

LA FABRIQUE DE LA NOTION MODERNE DE MAGIE: PRATIQUES DU COMPARATISME CHEZ FRAZER, HUBERT ET MAUSS

Marcello Carastro
(EHESS, Paris)

Resumé

Un des moments-clés de l'histoire de la notion de magie se joue avec les élaborations théoriques produites au Royaume-Uni et en France au début du XXe siècle. Les travaux comparatistes des ritualistes de Cambridge et de l'école sociologique française ont en effet largement contribué à la formation d'une notion moderne de magie qui a fortement marqué l'étude des faits religieux en histoire et en anthropologie. Dans cette contribution, on se propose d'analyser les procédures d'élaboration de cette notion mobilisées dans le cadre d'approches comparatistes, en mettant en perspective le Rameau d'or de James G. Frazer avec l'Esquisse d'une théorie générale de la magie de Marcel Mauss et Henri Hubert. L'interrogation portera notamment sur la manière dont ces auteurs, qui avaient une solide formation d'antiquisants, ont fait dialoguer les "Anciens" et les "Sauvages" en combinant les matériaux ethnographiques avec les sources antiques.

Resumo

Um dos momentos-chave da história da noção de magia se define com as elaborações teóricas produzidas no Reino Unido e na França, no início do século XX. Os estudos comparatistas dos ritualistas de Cambridge e da escola sociológica francesa, de fato, contribuíram bastante para a formação de uma noção moderna de magia, a qual marcou profundamente o estudo dos fatos religiosos na história e na antropologia. Nessa contribuição, propomos analisar os procedimentos de elaboração desta noção, mobilizados no quadro dos trabalhos comparatistas, colocando em perspectiva o Ramo de Ouro, de James G. Frazer, e o Esboço de uma Teoria Geral da Magia, de Marcel Mauss e Henri Hubert. A interrogação concernirá, sobretudo, a maneira como estes autores, que possuíam uma sólida formação em história antiga, fizeram dialogar os "antigos" e os "selvagens", combinando materiais etnográficos com as fontes antigas.

Des comparatismes

Au cours des dix dernières années, l'espace de recherche francophone a connu un renouveau d'intérêt pour la question du comparatisme, depuis que Marcel Detienne a publié son ouvrage *Comparer l'incomparable*.¹ L'auteur, fort de son expérience pluriannuelle d'ateliers et groupes de recherches animés à Paris depuis les années 1980, y prône un "comparatisme expérimental et constructif", qui réunit autour d'une même table, et surtout d'un même objet, historiens et anthropologues.² Cette pratique de la recherche s'est révélée particulièrement féconde ces dernières années, dans la mesure où elle a commencé à dépasser le cercle restreint du milieu académique dans lequel elle avait vu le jour et semble susciter l'intérêt des nouvelles générations d'historiens et d'anthropologues.³ Et ce, malgré les difficultés inhérentes à cet exercice. La tendance à l'hyperspécialisation et l'accélération du temps que nous expérimentons actuellement dans nos disciplines⁴ constituent en effet un frein notoire à des travaux comparatistes qui demandent du temps et de la disponibilité en matière d'ouverture disciplinaire. Car, comme le rappelle Detienne, l'exercice de la comparaison nécessite la construction non seulement d'un objet commun, mais aussi d'un langage commun entre les historiens et les anthropologues. En effet, ce qui est pratiqué dans cet espace singulier qu'est l'atelier comparatiste tel que j'ai eu la chance de le connaître, relève d'une forme d'appropriation. Des réunions périodiques, organisées généralement autour d'un exposé, d'une étude de cas,

¹ DETIENNE, M. *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire*. 2^{ème} éd. Paris, 2009. Suite à la parution de la première édition de ce livre, en 2000, des rencontres et des tables rondes ont été organisées à ce sujet. Voir, à titre d'exemple, le dossier coordonné par VALENSI, Lucette. L'exercice de la comparaison au plus proche, à distance : le cas des sociétés plurielles, paru dans les *Annales* 57, 1 (2002); du côté de la Suisse, cf. le volume collectif édité par CALAME, C. et BURGER, M. *Comparer les comparatismes*. Paris, 2006.

² Plusieurs ouvrages sont le fruit de ces travaux et ont été édités par l'auteur: *Tracés de fondation*, Paris-Louvain, 1990; *Transcrire les mythologies*. Paris, 1994; *La déesse parole*. Paris, 1995; *Qui veut prendre la parole?* Paris, 2003. Avec l'africaniste Michel CARTRY, M. Detienne a édité le numéro thématique *Destins de meurtriers*, de la revue *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 14 (1996).

