore très largement sur ces thèmes, en refusant ouvertement le *status quo* conventionnel des sciences sociales et la position presque unanimement acceptée par la communauté scientifique internationale, pour laquelle les phénomènes dits “paranormaux” sont, dans le meilleur des cas, un symptôme de crédulité et d'ingénuité, ou dans le pire, une escroquerie. La tentative monumentale et audacieuse de Méheust est l'exemple le plus éclatant de cette “dissidence” scientifique.

### En guise de conclusion

Lors de la conférence de Royaumont en 1956, Ernesto de Martino, après avoir cité un passage exemplaire de Tylor, affirma de façon polémique : « l'orientamento assunto dalla ricerca etnologica è ormai netto. La fenomenologia paranormale è trascurata in quanto possibilità, e l'aspetto ideologico della magia e delle religioni primitive costituisce il solo vero oggetto dell'etnologia religiosa » (de Martino et Elide, 2001 : 127). Démontrant sa posture intellectuelle originelle non seulement par rapport à l'historicisme crocien, mais aussi par rapport à l'école historico-religieuse de Rome, il ajouta également : « il valore stabilito secondo il criterio della realtà non è mai stato estraneo a nessuno storico. Perché dovrebbe essere estraneo allo storico delle religioni ? » (2001 : 139). A ces réflexions, Bertrand Méheust, presque cinquante ans plus tard, semble répondre : « prenons l'exemple de la voyance. Tout discours sur ce thème doit, ou en tout cas devait il n'y a pas longtemps, pour être accepté dans une revue savante, commencer par ce genre de préalable : “ce n'est pas, il va de soi, pour l'anthropologue, *le fait en lui-même* de la voyance qui est intéressant ; c'est...” Suivra ensuite ce que l'on voudra : la façon dont cette dernière est vécue par telle ou telle culture (pour l'anthropologue), le fait qu'elle respecte le travail du rêve tel que l'a écrit Freud (pour le psychanalyste), les ‘stratégies de légitimation’ employées (pour le sociologue), [...] et ainsi de suite. Ce recours exclusif aux approches indirectes est révélateur » (Méheust, 1999, vol. 2 : 502-503). Le dernier paragraphe du livre de Méheust duquel je cite ces lignes est particulièrement dense, polémique et passionnant. De l'avis de Méheust,

le “destin tylorien” craint par de Martino s’est définitivement réalisé dans les dernières décennies et l’orientation dominante de la recherche scientifique à l’égard de la métapsychique et des phénomènes magiques en serait à la fois la cause et l’effet évident.

## Notes

[1] Dans le sens développé par de Martino. Dorénavant, donc, sans guillemets.

[2] Les deux auteurs sont seulement cités concernant cette question, et même « Martino » [sic] est évoqué uniquement comme l'auteur de *Il mondo magico*. Je voudrais faire incidemment remarquer que les seuls auteurs italiens « classiques » brièvement cités dans ce petit manuel sont Ernesto de Martino (un ouvrage), Dario Sabbatucci (une entrée encyclopédique) et Marcello Massenzio (un ouvrage). Ce petit livre est évidemment riche en références aux auteurs français, anglais et américains, mais il surprend par le manque de références, ne serait-ce que par simples mentions, aux auteurs tels que Pettazzoni, Lanternari, di Nola, Cirese, etc.

[3] Les articles de référence pour cette querelle sont : G. Charuty (2001) et S. Mancini et B. Méheust (2002).

[4] Afin de bien saisir la portée de cet ouvrage et le milieu culturel – celui de l'historicisme et du courant historico-culturel italiens – dans lequel de Martino élaborait ses positions, voir l'introduction de Cesare Cases à la nouvelle édition de Bollati Boringhieri de *Il mondo magico* (1997) et la postface de Silvia Mancini (1999) à l'édition française. Il s'agit là de deux essais amples et riches en suggestions. Voir aussi Gallini (2005) et la brève introduction au magisme de-martinien de Bergé (2001/2002 : 541-543). Pour une biographie détaillée, voir l'ouvrage de Giordana Charuty (2009) où l'auteure témoigne d'un profond intérêt pour la vie et l'œuvre de de Martino. Voir aussi Charuty et Severi (1999) et Charuty (2005).

