

Giordana Charuty

Le Monde magique peut-il inquiéter l'histoire de l'anthropologie?

Citare questo documento / Citer ce document / Cite this document :

Charuty, G. *Le Monde magique peut-il inquiéter l'histoire de l'anthropologie?*, nostos n° 1, dicembre 2016: 31-68;

<http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos/article/view/2/9>

Generato il 25/10/2016

LE MONDE MAGIQUE PEUT-IL INQUIÉTER L'HISTOIRE DE L'ANTHROPOLOGIE ?¹

Au lendemain de la Seconde Guerre, *Le monde magique* (1948) suscita tout autant que le premier livre, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), l'attention soupçonneuse d'un de ces missionnaires-ethnologues qui assuraient alors en Italie la formation des élites de la politique vaticane. La fameuse qualification du chamane comme «Christ magique» fit sursauter le jésuite Gaston Van Bulck, spécialiste des langues bantoues chargé d'enseignement à l'université grégorienne de Rome². Deux compte-rendus, l'un paru en 1948 dans *La Civiltà cattolica*, l'autre en 1949 dans *La Nouvelle revue théologique* de Louvain, énoncèrent un même verdict – absence de compé-

1 Ce texte reprend une communication au colloque *Mourning, Magic, Ecstatic Healing : Ernesto De Martino* organisé les 9 et 10 juillet par le Zentrum für Literatur-und Kulturforschung de Berlin.

2 Voir V. Severino, *Cronaca della prima ricezione de «Il mondo magico» (Italia, 1948-1955)*, in “Quaderni di Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio e Territori e Culture”, XIV, 2012, pp. 167-204.

tence ethnologique – qui, à travers l’auteur, visait le programme comparatif construit autour de Pettazzoni.

À distance de ces conflits idéologiques, le qualificatif générique d’anthropologie de cabinet s’est longtemps imposé dans l’historiographie démartinienne pour désigner la pratique d’enquête antérieure à la première expédition en Lucanie. L’évidence de cette caractérisation tient, tout d’abord, à l’oubli de la dimension polémique que Malinowski lui avait attribué pour se présenter, lui-même, comme le premier ethnologue de terrain. Elle tient, ensuite, au fait que le chamane démartinien, plus que son homologue lévi-straussien, est une figure composite qui emprunte ses traits aux experts rituels des sociétés nomades de la Sibérie à l’Australie en passant par l’extrême Nord et l’extrême Sud du continent américain. Cependant, nous connaissons mieux depuis une dizaine d’années la progressive transformation des manières démartiniennes de lire les ethnographies, parallèle à une formation anthropologique en autodidacte, qui a conduit à la genèse chaotique de l’ouvrage publié en 1948. Outre le démembrement d’articles auparavant construits sur la sélection de données objectivées de manière naturaliste, quelques œuvres d’ethnologues et de missionnaires, remarquables par leur degré d’intimité avec les sociétés étudiées, sont apparues à leur tour comme le lieu d’une expérience de pensée singulière qui a conduit le chercheur à réorienter le questionnement adressé aux compétences et aux fonctions de l’activité chamanique³, à travers ce que l’on peut

3 G. Satta, *Le fonti etnografiche de «Il mondo magico»*, in *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di Metodo*, a cura di Clara Gallini, Luigi, Napoli, 2005, pp. 57-78; P. Angelini, *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma, 2008, pp. 34-39.

qualifier, non pas tant de « sources » ethnographiques, que d'ethnographie au second degré⁴. Une dimension qui se trouve confirmée par la rémanence de quelques unes de ces œuvres remarquables alors même que l'enquête se déplace dans de tout autres univers culturels.

Ainsi, alors qu'il rend compte de ses premières expériences en Lucanie sur le mode d'un journal fictif, De Martino déclare qu'il a précédemment accompli « un viaggio ideale » – un « voyage mental » – pour « esplorare il mondo magico degli Aranda australiani, degli Yamana e dei Selk'nam della Terra del Fuoco, dei Tungusi della Siberia »⁵. Quatre ans plus tard, alors qu'il vient d'achever une minutieuse ethnographie des lamentations funèbres dans cette même région de Lucanie, l'auteur de *Morte e pianto rituale* expose d'emblée les raisons, techniques et historiques, qui lui ont fait substituer les pleureuses du monde antique aux chamanes des civilisations primitives et, ce faisant, exclure toute donnée ethnographique concernant ces dernières. Pourtant, à l'injonction d'oubli de Benedetto Croce et de Goethe, répond, dans les toutes premières pages, le « Niente deve ricordarci più il nostro morto » par lequel les indiens selk'nam motivent leur traitement du cadavre et leur brutal travail de deuil pour effacer toute image mentale de leurs morts⁶. Et, précédant la démonstration en images qui suit le texte, le lecteur découvre la traduc-

4 G. Charuty, *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo* (2009), trad. it. di Adelina Talamonti, Franco Angeli, Milano, 2010, pp. 241-256.

5 E. De Martino, *Note di viaggio*, in "Nuovi Argomenti", a. I, vol. II, mai-juin 1953, p. 47.

6 E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Introduzione di Clara Gallini, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 10-11. L'expression indienne est traduite de M. Gusinde, *Die Fuerland Indianer. I : Die Selk'nam*, Mödling bei Wien, Verlag St Gabriel, 1931, p. 550.

tion italienne d'une longue lamentation improvisée par deux indiennes yamana pour leurs visiteurs occidentaux⁷.

Il nous faut donc revenir sur ce « voyage mental » qui s'est suffisamment prolongé pour que l'on en décèle la présence latente jusque sous l'exploration des usages funéraires méditerranéens. Nos connaissances sur les conditions d'enquête dans le désert central australien, celles de Rasmussen chez les Inuit et celles de Shirokogoroff chez les Tougouses n'ont pas été renouvelées de manière significative pour le propos qui nous occupe ici. Il est, en revanche, possible d'interroger plus précisément l'expérience ethnographique de Martin Gusinde lui-même, en croisant des travaux issus d'horizons disciplinaires différents, pour restituer la complexité et l'inventivité de quelques uns de ces prêtres, appelés à documenter la vie religieuse de peuples « originaires » afin de rétablir la frontière infranchissable qui sépare l'homme du règne animal, dans le cadre d'un militantisme antidarwinien⁸. L'étonnante trajectoire de ce missionnaire-ethnologue n'a jusqu'ici été abordée que de biais, malgré les travaux qui ont prolongé son œuvre ou qui en ont proposé une analyse. Si Lévi-Strauss recourt ponctuellement aux récits mythologiques qu'ils a recueillis, c'est dans les années 1980 qu'Anne Chapman propose une interprétation du théâtre rituel des Selk'nam fondée, pour l'essentiel, sur l'ethnographie de Gusinde, éclairée par la mémoire de Lola Kiepja, ancienne chamane qui vivait toujours, au milieu des années 1960, dans la réserve que le gouvernement argentin avait cédée, en 1926, aux deux cents Selk'nam alors survivants. On la désignait comme

7 Ivi, pp. 328-330.

8 L'ethnologie en situation missionnaire a fait l'objet de mes séminaires à l'École pratique des hautes études (Paris), durant les années 2009-2010.

« la relique de la race ona »⁹. Ce même théâtre rituel a été relu par Michael Taussig, dans le cadre d'une anthropologie générale des rapports entre savoir et pouvoir, à travers la figure oxymorique du « secret public » au fondement de la transmission initiatique¹⁰. Plus récemment, c'est le travail photographique de Gusinde qui s'est trouvé au centre de l'attention des chercheurs qui s'intéressent soit aux peintures corporelles, soit aux représentations visuelles des peuples autochtones¹¹. Il a été exposé au Musée du Quai Branly, au printemps 2012, puis dans le cadre des prestigieuses « Rencontres d'Arles » durant tout l'été 2015¹². Mais cette transformation d'un corpus documentaire en œuvre d'art efface, plus qu'elle n'éclaire, la complexité de l'expérience de savoir dont ces images sont le produit. En restituer les moments-clé, dans un temps où nous n'avons plus à opposer, comme Marcel Mauss, un militantisme anti-clérical à la science ca-

9 A. Chapman, *Drama and Power in a Hunting Society : the Selk'nam of Tierra del Fuego*, Cambridge University Press, G.B., 1982. Nouvelle édition française : *Quand le Soleil voulait tuer la Lune. Rituels et théâtre chez les Selk'nam de Terre de Feu*, Métailié, Paris, 2008.