³ PIETTRE, R. K. Les Grecs et nous. L'anthropologie comparative de Marcel Detienne, *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, n.s. 6 (2008) rappelle quelques exemples de travaux comparatistes récents, parmi lesquels figure le gros volume sur les *Lieux de savoir*, sous la direction de JACOB, C. Paris, 2008. On peut ajouter l'ouvrage collectif dirigé par M. CARTRY, J.-L. DURAND et R. KOCH-PIETTRE, *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, 2010, qui rassemble les travaux de recherche de l'atelier comparatiste "Pratiques des Polythésismes", menées entre 1998 et 2006.

⁴ A ce propos, cf. l'article de HARTOG, F. The double fate of the classics, *Critical Inquiry*, 35,4 (2009): 964-979.

permettent de créer un véritable espace de parole et d'échange intellectuel. Pour qu'un objet de recherche devienne un objet commun, pour qu'il soit parlant aux uns et aux autres, il est nécessaire que le questionnement navigue sans cesse d'un terrain à l'autre, d'une société à une autre.

Ces considérations visent à mettre en évidence à quel point l'exercice de la comparaison est une pratique savante, avec ses règles, ses acteurs, ses espaces, ses temps, ses gestes. Puisqu'il y a de multiples façons de comparer, il peut être utile de s'intéresser à des expériences et des pratiques du comparatisme qui ont marqué durablement nos disciplines et qui continuent, de nos jours encore, à être considérées comme des expériences paradigmatiques. Cet article se propose de mettre en perspective le *Rameau d'or* de James George Frazer et l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* rédigée par Henri Hubert et Marcel Mauss, afin d'éclairer quelques procédures de cette opération savante qu'est l'écriture de l'anthropologie naissante, en concentrant l'analyse sur le comparatisme qu'ils pratiquaient et sur le rôle que, dans leur réflexion sur la magie, ils ont fait jouer aux "sauvages", en relation avec les "anciens". Forts de leur formation classique et lecteurs avides de travaux ethnographiques, Frazer, Hubert et Mauss se situent à un moment clé de l'histoire de nos disciplines; une période au cours de laquelle se sont réunies les conditions de possibilité de formulation d'un discours anthropologique en relation avec les études classiques.

Car, depuis la publication, en 1724, des *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* du jésuite Jean-François Lafitau et depuis la réflexion "itinérante" de Chateaubriand, les "Anciens" n'avaient plus été conviés au dialogue avec les Modernes et les Sauvages.⁵ Ainsi, durant l'existence éphémère de la Société des observateurs de l'homme, entre 1799 et 1805, le discours des Idéologues ne fait plus appel à la médiation des Anciens. Seuls les Sauvages sont investis du rôle de représentants des vestiges du temps, un temps des origines.⁶

I. La magie: naissance d'une notion

Mais, tout d'abord, pourquoi traiter de magie? Quel éclairage peut-elle fournir à la question du rapport entre les "anciens", les "modernes" et les "sauvages"?

⁵ Cf. HARTOG, F. *Anciens, modernes, sauvages*. Paris, 2005.

⁶ COPANS, J. et JAMIN, J. *Aux origines de l'anthropologie française*. Les mémoires de la Société des observateurs de l'homme en l'an VIII. Paris, 1994.

Tout comme le mythe, la notion de magie est entrée dans l’outillage du discours anthropologique dès le XIXe siècle. Depuis les premières théorisations de Frazer, Hubert et Mauss, cette notion a connu des moments de gloire notamment dans la tradition anthropologique britannique, grâce à des monographies comme *Les jardins de corail* de Malinowski⁷ et *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* d’Evans-Pritchard.⁸ Cependant, des voies s’étaient déjà levées contre l’opportunité de faire appel à une telle notion, du moins dans ses formulations frazeriennes.⁹ Mais, le débat sur l’usage de la notion de magie en anthropologie a connu son véritable essor dans les années 1960 et, depuis lors, n’a cessé de s’enrichir.¹⁰ Parmi les fossoyeurs de cette notion, on peut compter O. Petterson qui proposait d’éliminer tout simplement le mot magie du jargon scientifique en raison du lourd héritage historique qu’il colporte. Selon l’auteur, ce terme ne faisait qu’alimenter l’inventaire des étrangetés recensées par les ethnographes qui auraient été considérées indignes de porter le label de “religion”.¹¹ A ce genre d’arguments s’opposait déjà J. Goody qui préférait assumer ce qu’on appelle le point de vue –éthique, c’est-à-dire, le point de vue de l’observateur.¹² Une position médiane, choisie par un grand nombre de chercheurs, plaide en faveur d’un abandon de l’opposition entre magie et religion et de l’inclusion de la première dans le vaste domaine de la seconde.¹³ Les critiques n’ont donc pas épargné le travail d’historiens comme K. Thomas, dont l’ouvrage, qui défendait la thèse de la fin des superstitions en Angleterre dans la période allant de la réforme à la révolution scientifique,¹⁴ a connu un large succès mais auquel H. Geertz notamment, a reproché d’avoir utilisé la notion de façon trop vague.¹⁵

⁷ 2 vol. New York, 1935, tr. fr. 1974.