[5] Ce texte fut publié pour la première fois en 1903 dans l'Année Sociologique. Il est également non moins curieux que de Martino n'ait pas même utilisé le riche matériel ethnographique présenté dans un autre article de Mauss : « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité » (1950b), paru pour la première fois en 1926 dans le *Journal de psychologie Normale et Pathologique*. Dans ce petit essai, l'auteur propose un recueil comparatif d'exemples de mort « socialement provoquée ». Il n'essaie pas d'interpréter l'efficacité physiologique (dont il accepte la valeur ethnographique irréfutable) de ces croyances ou pratiques. Son seul but est de « soumettre à notre attention des 'faits' » (1950b : 313). Il nous fait « grâce de toute discussion psychopathologique et neuropathologique » (1950b : 329) et donne, déjà dans le titre, une « crypto-interprétation » d'ordre socio-psychologique, en opposant un « effet physique » clairement observable et observé par les ethnographes à une « idée de mort » consciente, culturellement développée (« suggérée par la collectivité ») et douée d'une inconsciente efficacité. L'étude des implications de ce psychosomatisme extrême sera reprise plus de vingt ans après par Lévi-Strauss, dans l'article « Le sorcier et sa magie » (1958b), paru pour la première fois en 1949 (*Les Temps Modernes*, 41 : 3-24).

[6] L'article parut pour la première fois en 1949 (*Revue de l'histoire des religions*, 47 : 5-27).

[7] Dans son essai sur la magie, Mauss affirme que « la magie est donc un phénomène social » (1950a : 132).

[8] Cette comparaison permet à de Martino d'introduire le problème de la schizophrénie comme « crise de l'être-là » irrésolue par excellence, et à Lévi-Strauss de réinterpréter le freudisme : pour le malade (et l'ensorcelé), la psychanalyse serait au mythe ce que la psychothérapie serait au rite, efficacement.

[9] Quesalid était un homme de langue kwakiutl (de la région de Vancouver, Canada). Il ne croyait pas dans les pouvoirs des chamans et, un jour, décida de les démasquer. Il se fit initié et découvrit nombre d'astuces et « secrets » magiques qu'il considéra tout de suite comme des véritables escroqueries. Néanmoins, le premier jour de pratique, il réalisa qu'il arrivait à soigner vraiment les malades. Il se donna lui-même des explications d'ordre psychologique, mais ses succès devenaient de plus en plus célèbres. Ses convictions vacillèrent : il arrivait à guérir malgré lui. A la fin du récit, Lévi-Strauss fait remarquer que Quesalid connaît le succès même au détriment d'autres chamans qui se désespéraient en essayant de comprendre les raisons de ce succès et qui pourtant, comme Quesalid, connaissant les ficelles du métier. Une forme d'« efficacité symbolique » — même si Lévi-Strauss n'utilise pas encore cette expression dans cet essai — était donc opératoire, grâce à un consensus social tant des malades que des guérisseurs eux-mêmes.

[10] Cet article n'abordera pas cette question. Rappelons seulement que de Martino permit une seconde édition de *Il mondo magico* apparemment sans modifications substantielles ; en réalité, dans cette seconde édition, l'ajout de certains appendices fut plutôt significatif. En plus des comptes-rendus et des critiques de plusieurs auteurs (certaines parmi lesquelles, notamment celle de Croce, influèrent profondément sur les positions de de Martino à l'égard de son historicisme "déviant", et même à l'égard de la parapsychologie), l'auteur ajouta un article de sa plume sur un mythe des australiens Achilpa, un article où, au moment de l'interprétation, à une même « crise de la présence » de Martino faisait donner aux protagonistes de certains rites magiques une réponse culturelle (« rachat culturel ») générique, plutôt que magique (« rachat magique ») *stricto sensu* ; une nuance différentielle particulièrement importante. Pour une introduction critique au "magisme" de de Martino, voir Angelini (2005) et Satta (2005), où l'on trouve également les autres études de référence.

[11] « Pour G. Charuty, si l'anthropologue [de Martino] assumait certaines thèses de la métapsychique, il s'agirait d'une sorte de péché de jeunesse, tout juste circonscrit dans les besoins de l'analyse pour son Monde magique. Il aurait par la suite abandonné le recours à cette pseudo-psychologie. Or, pour S. Mancini il s'agit au contraire d'une source sans cesse de réflexion : le 'meta' indiquait pour lui l'horizon d'"autres" fonctionnements du psychisme [...] » (Bergé, 2001/2002 : 544-545). Ces mots ont été publiés juste avant l'éclatement de la polémique entre Charuty et Mancini/Méheust dans les pages de la revue *L'Homme*.