10 M. Taussig, *Defacement. Public secrecy and the labor of the negative*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

11 M. Palma, *Bild. Materialität, rezaption : Fotografien von Martin Gusinde aus Fuerlan (1919-1924)*, Munich, 2008. M. Gusinde, *L'esprit des hommes de la Terre de feu. Selk'nam, Yamana, Kaweskar*, éditions Xavier Barral, Paris, 2015.

12 *Patagonie, images du bout du monde*, (Catalogue de l'exposition «Patagonie. Images du bout du monde», commissaire Christine Barthe. Musée du Quai Branly, 6 mars -13 mai 2012), textes de Christine Barthe, Peter Mason, Frank Lestringant, Giordana Charuty, Christian Baez, Marisol Palma, Musée du Quai Branly/Actes Sud, 2012. Exposition «L'esprit des hommes de la Terre de feu», commissaires Xavier Barral, Christine Barthes, Arles, 6 juil.-25 sept. 2015.

tholique, ne permettrait-il pas de lire autrement *Le monde magique*, en le libérant de son abstraction philosophique ?

Un programme-carrefour

De Martino découvre les Indiens de Terre de Feu durant l'été 1941, à travers les deux monographies consacrées aux Selk'nam (1931) et aux Yamana (1937), complétées par des volumes annexes de planches photographiques et de minutieux relevés de leurs peintures corporelles, qui ont bénéficié du superbe travail éditorial de l'Institut Anthropos¹³. Quel était donc le programme d'enquête de Martin Gusinde ?

Son nom est, habituellement, associé à la première génération de missionnaires-ethnologues destinés, sous la direction de Wilhelm Schmidt, à documenter la vie religieuse des populations de chasseurs-cueilleurs dans le cadre d'une entreprise savante européenne, soutenue par le Vatican. Ordonné prêtre en 1911, au sein de la *Société du Verbe divin*, et bien qu'il souhaite partir en Afrique ou en Nouvelle-Guinée pour lutter contre la lèpre, Martin Gusinde est envoyé, en 1913, pour enseigner les sciences naturelles au lycée allemand de Santiago du Chili. Très vite, il se familiarise avec la question du peuplement américain au Musée d'ethnologie et d'anthropologie fondé par l'archéologue allemand Max Uhle. D'un bref voyage en Araucanie, il tire la conviction que s'impose une étude comparative sur les « races » fuégiennes encore existantes, pour documenter les « relations de culture » entre ces différents groupes mais que, parmi celles-

13 M. Gusinde, *Die Fewerland-Indiäner*. Band 1 : *Die Selk'nam*, Verlag St Gabriel, Mödling bei Wien, 1931; Id., *Die Fewerland-Indiäner*. Band 2 : *Die Yamana*, Verlag St Gabriel, Mödling bei Wien, 1937.



Illustration 1 : Martin Gusinde en Indien mapuche, c. 1917

ci, l'extermination des populations indiennes de Terre de Feu impose une ethnographie d'urgence. Ce seront les quatre expéditions, réalisées entre 1918 et 1924, soit entre 32 et 38 ans, qui vont nourrir, jusqu'à la fin de sa vie, les monumentales monographies consacrées aux cultures de deux aires géographiques que viennent de se partager le Chili et l'Argentine : les pêcheurs-cueilleurs du monde humide des archipels et des canaux d'une part et les chasseurs-cueilleurs du détroit de Ma-

gellan et de Terre de Feu d'autre part. Il s'agit de rectifier « les opinions erronées des explorateurs » en se centrant sur les quatre races que l'on dénomme alors: Ona, Haus, Yaghans, Alakaluf.

Le terme « Ona » est un vocable yamana. Les indiens qu'il désigne se nommaient eux-mêmes Selk'nam – « homme vivant » –, terme que reprend Gusinde et qui va s'imposer à la communauté scientifique. Ils occupent la Grande Ile, à l'exception de l'extrémité sud, territoire des Haus. Le terme « Yahgan » est inventé par le pasteur Thomas Bridges, en 1866, par contraction d'une expression utilisée par les indiens pour désigner une passe. Les indiens qu'il dé-

signe s'appellent eux-mêmes Yamana – « homme vivant » – terme là encore repris par Martin Gusinde. C'est le groupe maritime le plus austral du monde: des Indiens canoeros comme leurs voisins les Alakaluf, terme auquel on substitue celui de Kaweskar – les « humains » – dans les années 1950: des nomades « maritimes » qui peuplent les canaux et les côtes depuis le sud du golf de Penas jusqu'au détroit de Magellan.

Au début de la colonisation, dans les années 1880, on dénombreait environ 4000 indiens selk'nam, il en reste moins de 300 en 1919. Des 3000 indiens yamana, à l'arrivée des premiers missionnaires protestants en 1855, il reste moins d'une centaine en 1923, fortement métissés. Plusieurs ordres de raisons ont produit ce désastre démographique reconnu aujourd'hui comme un génocide: massacres, épidémies et alcoolisme qui accompagnent l'arrivée des chasseurs d'or et d'otaries, l'installation des estancias, ces fermes d'élevage intensif de moutons, le regroupement dans les missions salésiennes qui aggravent les épidémies¹⁴, enfin l'abandon partiel, par les survivants, de l'ancien mode de vie nomade. Lors de son premier voyage exploratoire, Martin Gusinde peut mesurer l'imminence d'une totale disparition de ces populations australes dont les éléments les plus âgés ont connu l'installation et le déclin des missions, et dépendent désormais du travail saisonnier dans les estancias. Et pourtant, il se lance dans une étonnante entreprise de *résurrection d'une culture originale*, en faisant tenir ensemble des préoccupations

14 Voir : M. A. Nicoletti, *Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extinción de los selk'nam de Tierra del Fuego*, in « Anthropologica », XXIV, 2006, pp. 153-177.

scientifiques, idéologiques et politiques qui avaient peu de chance de se rencontrer.

La première motivation relève d'une adhésion au programme d'ethnologie catholique mis en oeuvre au sein de l'Ecole historico-culturelle de Vienne. Les Fuegiens – les nomades marins de la zone australe – ont joué un rôle important, mais peu glorieux, dans l'élaboration du paradigme évolutionniste. Darwin, dans les années 1830, peinait à leur reconnaître le statut d'homme et ce premier jugement, sur lequel il ne reviendra que tardivement, a marqué l'esprit de bien des voyageurs du XIX^e. Certains explorateurs, comme l'italien Giacomo Bove (1852-1887), apportent un véhément démenti, fondé sur leur expérience personnelle, mais c'est l'Ecole historico-culturelle de Vienne qui entreprend sa réfutation méthodique, dans le cadre de ce que l'on a pu appeler l'« ethno-théologie » du Père Wilhelm Schmidt.

Il y a à peine vingt ans, on assurait que cette entreprise savante répondait davantage au souci de défendre le catholicisme en Europe, qu'à celui de connaître les sociétés lointaines. Certes, l'ampleur des institutions mises en place à l'échelle internationale – un institut, une revue et une maison d'édition, des cycles de formation, un musée – était reconnue mais elles n'auraient été d'aucune utilité pour l'ethnographie des cultures locales. Il s'agissait exclusivement de soutenir une proposition théologique sur la convergence entre le registre des faits empiriques et le registre du révélé : à l'état de santé des cultures originaires qui bénéficiaient de la Révélation, avait succédé une pathologie – le processus de dégénération – diagnostiquée par la méthode historico-culturelle qui appelait, en retour, le catholicisme

comme thérapie¹⁵. Plutôt que d'interroger les origines de l'homme américain – comme le fait alors Paul Rivet – il s'agissait d'apporter la preuve empirique de ce monothéisme primordial qui assurait aux cultures originaires un état de perfection initiale, suivi d'une « chute » dans la magie, le fétichisme, l'animisme, les sacrifices sanglants, l'anthropophagie car le développement spirituel, pensait-on, était inverse du développement matériel.