⁸ Oxford, 1937, tr. fr. 1972.

⁹ MARETT, R.R. *The threshold of religion*. Londres, 1914.

¹⁰ Voir TAMBIAH, S.H. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge, 1990.

¹¹ Magic-religion: some marginal notes to an old problem. *Ethnos*, 1957: 109-119. De même, les WAX, The notion of magic. *American Anthropologist*, IV, 5 1963: 495-518) ont suggéré que les dichotomies magie-science et magie-religion sont peut-être trop intégrées à la culture occidentale pour que l’on en perçoive l’utilité relative.

¹² Dans un article intitulé Religion and ritual: the definitional problem, publié dans *The British Journal of Sociology*, (12, 1961: 142-164), l’auteur affirme que: “it is impossible to escape from the fact that the category of magico-religious acts and beliefs can be defined only by the observer and the attempts to see either this or the sacred-profane dichotomy as a universal part of the actor’s perception of his situation are misleading”. (p. 160).

¹³ HAMMOND, Cf. D. Magic. *A problem in semantics*. *American Anthropologist*, 72 (1970): 1349-1356.

¹⁴ THOMAS, Cf. K. *Religion and decline of magic*. Londres 1971.

¹⁵ GEERTZ, H. *An anthropology of religion and magic*. *Journal of the Interdisciplinary History*.

On pourrait croire que, suite à cette vague déferlante de critiques, la notion de magie serait aujourd'hui rangée dans une réserve de musée, à côté d'objets obsolètes et poussiéreux. Il n'en est rien. Depuis les années 1990, les antiquisants ont redécouvert les vertus de la magie, de la notion moderne de magie, tout en introduisant des confusions fâcheuses avec la notion antique. Car le terme magie dérive du latin *magia*, dont le correspondant grec, *mageía*, renvoie à des représentations et à des réalités rituelles et énonciatives qui ne recourent que partiellement les éléments caractéristiques de la notion moderne.¹⁶

Dès sa naissance, en Grèce ancienne, la *mageía* est rattachée à la parole trompeuse et aux pratiques illusionnistes des sophistes qui fréquentaient, au Ve siècle avant notre ère, les lieux publics des cités. Le terme est dérivé du lexème *mágos*, formé sur une racine *mag-* d'origine iranienne. L'origine barbare de ce terme, dont le référent est difficile à saisir, assurera à la notion un double destin: d'une part, les *mágoi*, décrits comme des praticiens du sacrifice et de la divination chez les Perses, apparaissent en Grèce comme des charlatans qui prétendent à tort détenir des pouvoirs ou des connaissances supérieures aux autres hommes; d'autre part, avec Platon, émerge la figure de *mágoi* héros de la sagesse barbare: maîtres de savoir, ils apprennent aux rois perses la tempérance,¹⁷ et dispensent les principes de la philosophie aux voyageurs grecs en quête de sagesse, de Pythagore¹⁸ à Apollonios de Tyane.¹⁹ Et si le terme *mágos* assume des traits injurieux à l'époque classique (dans les textes des médecins hippocratiques ou dans *l'Œdipe roi* de Sophocle notamment),²⁰ l'on peut constater qu'il est souvent employé dans des contextes polémiques, afin de stigmatiser des médecins concurrents ou de décrédibiliser un autre mode de pensée. C'est justement cette charge polémique qui sera mobilisée par les Pères de l'Eglise pour attaquer et condamner les pratiques et les croyances polythéistes. Cette opposition de la magie avec la religion sera ensuite mobilisée et renversée par les humanistes qui revendiqueront, contre les dogmes de l'Eglise, une forme de savoir exclusive, leur donnant accès aux lois et aux principes secrets régissant la nature.²¹

6, 1 (1975) : 71-89.

¹⁶ CARASTRO, M. *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*. Grenoble, 2006.

¹⁷ PLATON. *Alcibiade*. 121e-122a.