[12] On pourrait compléter cette assertion de Charuty avec cette citation didactique : « tout discours qui tient pour vrai que le lieu du sens est hors de l'homme est, par le fait même, un discours religieux et relève d'une herméneutique : de R. Otto à la phénoménologie de Van der Leeuw,

Eliade ou P. Ricœur, nous sommes dans le religieux. Il suit qu'on ne peut parler de la religion qu'à la condition de s'extraire du discours religieux, donc de situer dans l'homme et non hors de l'homme le lieu de l'origine et de la production du sens » (Herrenschmidt, 2007 : 624). Toutefois, la position "métapsychique" contre laquelle se pose Charuty n'est pas d'ordre phénoménologique/mystique et ne reconduit pas le "sens" et sa production au-dehors de l'homme, ni le projette sur un plan métahistorique, mais plutôt sur l'interaction même entre homme et nature, sur la culture pensée comme réalité "poïétique" et "véri-fiante" (même magiquement).

[13] « Quand la description concerne un être historique et plastique comme l'homme, en effet, elle est toujours, indissociablement, un plan d'édification », (Mancini, 1999 : 501, note 1). Dans cette note l'auteure synthétise et étaye la théorie de Méheust exposée dans *Somnambulisme et médiumnité* (surtout dans les huit premiers paragraphes) selon laquelle « toute description du réel possède une efficacité réalisante » (Mancini, *ibid*). Bertrand Méheust, soutenu par une étonnante quantité de documents et par une érudition solide, élabore une thèse qui se réfère explicitement à celle de la « nature culturellement conditionnée » de de Martino (Méheust, 1999 : 105) et au pragmatisme vérificationniste de William James pour qui « la vérité n'est pas une réalité transcendante qui préexisterait à ceux qui la formulent, c'est l'homme qui la fait advenir dans le monde afin d'en maîtriser certaines régions et d'accroître son pouvoir sur les choses » (Méheust, 1999 : 88) ; une thèse, encore, selon laquelle « la production de savoir devient production d'existence » (1999 : 86).

[14] L'intérêt que porta Eliade à l'ouvrage de Martino fut très tôt évident. Quelques jours après sa publication, en 1948, il en parlait avec Pettazzoni dans une lettre (Spineto, 1994 : 173) et, quelque mois plus tard, en publia un compte rendu (Eliade, 1948b) dans la *Revue de l'histoire des religions* et successivement l'article indiqué *supra*.

[15] A partir de la seconde édition de *Il mondo magico*, et jusqu'à aujourd'hui, à la traduction du compte rendu d'Eliade, proposée en appendice au texte avec d'autres comptes rendus, il manque deux parties, brèves, mais plutôt importantes. La première, de quatre lignes à peine, est celle où justement l'analogie avec le « magisme » evolien est proposée. Je la cite ici : « nous ne savons pas si M. de Martino est prêt à accepter de telles conséquences [les conséquences théoriques de l'imposition de l'histoire, voire de la volonté de l'homme, sur la nature] de son idéalisme historiciste. Mais un doctrinaire de l' 'idéalisme magique' comme M. J. Evola les a depuis longtemps formulées dans une suite de livres audacieux et troublants » (Eliade, 1948a : 320). Cecilia Gatto Trocchi fut la première à s'apercevoir des coupures au texte (Gatto Trocchi, 1998 : 324). Pour sa part, Silvia Mancini fit remarquer avec raison (1999 : 518) que le de Martino "homme de gauche" fut probablement très perturbé par l'association de son nom à celui de l'un des idéologues de l'extrême-droite européenne. Dans le second (long) passage de l'article (une page et demie) supprimé par de Martino, Eliade avance des critiques serrées à la formulation de l'œuvre entière, surtout par des *reducciones ad absurdum* efficaces, et par une lecture, alternative à celle de de Martino, d'autres données ethnographiques tirées essentiellement de son matériel sur le chamanisme (Eliade, 1946 : 5-26). Son célèbre texte *Le*

*chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Eliade, 1951) parut effectivement trois ans après le compte rendu de de Martino. En outre, Eliade fait remarquer que la crise de la présence, après tout, n'est pas un facteur exclusif des peuples "primitifs" (n'est-ce pas une crise analogue à celle des "existentialistes" ?). En considérant la pertinence des argumentations portées par Eliade, il est difficile de comprendre les motivations de cette seconde et dernière suppression opérée par de Martino. De plus, je voudrais faire remarquer que la dernière réimpression (2003) de *Il mondo magico*, de la dernière édition Bollati Boringhieri (1997), souffre d'une erreur d'impression (la seule que j'ai remarquée) dans la référence bibliographique à l'article d'Eliade publié dans la revue *Critique*. Je n'ai pas contrôlé si l'erreur est présente également dans les précédentes éditions italiennes.