Martin Gusinde multiplie les gages de son adhésion à ce paradigme spiritualiste de l'unité du genre humain: l'histoire des missions, catholiques et protestantes, est toujours présente dans ses compte-rendus d'expéditions et, au retour du troisième voyage avec son collègue et confrère Wilhelm Koppers de janvier à avril 1922, il affirme avoir résolu le problème des croyances religieuses des Yamana grâce aux nombreuses preuves d'un « monothéisme clair et précis, sans sorcellerie ni superstition »¹⁶ : à savoir un lexique, des usages propitiatoires, des textes formulaires ainsi qu'une organisation sociale fondée sur la monogamie.

Mais Martin Gusinde est tout aussi soucieux d'inscrire son travail scientifique dans une redéfinition, à l'échelle internationale, de l'expertise ethnographique. Si la première mission apparaît dominée par les préoccupations de l'anthropologie physique, très vite se fait

15 Voir S. Dietrich, *Mission, Local Culture and the 'Catholic Ethnology' of Pater Schmidt*, in "JASO", «Anthropology and missionaries : some case-studies», a. XXIII, vol. II, 1992, pp. 111-125. Pour une autre évaluation : A. Mary, *Science de l'Homme ou "Science de Dieu"? Révélation primitive et formes élémentaires du religieux*, in 1913. *La recomposition de la science de l'Homme*, éd. C. Laurière, Les Carnets de Bérose, VII, 2015, pp. 196-222.

16 M. Gusinde, *Tercer viaje a la Tierra del Fuego*, in "Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile", vol. II, a. III, 1922, p. 428 et suiv.

jour une autre exigence: adopter la «méthode ethnologique moderne» pour documenter de manière systématique la culture matérielle, contrôler la valeur des données recueillies par les explorateurs et les missionnaires, enregistrer les chants, transcrire les récits mythologiques, décrire et photographier les usages cérémoniels. Et ce sont des savants peu suspects d'allégeance à la science catholique que Gusinde associe à cette exigence: Boas et les ethnologues britanniques qui s'appliquent à ce que Rivers nommait, en 1913, le «travail intensif».

Gusinde, dans son oeuvre, a produit plusieurs portraits de lui-même comme ethnographe. Des expressions reviennent constamment. « Pénétrer dans l'intimité de l'âme des fuégiens », « sentir avec eux et comme eux » : à la manière d'un impératif moral, cet impératif scientifique place l'enquête de terrain sous le signe d'une *confiance* à conquérir en partageant, au jour le jour, la vie indienne¹⁷. Cela exige une double déprise: se défaire de notre rapport au temps – les indiens vivent dans l'instant et sont imprévisibles –, se défaire des croyances que les occidentaux ont diffusées sur la sauvagerie in-

17 Dès le second compte-rendu, Gusinde écrit : « Je les ai accompagnés jour et nuit, sans jamais manifester cette supériorité autoritaire que le civilisé impose de toutes les façons; je me suis comporté en tout point comme eux; je me suis contenté de leur nourriture malgré son manque de préparation; je me suis assis avec eux autour du feu pour me réchauffer durant les nuits froides et pluvieuses ; je les ai suivis dans leurs chants monotones et mélancoliques où ils se souvenaient de leurs chers amis et de leur peuple disparus; j'ai partagé de même leur gaieté quand, aux heures tardives de longues journées, nous faisons une pêche abondante; en un mot : je me suis assimilé à eux si intimement que j'ai senti avec eux et comme eux », *Segundo viaje a la Tierra del Fuego*, in "Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile", II, 1920, p. 148.

dienne. Documenter la vie spirituelle d'une culture originaire exige de rompre avec une double violence: celle de l'objectivation naturaliste et celle des rapports coloniaux. De fait, cela se traduit, dès le premier compte-rendu, par une brusque rupture de style. La description impersonnelle fait place au bref récit d'un événement où l'on voit agir des individualités parfaitement identifiées par leurs noms, leurs rapports de parenté, leur histoire et leurs raisons. A la mort de sa petite fille âgée de trois ans, son père Martin se précipite dans la tente d'un chamane que tout le monde déteste, Minkiol, armé d'un bâton. S'ensuit une lutte terrible mais, aux premières gouttes de sang, le père se retire apaisé, acclamé par les cris des femmes. L'événement fugitif – une accusation de sorcellerie et sa résolution – fait apparaître l'ambivalence qui caractérise une figure centrale dans la société indienne, le *xon*, à travers des individualités bien identifiées, avec leurs craintes, leurs émotions, leurs interprétations, leurs conduites à première vue irrationnelles mais qui paraissent, finalement, plus modérées que celles des occidentaux ou des indiens acculturés¹⁸.

Au Chili, une nouvelle politique culturelle permet à ces deux programmes scientifiques de fusionner. Pour célébrer le centenaire de l'indépendance nationale, le gouvernement chilien développe une politique de la mémoire, muséographique et scientifique, marquée notamment par la création, en 1911, du Musée historique national complété, en 1912, par un musée d'ethnologie et d'anthropologie. S'ajoutent à ces créations institutionnelles les célébrations du quatrième centenaire de la découverte de la Terre de Feu par Magellan.

18 M. Gusinde, *Expedición a la Tierra del Fuego*, in "Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile", a. II, vol. I, 1920, pp. 25-26.

Dans les deux cas, il s'agit de valoriser le patrimoine des peuples indigènes en renversant l'image construite par l'évolutionnisme et d'effacer les formes les plus violentes de la colonisation du Sud par l'immigration allemande. Les quatre missions de Gusinde en Terre de Feu reçoivent un soutien très officiel des autorités chiliennes en même temps que l'appui des autorités catholiques.

Enfin, la rencontre de Gusinde avec les indiens de Terre de Feu est tributaire de leurs diverses stratégies de survie. L'ethnographe effectue, au total, deux ans et demi de terrain en se déplaçant, comme les indiens, entre missions catholiques et exploitations des descendants de pasteurs protestants. La première expédition de décembre 1918 à mars 1919 est une progression vers le Sud, à partir des missions salésiennes, en quête d'une population qui ne cesse de se dérober et les premiers compte-rendus commencent, invariablement, par une méditation mélancolique sur des cimetières en ruine. Au collègue salésien de San José, à Punta Arenas, Gusinde explore la collection ethnographique avant de s'embarquer pour l'île Dawson où les indiens Alakalouf ont été sédentarisés – déportés, dit-on aujourd'hui – entre 1888 et 1912. L'anthropologue sait qu'il n'y a plus aucun survivant sur l'île mais il déterre quarante crânes et trois squelettes entiers. Puis il se dirige vers la mission de Rio Grande: des 700 indiens en majorité selk'nam qu'elle a accueillis en vingt ans, il ne reste plus que cinq vieilles femmes et un ménage sans enfants qui lui montrent le cimetière. Double absence, également, au départ de la seconde expédition, de décembre 1920 à fin mars 1921, qui devrait être consacrée aux indiens yamana: ceux qui viennent travailler dans les estancias sont invisibles et les os, au cimetière, se désintègrent dès qu'on les touche. Finalement, c'est au campement de Punta Remolino, sur

les terres de la famille Lawrence, descendants du pasteur Lawrence, que Gusinde va rencontrer des Yamana vivants.