¹⁸ LAËRCE, DIOGÈNE. *Vie des philosophes*. VIII, 3, 4.

¹⁹ PHILOSTRATE. *Vie d'Apollonios de Tyane*, I, 2, 8.

²⁰ HIPPOCRATE. *Maladie sacré*, I, 4; SOPHOCLE, *Œdipe roi*, 397.

²¹ C'est le cas des recherches de Marsile Ficin, de Pic de la Mirandole ou, encore, de Giordano Bruno. Cf. P. ZAMBELLI. *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*. Milan, 1991.

Aussi est-il aisé de constater que, à partir du moment où l'on appréhende l'histoire de la notion de magie dans la longue durée, l'altérité est un trait qui la caractérise à plusieurs reprises, dans différentes conjonctures historiques. Après la Renaissance et les moments de gloire de la magie naturelle, le discours savant des lumières resituera la magie du côté de la superstition. Mais, ce n'est qu'avec l'œuvre de Frazer qu'elle consolide son bagage d'altérité et acquiert ses lettres de noblesse, en accédant au rang de nomenclature scientifique.

II. Le retour des Anciens parmi les Modernes et les Sauvages

Entre Cambridge et Paris, le tournant qui s'est opéré à la fin du XIXe siècle et au début du XXe a vu s'opérer le retour des Anciens dans la réflexion sur les Modernes et les Sauvages. A cette époque, les contacts entre Frazer et l'école sociologique française existent et sont plus que courtois: le jeune Marcel Mauss avait rencontré le professeur écossais au cours d'un voyage d'études en Angleterre et s'était lié d'amitié avec lui, ce dernier était ensuite venu en France, invité par les frères Reinach.²² Frazer était déjà auréolé d'une grande renommée. Son *Rameau d'or* avait reçu un bon accueil. Mais il n'allait pas faire l'unanimité.

Frazer

Dans leur introduction à la traduction française du *Rameau d'or*, Nicole Belmont et Michel Izard ont rappelé que, parmi les grands noms de l'histoire de l'anthropologie, Frazer est celui qui a été le "plus malmené par la postérité, alors que de son vivant, son influence avait été considérable".²³ Il faut rappeler, à ce propos, les critiques précoces d'Andrew Lang,²⁴ ainsi que certaines remarques de Malinowski,²⁵ qui le considérait comme un piètre théoricien. Ses détracteurs oublient souvent de souligner la singularité de son parcours d'antiquisant averti lecteur d'ethnographie. Une singularité qui mérite sans doute d'être interrogée.

James George Frazer²⁶ (1854-1941) a suivi un cursus universitaire combinant les études classiques et le droit. La découverte de l'ethnologie remonte

²² Cf. FOURNIER, M. *Marcel Mauss*. Paris, 1994.

²³ FRAZER, J. G. *Le rameau d'or*. tr.fr. Paris, 1981, p. V.

²⁴ *Magic and religion*, 1901.

²⁵ *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*. tr.fr. Paris, 1970².

²⁶ Quelques repères: R.A. DOWNIE, auteur de *Frazer and the golden bough* (Londres, 1970) avait été le secrétaire de Frazer en 1935, lorsque ce dernier était devenu aveugle; ACKERMAN, R., FRAZER, J.G.: *his life and work*. Cambridge, 1987.

à une date symbolique, en 1871, année de publication de la première édition de *Primitive Culture*, d'E.B. Tylor. Passionné par cet ouvrage, il sera ensuite influencé par l'œuvre de William Robertson Smith (1846-1894). Ses premiers articles consacrés à l'anthropologie datent de 1887, lorsqu'il signe les entrées "Taboo" et "Totémisme", pour l'*Encyclopaedia Britannica*. La même année, il publiera un manuel à l'usage des ethnographes,²⁷ qui sera envoyé à plusieurs administrateurs des colonies britanniques. C'est le début de riches correspondances que Frazer entretiendra avec de nombreux ethnologues de terrain. Car, contrairement à ces derniers, Frazer n'a jamais quitté sa bibliothèque. Pendant qu'il travaille à l'édition commentée de l'œuvre de Pausanias (qui paraîtra en 1898, en six volumes), Frazer s'établit à Cambridge. En 1890, il est Fellow au Trinity College. Cette même année, paraît la première édition du *Rameau d'or*, en deux volumes.²⁸ Une deuxième édition, enrichie d'un troisième volume, paraît deux ans plus tard.²⁹ Dans son édition définitive, l'œuvre atteindra douze volumes, qui seront publiés entre 1911-1915³⁰ et constituent le véritable aboutissement du projet intellectuel encyclopédiste de Frazer.³¹ Une édition abrégée, en un seul volume, sera publiée en 1922, année de parution des *Argonautes du Pacifique* de B. Malinowski, qui présente une préface du professeur de Cambridge.