[16] Cependant, comme l'on a déjà rappelé, la seconde édition du livre parut, si l'on exclut les appendices, sans modification de forme ou de contenu. Il ne s'agit pas, évidemment, de « viziature di impostazione ». A cet égard, la position de Christine Bergé ne me paraît pas justifiée. En effet, bien que l'on puisse souscrire à son affirmation selon laquelle « entre *Le monde magique* et les textes ethnographiques, les mêmes questions sont posées dans des contextes différents. Leur est commune la notion de 'drame' humain : des conditions de vie précaires, des événements non maîtrisables menacent l'instauration de la 'présence' au monde et au soi » (2001/2002 : 543), cela ne justifie pourtant pas la conclusion que Bergé tire de ce rapprochement entre les différentes œuvres de de Martino : « il serait donc absurde de croire que de Martino se commet dans des positions irrationalistes : la question du paranormal est pour lui un exercice de style » (2001/2002 : 542). De mon point de vue, la position de de Martino était "rationaliste" seulement dans le monde du "Grand Partage" créée par lui-même dans son livre ; dans le monde réel, elle ne l'était pas, et cela en dépit du "style" indiqué par Bergé. Les questions dont elle parle sont bien les mêmes, mais ce qui change complètement, dans la spéculation de de Martino, entre les années 40 et les années 50, c'est la façon de les résoudre.

[17] Dans *Somnambulisme et médiumnité*, Méheust affirme que « notre univers intellectuel est plus fermé que celui du scientisme de la fin du siècle dernier » (Méheust, 1999 (vol. 2) : 499). Il accuse la communauté scientifique contemporaine d'avoir négligé les études sur la métapsychique depuis une cinquantaine d'années au moins et que « le contraste est stupéfiant, entre l'engouement manifesté à cette époque [début XXe] par une partie de l'élite pour la métapsychique, et l'indifférence ou le mépris qui sont de rigueur en France depuis la guerre » (Méheust, 1999 (vol. 2) : 500).

[18] On pourrait mentionner d'autres auteurs qui partagent cette approche. Toutefois, je me limiterai aux seuls auteurs dont les textes ont été discutés dans ces pages.

[19] Cette proposition serait certainement souscrite, dans une perspective généralement anti-ontologisante, par les représentants de l'Anthropology anglophone, surtout après les thèses programmatiques de Geertz, selon lesquelles il ne faut pas s'interroger sur ce qu'il appelle le « status ontologico » d'une donnée culturelle, mais « la cosa da chiedersi è quale sia il suo significato » (Geertz, 1988 : 18).

## Bibliographie

- ARCELLA Luciano, PISI Paola et SCAGNO Roberto (éds.), 1998. *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*. Milano, Jaca Book.
- ANGELINI Pietro, 1999. « Introduzione », in ELIADE Mircea, *Trattato di storia delle religioni*. Torino, Bollati Boringhieri
- ANGELINI Pietro, 2001. *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la "storia delle religioni"*. Torino, Bollati Boringhieri.
- ANGELINI Pietro, 2005. « Il concetto demartiniano di magia tra 1932 e 1938 », in GALLINI Clara (éd.), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*. Napoli, Liguori, pp. 30-56.
- BERGÉ Christine, 2001/2. « Lectures de Martino en France aujourd'hui », *Ethnologie française*, 37, pp. 537-547.
- CANNON Walter Bradford, 1942. « Voodoo Death », *American Anthropologist*, 44, pp. 169-181.
- CASES Cesare, 1997. « Introduzione », in DE MARTINO Ernesto, *Il mondo magico*. Torino, Bollati Boringhieri.
- CHARUTY Giordana et SEVERI Carlo, 1999. « E. de Martino : un intellectuel de transition », *Gradhiva*, 26, pp. 51-62.
- CHARUTY Giordana, 2001. « Le retour des métapsychistes », *L'Homme*, 158-159, pp. 353-364.
- CHARUTY Giordana, 2005. « Il poeta e lo studioso. Una corrispondenza giovanile », in GALLINI Clara (éd.), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*. Napoli, Liguori, pp. 17-29.
- CHARUTY Giordana, 2009. *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*. Paris, Editions Parenthèses-MMS.
- CONTRERAS Josee et FAVRET-SAADA Jeanne, 1990. « 'Ah ! La féline, la sale voisine...' », *Terrain*, 14, pp. 20-31.
- DE MARTINO Ernesto, 1948 « Recensione a ELIADE Mircea, *Techniques du Yoga* », in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 21, pp. 130-132.
- DE MARTINO Ernesto et ELIADE Mircea, 2001. « Storia delle religioni e parapsicologia », in ANGELINI Pietro, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la "storia delle religioni"*. Torino, Bollati Boringhieri, pp. 126-139.
- DE MARTINO Ernesto, 1997 (1948). *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- DE MARTINO Ernesto, 1999 (1948). *Le monde magique*. Paris, Les empêcheurs de penser en rond.
- DUBUISSON Daniel, 2008. *Mythologies du XXe siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion.