Mais s'affirme, tout de suite, ce qui cristallise la quête ethnographique de Gusinde. A la mission du Rio del Fuego, le Père Juan Zanone l'introduit auprès d'indiens selk'nam qui campent sur des terres appartenant aux frères Bridges, les fils du pasteur anglican Thomas Bridges. Soit une trentaine de familles rassemblant un peu plus de 200 personnes. Malgré leur évidente occidentalisation, ces Indiens conserveraient l'institution du *klóketen* qui assure, écrit Gusinde, « l'instruction des jeunes gens aux secrets de la tribu et aux mystères des hommes »¹⁹. Une session serait même en cours de pré-

nostos 1 2016



Illustration 2 : Les lieux d'enquête de Martin Gusinde en Terre de Feu

¹⁹ Ivi, p. 23.

paration. Mais ce n'est que trois ans plus tard, en juin 1923, qu'après plus d'un an d'une présence continue en Terre de Feu, de nombreuses tractations et d'une surenchère dans les exigences indiennes en matière d'argent, de nourriture, de tabac, que les Indiens se décident enfin à dresser la Grande Tente du *Hain* pour une sorte de festival de théâtre rituel qui occupe toutes leurs soirées durant deux mois.

Entre temps, Gusinde a partagé deux années de suite, comme novice et comme ethnographe, les épreuves qui assument, chez les Yamana, des fonctions analogues: en janvier 1920, il est admis durant dix jours au premier degré des rites d'initiation pubertaire; puis, en janvier-février 1922, rejoint par son collègue Wilhelm Koppers sollicité comme témoin, il réussit à convaincre un groupe d'une trentaine d'indiens yamana à se rassembler dans l'Île de Navarino pour organiser une session de second degré d'initiation juvénile, suivie d'une session d'initiation masculine. Et, lors de son dernier séjour en 1923-24, l'observation des rites du *klóketen* lui ouvrira celle du « collège des médecins », c'est-à-dire l'initiation chamanique. Martin Gusinde a donc réussi à documenter les institutions initiatiques de la Terre de Feu, dans leurs diverses déclinaisons, pubertaires, masculines, chamaniques: il a pu en observer la dernière exécution chez les Yamana, avant de convaincre un groupe selk'nam de renouer avec leurs propres traditions cérémonielles, en réactivant la compétition et l'hostilité de principe entre les deux groupes. Ce faisant, la trajectoire de l'ethnographe inverse celle que l'on attendrait d'un missionnaire de la Société du Verbe Divin: une acculturation indienne à travers les procédures d'identification propres aux anciennes coutumes.

« Un très riche matériel documentaire », une « oeuvre monumentale » déclare De Martino dans *Le monde magique*, qui souligne l'immense effort pour restituer une totalité culturelle, mais oublie de questionner les modalités d'accès aux épreuves décrites, sauf pour noter l'embarras des vieux chamanes auxquels l'ethnographe demandait de participer à leurs rituels d'investiture²⁰. Cependant, les



Illustration 3 : Martin Gusinde au campement du lac Fagnano, juin 1923

20 E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Turin, 1973 [1948] : « Il ricchissimo materiale documentario che Martino Gusinde ha raccolto sui Fuegini offre allo studioso larghe possibilità di osservare la credenza paragnomica nella sua organica inserzione in un complesso culturale definito » p. 79 ; « Nella sua opera monumentale sui Fuegini, Martino Gusinde si diffonde in più punti a descrivere la prassi dello stregone... » p. 108 ; « Alla richiesta del Gusinde di partecipare alla cerimonia, i tre maghi del gruppo e gli anziani si mostrarono molto perplessi e sfiduciati e si scusavano dicendo che 'il tempo dei maghi abili e potenti era trascorso da un pezzo...' » p. 177.

quelques noms, de personnes ou de lieux, qui apparaissent dans *Le monde magique* – Nelly, Lawrence, Tenenesk, Punta Remolino²¹ – renvoient précisément aux deux catégories d'hybrides culturels qui ont permis, comme l'écrivait le missionnaire-ethnographe, de « pénétrer dans l'intimité de l'âme » des fuégiens, une expression qui fera retour chez De Martino pour présenter publiquement les objectifs de sa propre expédition en Lucanie.

Federico Lawrence, le fils cadet du pasteur Lawrence et son épouse Nelly sont les médiateurs auprès des indiens yamana. Pour mesurer le degré d'intimité que cet éleveur peut avoir avec eux, il faut faire un détour par l'histoire de la mission protestante d'Ushuaia. Installée à la fin des années 1860, sur le territoire des Yahgan-Yamana, elle comprenait initialement deux couples, les Bridges



Illustration 4 : Tenenesk, à gauche, et sa famille, vêtus par les missionnaires, à l'estancia Viamonte de la famille Bridges

21 Les références explicites à Gusinde se trouvent aux pages : 38-39, 49, 79-85, 105, 108-110, 115-117 n.4, 171-173, 252-253.

et les Lawrence avec leurs enfants, membres de la même Southamerican Missionary Society. Durant vingt ans, ils se sont employés à sédentariser des nomades pêcheurs-cueilleurs en éleveurs-horticulteurs; puis, de pasteur, Thomas Bridges est devenu éleveur en obtenant des terres du gouvernement argentin. Au tournant du siècle, les deux fils Lucas Bridges et Federico Lawrence se sont donnés une double éducation à l'anglaise et à l'indienne, avant de fonder, chacun à leur tour, leur propre *estancia*: ils appartiennent à la première génération qui abandonne les objectifs d'évangélisation pour construire des exploitations agricoles. Le récit autobiographique de Lucas Bridges nous permet de prendre la mesure de cette éducation à l'indienne: apprendre à chasser le guanaco est le contexte ordinaire de transmission du savoir mythologique et des traditions narratives, vivre temporairement en nomade, se livrer à des expéditions en terre Ona, apprendre à décoder les antagonismes et les rituels de pacification, selon un style de relations sociales fondé sur ce que les américanistes, aujourd'hui, identifient comme un schème de prédation, se soumettre aux épreuves initiatiques du *Hain*²². Tandis que Lucas Bridges quitte la Terre de Feu pour être mobilisé dans l'armée anglaise, durant la Première Guerre mondiale, Federico s'installe comme éleveur à l'estancia de Punta Remolino et épouse une indienne yamana, Nelly, qui a des liens avec tous les indiens yamana puisque ceux qui nomadisent encore font de l'estancia un point de rassemblement temporaire. Elle parle anglais, castillan et yamana; Gusinde la décrit comme profondément attachée à sa culture et ayant en aversion

22 L. Bridges, *Aux confins de la Terre. Une vie en Terre de Feu (1874-1910)*. Préface de Jean Malaurie, éditions Névicata, Bruxelles, 2010 [1ère édition anglaise : 1948].



Illustration 5 : Ventura Tenesk, dernier chaman à conduire la cérémonie d'initiation du Hain en 1923

l'«européisme». Avec Guillermo Bridges, le frère de Lucas, qui, une nuit de 1913, a pénétré par erreur dans la Grande Tente des cérémonies initiatiques, ce sont les premiers médiateurs de Gusinde.