Dans la riche production scientifique de l'auteur, il faut enfin signaler l'édition de la *Bibliothèque* d'Apollodore, parue en 1921 dans la collection Loeb, assortie d'une préface qui fournit des informations précieuses sur la vision frazerienne du travail d'érudition.³²

En France, la réception de l'œuvre de Frazer passe par les comptes rendus signés par Marcel Mauss, qui sont parus dans l'*Année sociologique* à partir de 1898. *Le rameau d'or* y est présenté comme une véritable "encyclopédie des faits

²⁷ *Questions on the manners, customs, religions, superstitions etc. of the uncivilized and semi-civilized peoples.*

²⁸ Le sous-titre est: *A study on comparative religion*. Il sera traduit en français par son épouse et paraîtra en 1898.

²⁹ tr.fr. 1903-1911.

³⁰ tr.fr. 1926-1931. C'est à cette édition que, dans cet article, il est fait référence, par l'abréviation *RO*.

³¹ Une lecture plus attentive au traitement de la magie et des sources employées à ce sujet dans les différentes éditions du *Rameau d'or* devrait être menée en parallèle avec l'analyse des archives de Frazer, afin de retracer avec plus de précision le parcours de lectures et les échanges que Frazer a eus avec ses collaborateurs sur le terrain. Mais il s'agit là d'une enquête qui dépasse largement le cadre préposé pour cette recherche.

³² Cf. BONNET, C. L'apollodore de James George Frazer. *Pallas* 81 (2009): 143-154.

religieux”,³³ qui s’organise autour de l’énigme du Bois de Némi. Cette coutume latine n’aurait fourni, selon Mauss, que le prétexte pour organiser les matériaux en une série de monographies. En effet, *Le rameau d’or* semble se présenter comme une intrigue qui débute par deux questions: Pourquoi le roi du Bois du lac de Némi ne peut accéder à la prêtrise qu’en tuant son prédécesseur? Pourquoi doit-il casser au préalable un rameau d’arbuste à l’intérieur du sanctuaire?

Après les développements bien connus sur la royauté magique, Frazer introduit les deux lois sur lesquelles repose la pensée magique: en premier lieu, la loi de *similitude*, suivant laquelle le magicien peut obtenir tout effet désiré par simple imitation (c’est sur cette base que se fondent tous les charmes de la magie homéopathique ou imitative); et, en second lieu, la loi de *contact* ou de *contagion*, qui veut que tout ce que le magicien peut faire subir à un objet matériel affectera également la personne avec laquelle cet objet a été mis en contact (c’est le principe de la magie contagieuse).

Sur la base de ces principes, le magicien pense pouvoir agir non seulement sur les personnes, mais aussi sur le monde. La parenté entre magie et science est alors introduite par Frazer. Mais en adoptant le registre de l’erreur: “la magie est une falsification systématique de la loi naturelle, en même temps qu’une règle de conduite fallacieuse; c’est une science mensongère, autant qu’un art stérile”.³⁴ Le procédé comparatiste qui régit l’œuvre de Frazer se laisse appréhender facilement dans une série de passages sur la magie homéopathique. Les faits religieux attestés dans une culture donnée et dont le caractère étrange peut paraître inexplicable, peuvent être éclairés par d’autres faits collectés dans d’autres contextes culturels. Ainsi, l’énigme du Bois de Némi et des rituels qui s’y pratiquent devient moins obscure à la lumière des faits recueillis dans plusieurs autres aires culturelles.³⁵ Le procédé comparatiste mis en œuvre fait fréquemment appel à des exemples, selon le principe de l’analogie. Si ces faits sont comparables aux yeux de Frazer, c’est que son approche présuppose la

³³ Cf. MAUSS, M. *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, édition de V. KARADY, p. 131.

³⁴ *RO*, p. 41.