- ELIADE Mircea, 1946. « Le Problème du Chamanisme », in *Revue d'Histoire des Religions*, pp. 5-26.
- ELIADE Mircea, 1948a. « Science, idéalisme et phénomènes paranormaux », *Critique*, 23, pp. 315-323.
- ELIADE Mircea, 1948b. « Compte rendu à DE MARTINO Ernesto, *Il mondo magico* », *Revue d'Histoire des Religions*, pp. 211-214.
- ELIADE Mircea, 1951. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot.
- EVOLA Julius, 1925. *Saggi sull'idealismo magico*, Roma, Atanòr.
- EVOLA Julius, 1930. *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Torino, Bocca.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1977. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.
- FAVRET-SAADA Jeanne et CONTRERAS Josee 1981. *Corps pour corps, enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1991. « Le désorcèlement comme thérapie », *Ethnologie française*, 21 (2), pp. 160-174.
- GALLINI Clara et MASSENZIO Marcello (éds.), 1997. *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Napoli, Liguori.
- GALLINI Clara (éd.), 2005. *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*. Napoli, Liguori.
- GATTO TROCCHI Cecilia, 1998. « L'occultismo in Occidente secondo Eliade : fascinations et inquinamenti », in ARCELLA Luciano, PISI Paola et SCAGNO Roberto (éds.), 1998. *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*. Milano, Jaca Book, pp. 319-336.
- GEERTZ Clifford, 1988. *Interpretazione di culture*. Bologna, Il Mulino.
- HERRENSCHMIDT Olivier, 2007. « Religion », in BONTE Pierre, IZARD Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Puf.
- LANTERNARI Vittorio, 1997. « 'L'antisemitismo culturale' di Mircea Eliade nella lezione di Daniel Dubuisson ed altri », in *Antropologia religiosa*, Bari, Dedalo.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1958a. « L'efficacité symbolique », in *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1958b. « Le sorcier et sa magie », in *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon.
- MANCINI Silvia, 1994. « Perception extrasensorielle, psychopathologie et magisme dans l'œuvre de Ernesto de Martino », in MARTIN Jean-Baptiste et LAPLANTINE François (éds.), *Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme* (vol. 1). Lyon, P.U.L., pp. 149-159.



MANCINI Silvia, 1999. « Postface », in DE MARTINO Ernesto, *Le monde magique*. Paris : Sanofi-Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond ».

MANCINI Silvia et MÉHEUST Bertrand, 2002. « La réponse des 'métapsychistes' », *L'Homme*, 161, pp. 225-237.

MARTIN Jean-Baptiste et LAPLANTINE François (éds.), *Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme* (vol. 1). Lyon, P.U.L.

MÉHEUST Bertrand, 1999. *Somnambulisme et médiumnité*. Le Plessis-Robinson : Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond ».

MAUSS Marcel, 1950a. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.

MAUSS Marcel, 1950b. « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité », in *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.

OBADIA Lionel, 2007. *L'anthropologie des religions*. Paris, Éditions La Découverte.

SATTA Gino, 2005. « Le fonti etnografiche de *Il mondo magico* », in GALLINI Clara (éd.), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*. Napoli, Liguori, pp. 57-77.

SPINETO Natale, 1994. *L'histoire des religions a-t-elle un sens ? Mircea Eliade, Raffaele Pettazzoni. Correspondance 1926-1959*. Paris, Cerf.

SPINETO Natale, 2006. *Mircea Eliade storico delle religioni*. Brescia, Morcelliana.