Quant à Tenenesk, c'est un chamane âgé, chef d'un campement selk'nam et descendant d'une puissante lignée d'experts rituels, qui identifie en Gusinde, prêtre-médecin-ethnographe, son double occidental et, à ce titre, entre dans une intense relation d'observation réciproque. A l'arrivée de l'ethnographe, ses activités sont réduites au traitement des maladies bénignes, aux récits de ses visions oniriques, aux chants avec son *wáiyuwen* qu'il pouvait encore envoyer dans la mère-lune, à la remémoration des guerres internes et de la violence des colonisateurs. Mais Tenenesk a parfaitement incarné l'antagonisme qui, sur le plan sociologique, caractérise les rapports que les chamans se devaient d'entretenir avec les institutions politiques et religieuses occidentales: son caractère irascible lui a valu d'être définitivement expulsé de l'estancia des Bridges, et il a installé son campement au Lac Fagnano. Aussi bien est-il qualifié pour affronter les menaces contenues dans la quête de savoir du visiteur étranger, rôle qu'il affectionne puisqu'il a déjà favorisé l'admission de Lucas Bridges dans les cérémonies du *Hain* au tournant du XXe siècle. Plusieurs portraits sont disséminés dans l'oeuvre de l'ethnologue, les plus détaillés et les moins idéalisés étant surtout présents dans les chapitres consacrés à la formation et à l'activité des magiciens selk'nam :

Parmi ses contemporains, le vieux Tenenesk constituait la figure assurément la plus impressionnante de xon. Son physique vigoureux, la mobilité inquiète de tous ses membres, ses gestes furtifs et le feu d'une intime confiance en soi-même dont

témoignaient ses yeux : tous ces traits extérieurs constituaient des avantages appréciables qui lui allaient comme un gant. Ceux qui le fréquentaient le craignaient, car il dépassait ses adversaires en tous ses talents, il ne redoutait pas la violence, et il était totalement sans scrupule dans le choix des moyens, y compris les plus dangereux. Son âge avancé, sa vaste expérience et sa connaissance profonde des anciennes traditions et des coutumes tribales augmentaient son aura²³.

Le vieux chamane répond à la destruction de son peuple par un pacte ethnographique avec le visiteur occidental qu'il installe en position de neveu, dans une tente voisine de la sienne, avec son neveu Toín qui parle l'espagnol et sert d'interprète dans les longues conversations entre le vieil indien et le jeune ethnologue. Ainsi, pour passer de la constatation amère de la disparition de l'objet-même de son enquête, au monument d'ethnographie des institutions sociales et de la mythologie des Indiens de Terre de Feu auquel il travaillera jusqu'à sa mort, Martin Gusinde a dû composer avec plusieurs *logiques indiennes* à l'oeuvre : l'une relève de ce schéma de prédation qui conduit à absorber l'étranger à travers une acculturation qui fixe ses propres règles et permet de réaffirmer temporairement ses propres hiérarchies; l'autre relève de la logique du «dernier», au sens que Daniel Fabre a donné à ce terme : un individu-monde qui se fait le porte-parole d'un peuple vaincu par l'Histoire²⁴; une autre encore relève d'un désir de modernité auquel l'ethnologue donne accès et satisfaction. Autant de motivations qui peuvent d'autant plus facile-

23 M. Gusinde, *Los Indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam*, Centre argentin d'ethnologie américaine, Buenos Aires, 1990, a. I, vol. II, pp. 702-703.

24 D. Fabre, *Chinoiserie des Lumières*, "L'Homme", 185-186, janv.-juin 2008, pp. 269-300 et p. 54.

ment se renforcer mutuellement que tous les interlocuteurs de Gusinde – indiens et européens – sont chacun à leur façon des individus entre deux mondes, entre deux cultures.

Retourner sur soi le questionnaire élaboré pour l'autre

Comme le fait au même moment Rasmussen en terre canadienne, persuadé d'accéder avec les Inuit iglulik à la vie spirituelle d'un peuple de l'âge de pierre, et comme le fera plus tard Marcel Griaule chez les Dogons, Gusinde, fasciné par le contraste entre le dénuement matériel et la profusion d'univers saturés d'«esprits», inscrit son travail documentaire dans un paradigme initiatique. L'enquête scientifique est assimilée aux procédures contrôlées de révélation des *secrets* de la métaphysique fuégienne, pour dévoiler au monde occidental la richesse d'une cosmogonie ou d'une religion²⁵. Mais, à la différence de Griaule, adhérer à ce modèle de compréhension des architectures symboliques qui rendent un monde habitable conduit l'ethnographe à participer aux *jeux de pouvoir* qui contrôlaient, dans l'entre-soi indien, une inégale distribution des savoirs culturels et que reconduit l'univers métissé des estancias. Nous pouvons les reconnaître car, de manière exceptionnelle, en contre-point d'un texte impersonnel qui paraît respecter les principaux canons de cette ethnologie naturaliste que condamnait De Martino, comptes rendus de mission et monographies révèlent un texte second, où l'ethnographe retourne vers soi le questionnaire qu'il avait élaboré pour l'autre.

25 G. Charuty, *L'invention du paradigme initiatique*, in *Patagonie, images du bout du monde*, cit., pp. 124-128.

Soit l'intégration de Gusinde, comme novice, aux rites d'initiation pubertaire yamana qui ont eu lieu, au cours du second séjour à l'estancia de Punta Remolino chez les Lawrence. Elle fait l'objet de deux types de récit. Le premier présente toutes les caractéristiques d'un récit ethnographiquement correct : découverte par hasard d'un indice et efforts déployés pour faire accepter par l'autre les exigences du savoir occidental²⁶. Le second récit, en revanche, fait apparaître un théâtre de la ruse – celle de l'ethnographe et celle de Nelly – qui déplace, dans le registre de l'accès au savoir ethnographique, ce que Michaël Taussig a, très justement, nommé la « comédie du secret » que se jouent les hommes et les femmes yamana, s'agissant de l'existence d'« esprits »²⁷. Dans la journée, Gusinde partage les activités des hommes et des femmes; avec Nelly il fait le tour du campement pour inventorier les objets de la vie domestique, ramasse des coquillages sur la plage ou se joint aux hommes dans les canots pour pêcher; et le soir les hommes se rassemblent pour des veillées où l'on fait revivre « les Yamana des temps anciens ». Un soir, il remarque qu'avant de raconter certains récits, le vieil Alfredo exige que les enfants aillent se coucher et à sa question « Pourquoi tu ne racontes pas ces histoires lorsque les enfants sont présents ? », un autre indien plus jeune lâche pour explication : « Seulement ceux qui ont assisté au *ciexaus* peuvent savoir tout ça ! ». C'est alors que Gusinde va en-

26 Pour le premier type de récit, voir Gusinde, *Segundo viaje a la Tierra del Fuego*, in "Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile", a. II, vol. II, 1920, pp. 148-150 ainsi que Gusinde, *Urmenschen im Feuerland : vom Forscher zum Stammesmitglied*, 1946. Trad. espagnole : *Hombres primitivos en la Tierra del Fuego : de investigador a compañero de tribu*, Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, Séville, 1951, pp. 269-270.

27 M. Taussig, *Defacement*, cit., pp. 121-126.

trer, à son tour, dans la comédie du secret que reconduisent les hommes et les femmes.

Lorsque je demandai ce qu'il [le mot *ciexaus*] signifiait, ma demande eut un effet très particulier. Tous demeurèrent enveloppés dans un étrange silence et adoptèrent une attitude comme si cette parole n'avait pas été prononcée. Au vu du comportement de tout le groupe, je dus conclure qu'ici on avait dit quelque chose par inadvertance et que l'on avait prononcé un mot qui ne devait jamais être révélé. Dans cette situation tendue, je me gardai de parler davantage et encore moins d'enquêter sur le sens du mot *ciexaus*. D'un coup, on avait rompu le fil de notre conversation, d'habitude fluide et animée, et tous évitèrent, craintifs, de retourner sur le sujet... Lorsque quelques chiens commencèrent dehors à s'agiter en poussant des aboiements aigus, les hommes se levèrent d'un saut, prématurément excités comme s'il fallait éviter une grande calamité. Le malaise de cette situation pénible avait brusquement disparu et tous retournèrent à leurs tentes. Moi-même je ne leur adressai pas un mot²⁸.

Comment poursuivre l'enquête? Gusinde pense, d'abord, solliciter l'aide habituelle de sa médiatrice : « Mais comment devais-je me comporter pour examiner avec elle cette question.... si, par hasard, il s'agissait d'un point à propos duquel les femmes ne peuvent rien savoir? ». Puis il met au point une stratégie pour les jours suivants : se montrer suffisamment affligé pour attirer son attention, ce qui ne manque pas d'arriver.