³⁵ Voir, à titre d’exemple, le parallèle qu’il instaure entre les rituels de consécration d’effigies par les Indiens Cora et le rite de Némi: “Pour tout animal qu’il désire, vache, daim, chien ou poule, il faut que l’Indien sacrifie une image correspondante de la bête. Ceci peut nous aider à comprendre le sens des effigies de vaches, de daims, de chevaux et de porcs qui étaient dédiés à Diane à Némi. C’étaient peut-être les offrandes de fermiers ou de chasseurs qui espéraient ainsi accroître leur bétail ou leur gibier. De même, quand les Todas de l’Inde méridionale veulent avoir davantage de buffles, ils offrent des effigies d’argent de ces animaux dans les temples. (*RO*, p. 43).

notion de persistance, selon laquelle une idée qui a été répandue dans le monde entier, continue à prospérer, de nos jours, chez les Sauvages, et même chez les Modernes. Le cadre évolutionniste dans lequel se meut Frazer introduit la variable du temps en tant que progrès, selon le schéma classique qui conceptualise la distance dans le temps par la distance dans l'espace. Dans cette perspective, on croit pouvoir retrouver dans des contrées lointaines des modes de pensée que l'on prête à nos anciens. Sur la base de ce cadre évolutionniste, Frazer soutient qu'un âge de la magie aurait précédé un âge de la religion, avant que les sociétés modernes ne connaissent la science.

C'est dans le quatrième chapitre du *Rameau d'or*, intitulé "Magie et religion", que l'auteur formule le plus clairement ses hypothèses et propose ses interprétations des rituels sur la base d'une distinction nette entre magie et religion. La première, en effet, se caractériserait par la croyance que des puissances impersonnelles peuvent être contraintes par le magicien, alors que la seconde présupposerait une conscience des limites du pouvoir humain face aux puissances surnaturelles.³⁶ Mais, ce conflit de principe, qui pourrait sembler radical, entre magie et religion n'est pas observable dans toutes les sociétés humaines. Frazer est en effet contraint de nuancer son tableau.³⁷ Cette opposition si familière à l'esprit ne serait qu'une évolution récente à partir d'un stade de "confusion" entre magie et religion. Or, cette idée de confusion semble indiquer une gêne du savant dans l'interprétation des faits, qui paraissaient auparavant si linéaires. La gêne est d'autant plus palpable que cet état de confusion de la magie et de la religion ne concerne pas seulement des sociétés anciennes comme l'Inde et l'Égypte mais qu'elle est loin d'avoir disparu dans l'Europe paysanne contemporaine. Frazer introduit par conséquent le critère de hiérarchies à l'intérieur d'une même société, entre culture savante et culture populaire. Un schéma qui était cher au folklorisme européen.

Cette confusion entre magie et religion aurait été précédée, insiste Frazer, par une époque où les hommes auraient cru uniquement en la force de la magie.³⁸ Il s'agit de simples conjectures, comme il le précise, pour lesquelles il fournit des arguments fondés sur la supériorité de la religion en tant que croyance en des

³⁶ Pour les définitions, cf. p. 141-144.

³⁷ Ibid. p. 145.

³⁸ Ibid. p. 149.

êtres supérieurs (les divinités). La conception d'agents personnels présupposée par la religion requerrait un degré d'intelligence plus élevé, nous dit-il.

Le projet comparatiste de Frazer semble alors animé par le principe du collectionneur tel que le décrit Michel de Certeau:³⁹ le geste du collectionneur naît en effet du rapport entre un modèle abstrait (qui implique une idée de totalité) et une chasse aux objets qui sont susceptibles de le réaliser. Le projet évolutionniste mis en récit par Frazer ne jouit pas toujours de la solidité espérée (peut-être lui manquerait-il un ange, garant de l'opération comparatiste !), mais il arrive néanmoins à opérer la collation des variantes d'un fait mythique, d'un geste rituel répandu dans le monde, d'hier ou d'aujourd'hui, proche ou lointain, afin de constituer des séries. Grand connaisseur de la littérature gréco-romaine, Frazer isole des mythes, des rites pour les insérer dans un système qui exploite largement le supplément des Sauvages. C'est bien évidemment à l'écriture qu'il revient d'assurer la cohérence du récit conçu comme une intrigue dont le narrateur doit éclairer les zones d'ombre.

Ce projet comparatiste sera ensuite adopté par ceux que l'on appelle les ritualistes de Cambridge: Jane Harrison (150-1928), Gilbert Murray (1866-1957), Francis Macdonald Cornford (1874-1943) et Arthur Bernard Cook (1868-1952).⁴⁰ Tous des hellénistes de renom, ils pratiquaient la lecture, jugée fastidieuse, de monographies ethnographiques afin de dénicher le détail qui aurait pu éclairer une composition poétique archaïque, comme l'a rappelé Moses Finley à propos de J.E. Harrison.⁴¹ La chasse de l'étrange était également une pratique courante dans ce cercle savant iconoclaste qui visait à la fois à éclairer les faits anciens mais aussi à en marquer la profonde altérité. La recherche de traits choquants dans les cultures antiques devait ainsi compenser leur dévotion à l'égard du passé qui empruntait des tons parfois lyriques, comme c'est le cas dans *Legacy of Greece* de G. Murray.

Un dernier point qui mérite d'être souligné au sujet de ces pratiques comparatistes est la recherche de correspondances précises entre catégories antiques et modernes, qui conduisait au repérage des catégories modernes dans l'arsenal linguistique antique, sans aucun souci d'historiciser les termes ni les contextes.

³⁹ Histoire et anthropologie chez Lafitau. I: *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et mission en Amérique XVIe-XVIIIe siècle*. Paris, 1985.

⁴⁰ Cf. ACKERMAN, R. *The myth and ritual school: J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York, 1991.

⁴¹ FINLEY, M. *The use and abuse of History*. Londres, 1975.

Lorsque, par exemple, Jane Harrison traitait de “mythe” et de “rite”, elle trouvait sans difficulté des correspondances dans le vocabulaire grec, considéré comme un grand réservoir de lexèmes décontextualisés, qui étaient à la disposition de l’helléniste. Aussi, le *legomenon* et le *dromenon* remplissaient leur fonction, sans tenir compte du fait qu’il s’agissait de termes attestés surtout dans l’antiquité tardive.⁴² Mais, on aurait tort d’attribuer cette pratique uniquement aux ritualistes de Cambridge, car cette lecture horizontale du matériau linguistique grec était partagée outre-Manche, notamment par Hubert et Mauss.

Mauss et Hubert

Comme cela a été évoqué plus haut, Marcel Mauss (1872-1950) s’est intéressé très tôt au travail de Frazer. Lors d’un voyage en Angleterre, il souhaitait aller à Cambridge pour le rencontrer. Finalement, c’est à Oxford qu’il séjourna, en 1898, et a probablement rencontré le professeur écossais.⁴³ La même année devait paraître le premier compte rendu consacré au *Rameau d’or* dans le premier numéro de l’*Année Sociologique*. Le texte était intitulé: “L’école anthropologique anglaise et la théorie de la religion selon Jevons (F. Byron Jevons, *An introduction to the History of Religions*, Londres, 1896).⁴⁴ En restituant la polémique entre Jevons et Frazer (la magie, selon le premier, n’aurait pas pu précéder la religion), Mauss évoque le “caractère éminemment coercitif” de la magie, dans la mesure où les esprits sont “forcés d’agir dans le sens qu’indique le sorcier”.⁴⁵ Un deuxième compte rendu date de 1902. Il présente au public français la seconde édition du *Rameau d’or* et paraît dans le cinquième numéro de l’*Année Sociologique*. L’auteur n’hésite pas à déclarer son admiration pour l’ouvrage,⁴⁶ même s’il ne s’abstient pas de critiquer la séparation faite entre magie et religion, une séparation qui prend la forme d’une opposition entre la contrainte et la prière. Mais l’objection la plus grave porte sur la qualification des rites des Aruntas comme relevant d’un stade purement magique. Or, selon

⁴² Cf. CALAME, C. *Sentiers transversaux*. Grenoble, 2008.

⁴³ Selon M. Fournier, Mauss a rencontré Frazer probablement en 1898 (il en parle dans une lettre à Durkheim non datée, il envoie des images d’Epinal en cadeau à Mme Frazer dès son retour en France et Frazer lui écrit en juillet 1899). Puisqu’ils ont eu le temps de développer des relations très amicales (même si Frazer est très pris par la réédition du *Rameau d’or*), il est certain qu’ils se sont rencontrés en 1898.

⁴⁴ MAUSS, M. *Oeuvres* 1, p. 109.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁶ L’incipit est sans ambiguïté: “Ce magnifique ouvrage...” (MAUSS, *Oeuvres*, 1, p. 130).

Mauss, on trouve chez eux des choses sacrées, interdites donc religieuses. C'est la définition des phénomènes religieux qui fait défaut dans le système frazerien.⁴⁷ Les critiques seront ensuite plus prononcées encore dans un troisième compte rendu consacré aux deux premiers volumes de la troisième édition du *Rameau d'or* et paru en 1913, dans le douzième numéro de l'*Année Sociologique*. Les divergences portent sur plusieurs points:

- 1) le caractère erroné de la magie, définie comme science fausse;
- 2) la prétendue solution de continuité entre magie et religion;
- 3) la notion de *mana* dont Frazer n'aurait pas encore su apprécier la portée spirituelle;
- 4) le manque d'intérêt pour les rituels magiques;
- 5) la notion de tabou et les rites négatifs de nature essentiellement négative, dont il aurait méconnu la valeur sacrée.