Le troisième jour, finalement, elle s'approcha de moi avec son habituelle gentillesse et me demanda à voix basse si j'étais malade.

28 M. Gusinde, *Los Indios de Tierra del Fuego, Los Yamana*, t. I, vol. II, p. 174.

'Ah, dis-je d'une voix tremblante, je suis très malade, malade de l'âme !... Depuis que je suis ici les hommes et les femmes m'ont raconté des choses merveilleuses sur les yámanas d'avant; mais ils ne me disent rien sur le *ciexaus*. Je ne peux plus le supporter ! C'est pour ça que je suis triste !'²⁹

Les jours suivants, les femmes les plus âgées se montrent toutes disposées à lui raconter des récits mythiques qu'il traduit avec l'aide de Nelly, laquelle finit par lui dire que ces récits racontés depuis trois jours sont ceux-là même qu'entendent les adolescents pubères durant le *ciexaus*. En somme, les femmes ont entrepris l'éducation de l'ethnographe, avant que les hommes n'aient décidé son admission aux épreuves qui « font » un authentique Yamana. Mais elles ont respecté la forme initiatique d'apprentissage : dire sans dire qu'on le dit, dévoiler sans déclarer que l'on dévoile. Ce faisant, elles ont transmis un savoir en installant l'étranger dans une position symétrique à la leur : Gusinde ne sait pas qu'il sait, elles savent qu'elles ne doivent pas savoir.

Après avoir fait monter les enchères en nourriture, en tabac et en argent, les hommes ont décidé de construire la Grande Tente cérémonielle pour admettre Gusinde, avec deux autres novices. Arrêtons-nous sur la première séquence : chacun des novices terrorisés, emmené dans la tente la tête couverte d'un capuchon de cuir, au milieu des cris et des vociférations, doit lutter au corps à corps avec *Yetaita* – un « esprit » masqué – jusqu'à ce qu'il entende un cri qui semble sortir du sol, et qu'un des initiateurs annonce : « *Yetaita* est mort maintenant ». Le garçon auquel on enlève le capuchon doit, alors, regarder attentivement son agresseur pendant qu'on le met en

29 Ivi, p. 175.

garde : « Observe bien, c'est ton parent, ce n'est pas un *yetaita* !...ce-lui-ci s'est peint comme un *yetaita*, garde-toi de *Yetaita*! Accomplis avec exactitude tout ce qu'on exige de toi ici dans le *ciexaus* »³⁰.

L'ethnographe pose, alors, des questions inédites auxquelles nous ne serons en mesure de répondre que bien plus tard : qu'éprouvent les novices yamana lorsqu'ils doivent reconnaître un parent, au lieu de la présence terrorisante de *Yetaita*? Comment qualifier l'épreuve qu'ils viennent de traverser? De même, qu'éprouvent les novices selk'nam appelés à faire une expérience analogue en soulevant le masque du terrible *Shoort* qu'ils viennent d'affronter en corps à corps? Le récit que le parrain de Gusinde lui fit de sa propre initiation qui remontait à 1896 suffit à convaincre l'ethnologue de l'insuffisance d'une explication en terme d'illusion démasquée. Et l'on peut, aujourd'hui, emprunter plusieurs voies pour rendre compte de la *transformation*, et non de l'abolition, qu'opèrent les initiateurs en révélant la nature humaine des esprits ou des génies menaçants. Rappelons-les brièvement. Tout d'abord, la voie de la structure logique des énoncés de croyance qui s'est construite, au début des années 1960, entre clinique psychanalytique et ethnographie : « je sais bien, mais quand même... »³¹. Ou bien, l'apport, au début des années 1990, de l'ethnologie africaniste qui a théorisé le statut distinctif des entités initiatiques : en contrastant leur caractère, tour à tour, « simulé » et « dissimulé » avec l'invisibilité des autres puissances qui peuplent les univers religieux, elle a mis en évidence l'autoréférentia-

30 Ivi, p. 818.

31 O. Mannoni, *Je sais bien mais quand même*, in "Les Temps modernes", n. 212, janvier 1964; repris dans *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Seuil, 1969, ch. 1.

lité de ces rites d'engendrement de l'identité sociale³². Enfin on peut, avec Michaël Taussig, recourir à la notion de transgression empruntée à Georges Bataille : la réalité d'un être invisible s'affirmerait à travers une expérience de dévoilement analogue à un sacrilège qui, comme le sacrifice, consacre ce qu'il détruit³³.

Bien sûr, Martin Gusinde ne conceptualise pas en ces termes le travail du négatif pratiqué par les Indiens de Terre de Feu, mais il est le premier ethnographe à recueillir des récits à la première personne de cette expérience d'incorporation des règles sociales à travers l'épreuve d'une « désillusion ». Mais se pose, alors, une autre question. Placé dans une position de méconnaissance symétrique de celle des femmes, puis soumis à la même injonction du secret à l'égard de celles qui « ne doivent pas savoir », quelle a été l'expérience de l'ethnographe en tant que novice? Comment les Indiens s'y sont-ils pris pour lui imposer les exigences, non d'une observation participante, mais de l'expérimentation personnelle de leur savoir culturel?

Les Yamana ont d'abord adopté une forme ancienne de dévoilement qui substitue au corps à corps avec *Yetaita* une alternance d'injonctions à voir à distance et à toucher l'« esprit » ou son auxiliaire, dans un vacarme terrifiant. Puis le vieil Alfredo a introduit une variante remarquable : « Si tu ne respectes pas nos recommandations, nous prendrons des mesures contre toi [...] ne crois pas que tu échapperas au châtement mérité. Parce que 'Celui là-haut' t'observe partout et te châtera par une mort prématurée, toi ou tes enfants »³⁴. Cet avertissement est explicité par le vieil aveugle Whaits :

32 A. Zempléni, *L'invisible et le dissimulé. Du statut religieux des entités initiatiques*, in "Gradhiva", XIV, 1993, pp. 3-14.

33 M. Taussig, *Defacement*, cit.

Nous devons dire aux novices qu'il existe un *Yetaita* pour qu'ils aient peur et effroi [...] Maintenant vous le savez [comment est la chose]! Mais gardez-vous de dire maintenant : tout cela [dans le *ciexaus*] est une tromperie [...] Maintenez la réserve absolue sur *Yetaita*! Mais gardez-vous de *Watauineiwa*, qui est le vrai *Yetaita*³⁵.

Rétrospectivement, Gusinde pourra commenter :

C'était la première fois que j'étais confronté avec les idées religieuses des Yámana, en particulier avec leur croyance en un *Etre suprême* mais, dans la Grande Tente, je n'en ai pas eu la compréhension nécessaire, car il m'était interdit de poser des questions – puis d'ajouter – *Watauineiwa* est un esprit *réellement* existant, alors que *Yetaita* est seulement une invention³⁶.

En lui faisant éprouver, dans son corps, la transformation logique mise en acte dans le *ciexaus*, les initiateurs de l'ethnographe ont donc permis au missionnaire de *vérifier sa propre vérité culturelle* : l'existence d'une Révélation primitive. Une Révélation qui éclaire la valeur incarnée par les trois masques que Gusinde va offrir au Musée missionnaire du Vatican³⁷ : non pas une victoire du chris-

34 M. Gusinde, *Los Indios de Tierra del Fuego. Los Yamana*, t. I, vol. II, cit., p. 819.

35 Ivi, cit., p. 850; p. 851.

36 *Ibid.*

37 La visite virtuelle du Musée missionnaire ethnologique du Vatican propose trois objets classés parmi les trente œuvres d'art les plus importantes rassemblées dans ses collections : une sculpture précolombienne provenant du Museo Borgiano de Propaganda Fide; une sculpture du panthéon de Mangareva, d'abord donnée au même musée par les missionnaires Picpus; enfin un masque donné par Martin Gusinde pour la fondation du musée du Vatican. La légende précise : « Les Yahgan utilisaient ce type de masque pour les rituels d'initiation

tianisme sur des « esprits » païens mais, bien plutôt, la trace matérialisée de la leçon de traduction culturelle que quelques indiens ont su administrer à leur visiteur. Une leçon qui anime, de manière souterraine, cette résurrection d'une culture originaire.

Celle-ci est assurée par un intense travail photographique pour faire advenir dans l'image un des « peuples ethnologiquement les plus anciens », par une double rupture avec les codes visuels qui, au XIXe siècle, ont anthropologisé les peuples colonisés à travers le paradigme évolutionniste³⁸, et avec l'éthique corporelle imposée par la christianisation. Gusinde déshabille les corps que les missionnaires avaient recouverts et que les colons avaient affublés de guenilles, pour faire advenir des sujets égaux, sinon supérieurs en dignité, avec les occidentaux à travers la splendeur des corps peints drapés dans de somptueuses fourrures, rapprochés par les mêmes liens familiaux qui structurent la parenté occidentale – le couple des parents et leurs enfants, une mère et son fils, une tante et sa nièce, une grand'mère et sa petite-fille : les Indiens du « bout du monde » font leur entrée dans le regard occidental à travers une *forme intermédiaire* qui assure l'imprévisible co-présence de deux mondes que tout sépare, co-présence

de la cérémonie Kina. Selon le mythe primordial des Yahgan, la suprématie des femmes fut suivie d'un renversement des rôles, périodiquement célébré à travers ce rite auquel ne participaient que les hommes qui étaient passés deux fois à travers le ciéxaus. A cette occasion, ils portaient alors des masques représentant des esprits pour menacer et effrayer les femmes et les non-initiés [...] Le masque fut donné au Pape en 1927. Il provient du musée privé que le père Martin Gusinde créa à Santiago du Chili. Ce père fut un des rares anthropologues qui visita et documenta la vie des derniers Yahgan ».

38 Voir E. Edwards, *Raw Histories. Photographs, Anthropology and Museums*, Berg, Oxford, 2001.

que De Martino qualifiera de cet étonnant terme de *riscatto*, à la fois rachat, libération, délivrance. Quant aux « esprits », les Indiens ont fixé des règles strictes pour reconduire la logique du secret, mais c'est un parti-pris esthétique qui prend en charge l'injonction de rétention : *détacher* les personnages peints et masqués de l'action rituelle dans laquelle ils sont engagés, les immobiliser dans des poses qui suspendent l'animation ordinaire des corps pour produire un effet d'apparition.

Des chamanes aux pleureuses

Lorsque De Martino mobilise l'ethnographie de la Terre de Feu pour renouveler la question théorique du conflit des rationalités, à partir de cet espace topographique imaginaire qu'il nomme le « monde magique », la question de la participation des ethnologues aux rites d'initiation, formulée au début du XX^e siècle par Marcel Mauss, n'est plus d'actualité. Il faut attendre les années 1960 pour qu'elle soit à nouveau posée. Aussi bien, ce ne sont pas les rites de classe d'âge, mais l'institution chamanique qui est au centre de ses préoccupations. Pourtant, quelque chose passe de la question posée par Gusinde quant au dédoublement des *contenus* de croyance qu'expérimente tout initié, à la question posée par De Martino quant au dédoublement de la *personne* même des initiateurs dans le cadre de l'investiture chamanique.

S'agissant de définir la fonction et la puissance de cet expert rituel, De Martino privilégie, on le sait, les récits rétrospectifs concernant la crise qualifiante et l'investiture des praticiens, les classes d'entités surnaturelles avec lesquelles s'instaurent des interactions rêvées ou hallucinées, les registres sensoriels et les techniques vocales que

leurs savoir-faire valorisent, les compétences qui imposent l'idée d'une distribution inégale de certains savoirs culturels. La qualité de ces registres descriptifs est, bien sûr, tributaire des ethnographies dont il dispose. C'est à la remarquable expérience ethnographique de Gusinde, particulièrement attentif aux techniques de dédoublement et aux effets émotionnels produits par l'art vocal du chaman selk'nam dont il a pu directement éprouver les effets, que De Martino est redevable pour introduire l'hypothèse d'une « dissoluzione dell'esserci », d'une dissolution de la présence volontairement recherchée par l'expert rituel³⁹.

Lo stregone fa venire il suo spirito adiutore mediante il canto. Come effetto del tutto naturale della cantilena a lungo protratta, monotona e intensa, connesso con un violento concentrazione di tutte le forze psichiche, interviene di fatto una spossatezza, che equivale a un oscuramento della coscienza. Nella fantasia eccitata si scatena ora una ridda di immagini diversissime, e l'attenzione diretta e orientata verso un determinato oggetto torna sempre di nuovo a spingerle alla ribalta. Viene indotto in tal modo uno stato auto-suggestivo, una sorta di autoipnosi, nella quale lo stregone realizza le sue attitudini professionali.⁴⁰

Traduisant de l'allemand, De Martino commence par effacer le lexique vernaculaire – *xon*, *wáiyuwen*, *há'hmen* – qui désigne respectivement le chaman et ses « esprits » auxiliaires, substitue des forces « psychiques » à celles que le prêtre ethnographe qualifiait de « spiri-

39 E. De Martino, *Il mondo magico*, cit. p. 108.

40 Ivi, p. 109. Il s'agit d'une citation de M. Gusinde, *Die Feuerland-Indiäner. Los Selk'nam*, t. I, vol. II, 1931, p. 753. [la datation 1935 est erronée, nous la rectifions].

tuelles », et enfin, accentuant le registre psychologique de la suggestion et de l'hypnose, il introduit les termes de « transe » et de « personnalité seconde », absents du texte de Gusinde, pour qualifier l'énonciation complexe que le chant met en place :

La melodia propria di ogni stregone si allontana da quella di altri suoi compagni di professione solo in particolari inessenziali, ma ad ognuno essa comunica il passaggio allo stato di *trance*. E allora soltanto ha inizio la sua attività di stregone quando, come egli stesso dice, dopo un certo tempo non è più lui a cantare, ma la sua personalità seconda [son *wáiywwen* écrit Gusinde] la quale prende il canto e lo prosegue, sí che lo stregone presta solo la voce per il canto⁴¹.

Dès lors, De Martino peut assimiler la transe chamanique à une possession maîtrisée que, dans une longue note où il reproduit les « phrases détachées » qui émergent du chant de Tenenesk, il définit comme une composition théâtrale :

È lecito avanzare l'ipotesi che attraverso l'evocazione artificiale di queste rappresentazioni affettive (rappresentazioni di potenza, di ammirazione, di rimpianto e simili) lo stregone, dopo aver faticosamente istituito l'ospite spiritico, cerchi di distrarsi, di raccogliersi in sé almeno fino a un certo punto, e di abbandonare a sé, sempre fino a un certo punto, l'attività della personalità seconda, cioè dello 'spirito'. D'altra parte determinate rappresentazioni affettive potrebbero anche avere un valore esortativo, una funzione stimolante. Ad ogni modo, quale che sia il significato psicologico di queste 'frasi staccate', esse denunciano l'intervento dell'esserci come presenza che, ricacciata per così dire nello sfondo della vita psichi-

41 Ivi, p. 110. Il s'agit d'une citation de M. Gusinde, *Die Feuerland-Indiäner*, cit., p. 774.

ca attuale, si avanza di tanto in tanto alla ribalta per esplicare la sua fondamentale funzione di 'regista' del dramma esistenziale⁴².

L'assimilation des « esprits » à une personnalité seconde, selon la psychologie dynamique de Janet, a pu favoriser l'émergence de ce modèle théâtral, qui nous est devenu familier depuis sa conceptualisation comme « théâtre vécu » par Michel Leiris⁴³ qui entendait surmonter ainsi l'opposition authenticité/inauthenticité. Mais c'est bien à Gusinde que De Martino en est, tout d'abord, redevable, lui qui assimilait constamment les grandes cérémonies du *Hain* à un théâtre, et qui s'est interrogé sur le régime de fiction qui soutenait l'épreuve de présentification des esprits que doit affronter tout novice.

Je ferai, aussi, volontiers l'hypothèse que l'ethnographie de la Lucanie doit une partie de sa singularité à ce voyage mental en terre indienne, sur les pas de Gusinde car, tout comme ce dernier, De Martino intègre, par le biais de femmes médiatrices, la dimension sexuée des usages et des savoirs propres à une société locale, exigence qu'aucun ethnologue de la France ne prend alors en compte. Mais pourquoi convoquer, à nouveau, l'ethnographie de la Terre de Feu dans la construction de cette autre figure, la « pleureuse du monde antique » ? Explicitement écartée de la construction d'un espace de comparaison centré sur la Méditerranée, quelques feuillets d'archives attestent, en effet, un retour critique en terre indienne⁴⁴. Reprenant, de manière détaillée, le traitement du cadavre chez les indiens Selk'nam et les conduites de deuil que Gusinde a décrites en en étant

42 Ivi, p. 117.

43 M. Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Librairie Plon, Paris, 1958, ch. V.

44 Archives De Martino, 12. 5. 48-60.

personnellement témoin, De Martino traduit, mot à mot, les plaintes accusatrices des endeuillées indiennes qui voisinent immédiatement avec celles des endeuillées de Lucanie :

Solo Colui-lassù lo sa perché Colui-lassù hai lasciato morire quest'uomo? Era un eccellente corridore, come non ce ne sono altri... Che ne sarà di noi ? Come potremo cacciare i guanachi ? Che cosa riusciremo ora a catturare senza quell'eccellente corridore [...] Siamo diventati pochi. Una volta vi erano molti Selk'nam. Nelle altre terre vivono torme di altre genti. Vivono libere da persecuzioni. Quando uno muore non sentono il vuoto ma quando muore uno di noi, allora ci accorgiamo subito come oggi noi Selk'nam siamo ridotti in pochi... (Gusinde, 563) (Da confrontare col presunto lamento lucano)⁴⁵.

Puis, à partir des diverses techniques d'effacement de la personne du défunt, il conteste l'interprétation proposée par Gusinde des lamentations funéraires comme expression par excellence de ce même sentiment d'amour et de douleur commun aux peuples originaires et aux civilisés d'Occident.

Se si trattasse *solo* di amore e di dolore, o se il dolore e l'amore prendessero la forma che nei casi di morte e di lutto ci è familiare, perchè la ideologia del sepolcro clandestino, del tabù del nome, del legamento del cadavere, della combustione delle appartenenze ?⁴⁶

Et de réaffirmer, en mettant en relation les usages funéraires qui s'emploient à effacer la mémoire des morts, l'absence de ceux-ci dans l'imagerie onirique et la restriction aux chamanes du pouvoir

45 Ivi, p. 56.

46 *Ibid.*

de revenir hanter les vivants, l'opposition fermement établie entre un Occident soucieux de mémoire et une altérité tournée vers l'oubli.

Pourtant, les « paroles détachées » de Tenenesk en transe sont tout sauf des « paroles qui ne communiquent aucun savoir », comme l'écrivait Gusinde. Assimilé, par cette forme d'énonciation, à son *wáiyuwen* Tenenesk met en forme une expérience, tout à la fois individuelle et collective, de la perte et de la disparition :

Kausel était un puissant magicien et un homme bon; il est mort désormais depuis longtemps. - Mon père avait la réputation d'être le meilleur chasseur de toute la parenté : il ne rentrait jamais sans butin - Quand j'étais enfant, ô combien les Selk'nam étaient alors nombreux! Aujourd'hui, ils sont réduits à peu. Toutes mes sœurs et mes frères sont morts et moi-même je suis vieux maintenant. Mon *wáiyuwen* est très puissant, il m'apporte des nouvelles de loin. Maintenant il est épuisé et fatigué...⁴⁷

Elle rejoint les plaintes des endeuillés qui assimilent chaque mort à une mort collective : « Autrefois, il y avait beaucoup de Selk'nam. Dans les autres terres, vivent beaucoup de gens libres, sans persécutions. Quand l'un d'entre eux meurt, ils ne sentent pas le vide. Mais quand l'un d'entre nous meurt, alors nous sentons tout de

⁴⁷ De Martino traduit : « Kausel era un potente stregone e un buon uomo : è ormai un buon uomo : è ormai morto da molto tempo. - Mio padre era in fama di essere il migliore cacciatore di tutto il parenatado : non ritornava mai senza bottino. - Quando ero bambino, oh! Come grande era allora il numero dei Selk'nam! Tutte le mie sorelle e i miei fratelli sono morti, ed io stesso sono ormai vecchio. Il moi spirito adiutore è molto potente, mi porta notizie da lontano. Ora è esaurito e stanco... », E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 116.

suite combien aujourd'hui les Selk'nam sont réduits à peu ». Et c'est un même discours sur les effets dévastateurs de la colonisation que les femmes yamana ont adressé à leurs visiteurs occidentaux. Publiée par W. Koppers dans un ouvrage traduit, en 1947, en italien *La religione dell'uomo primitivo*⁴⁸, c'est cette « lamentation » que De Martino reprend en annexe de *Morte e pianto rituale* :

O, come siamo disgraziate, che questi due (Gusinde et Koppers) ci obbligano a cantare il lamento funebre. Essi vengono da un popolo numeroso e noi siamo in pochi. I pochi che ci sono rimasti sono come degli uccellini sfuggiti per caso al cacciatore. E Watauinéwa [l'essere supremo] ci portò via i buoni e solo i brutti e i meschini rimasero sino alla fine del popolo Yamana [...] Quanta gente c'era una volta all'ovest [il luogo natìo della donna]. Ora siamo rimasti in due o tre al massimo. E a me hai lasciato solo una parente di laggìù, ma alla fine rapirà anche lei. [...] Io non sono come le vecchie donne del nostro popolo. Queste parlavano e cantavano molto bene, molto meglio di noi oggi. E abbiamo perduto tutte queste belle parole, noi che adesso siamo costretti a parlare inglese o spagnolo. Così noi dimentichiamo le nostre belle vecchie parole yamana. La nostra lingua non ha più la vecchia sicurezza. O come siamo infelici per questo! E guarda come dobbiamo soffrire in questo mondo! Come siamo in pochi!⁴⁹

Faire entendre, au sortir d'une traversée du monde antique commencée avec les pleureuses de Lucanie, de lointaines plaintes tendues entre lamentation et réquisitoire : ne serait-ce pas un geste de repentir de la part de l'ethnologue qui n'a pas entendu, comme Carlo Levi, les « larmes se transformer en paroles et les paroles en

48 W. Koppers, *La religione dell'uomo primitivo*, trad. It. E. Rosati, Vita e pensiero, Milano, 1947, pp. 129-131.

49 E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 329-330.

pierres »⁵⁰ ? Ne serait-ce pas pressentir qu'il existe d'autres formes de mémoire que celles qui nous sont familières ? De fait, reconnaître les lieux inattendus où ces sociétés de l'oubli inscrivent leurs annales pourrait introduire à la question des diverses manières de se représenter le temps et de concevoir l'histoire, une question qui sera au cœur de la *Fine del mondo*.

50 C. Levi, *Le parole sono pietre*, Einaudi, Torino, 1955.

Crédits photographiques

fig. 1, 2 : © Zagher & Urruty Publications

fig. 3, 4, 5 : © Martin Gusinde/Anthropos Institut/Editions Xavier Barral

On retrouvera les photographies 3, 4, 5 aux pages 133, 123 et 31 dans l'oeuvre : Martin Gusinde, *L'Esprit des Hommes de la Terre de Feu, Selk'nam, Yamana, Kawésqar / El Espíritu de los Hombres de Tierra del Fuego, Selk'nam, Yámanas, Kawésqar* (Éditions Xavier Barral, 2015)

nostos 1 2016