Ces objections avaient déjà été énoncées clairement dans l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, que Marcel Mauss avait publiée en 1903 en collaboration avec Henri Hubert.⁴⁸ Cet essai fondateur, descriptif et explicatif à la fois, repose sur une masse de données historiques et ethnographiques remarquable qui convie ouvertement Anciens, Modernes et Sauvages au dialogue comparatiste. Sa lecture gagne à être réalisée en parallèle avec l'article "magia", que le jeune Hubert avait publié un an auparavant dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*.⁴⁹ Exemple d'une érudition qui constituera un socle important pour la rédaction de l'*Esquisse*, ce long texte novateur abordait d'entrée la question centrale sur les possibilités de définir la magie et de la distinguer de la religion ; et pour ce faire, il n'hésitait pas à citer des sources ethnographiques, ce qui mérite d'être souligné dans le cadre d'un dictionnaire destiné à des antiquisants. Jeune normalien, agrégé d'histoire et titulaire de la chaire de "Religions primitives de l'Europe" à l'École Pratique des Hautes

⁴⁷ Ibid., 137.

⁴⁸ Publiée dans l'*Année Sociologique*, 7, 1902-1903, l'*Esquisse* est reprise dans le volume de MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950. De ce fait, La contribution d'Hubert à l'élaboration de l'*Esquisse* a souvent été négligée.

⁴⁹ Paru d'abord dans le fascicule 31, l'article se trouve dans le deuxième volume du tome 3 du *Dictionnaire* édité par DAREMBERG, SAGLIO et POTTIER, p. 1494-1521. Je reprends et approfondis ici des questions traités dans une brève étude que j'ai publiée sous le titre: "La magie entre histoire et anthropologie: relire la contribution d'Henri Hubert au *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*. *Anabases*, 4 (2006): 251-255.

Études depuis 1901, Henri Hubert (1872-1927) s'était vu confier la rédaction de cet article par Salomon Reinach, directeur du Musée des antiquités nationales de Saint-Germain, auprès duquel le jeune historien avait obtenu un poste d'attaché libre, en 1898.⁵⁰ La collaboration avec Mauss, qui transparaît dans le questionnement et la méthode de l'article "Magia", datait déjà de plusieurs années. Hubert et Mauss s'étaient en effet rencontrés en 1896, au cours de leur formation à l'École Pratique et étaient restés très proches.⁵¹ Développant un intérêt commun pour la sociologie des religions, ils ont également cosigné l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, paru en 1899, ainsi que les *Mélanges d'histoire des religions*, publiés dix ans plus tard.⁵² Avec Mauss, Hubert a rédigé de très nombreux comptes-rendus pour l'*Année Sociologique* et dès 1897, Émile Durkheim le considérait comme un collaborateur essentiel. L'appartenance à ce cercle intellectuel est manifeste dans l'article "Magia" qui cherche à appréhender la magie et la religion comme des faits sociaux et vise à les distinguer sur le fondement des fonctions qu'elles assurent dans la vie sociale.

L'article "Magia" doit être rapproché de l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* non seulement par l'objectif qu'il se fixe: trouver une définition de la magie qui ne s'applique pas seulement à l'antiquité gréco-romaine, ce qui peut sembler surprenant pour une entrée du *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio; mais aussi par la méthode qu'il met en œuvre, faisant référence à des sources ethnographiques. Il est donc possible de penser que les deux auteurs de l'*Esquisse* avaient commencé à réfléchir ensemble sur ce sujet avant la rédaction de l'article.⁵³

Les deux textes débutent par le constat que, sous l'appellation de magie, sont réunis des phénomènes très divers. Faute de définition scientifique, tous deux se proposent de procéder par tâtonnements et de retenir une "définition provisoire" qui est ensuite mise à l'épreuve, en la comparant à d'autres pratiques

⁵⁰ En 1910, Hubert sera nommé conservateur adjoint au musée des Antiquités nationales et sera officiellement chargé d'organiser les collections de la salle de Mars, dite salle de comparaison. Après l'intervalle de la Grande Guerre, il réintègrera ce poste jusqu'à sa mort, en 1927.

⁵¹ FOURNIER, M., *MAUSS, Marcel*. Paris : Fayard, 1994. 104 et suiv.

⁵² Hubert est également l'auteur de deux monographies, *Les celtes* et *Les germains*, qui seront publiées après sa mort en 1932 et en 1952, la première par les soins de Marcel Mauss et la seconde avec une préface d'Henri Berr.

⁵³ L'article "Magia" est cité dans l'*Esquisse* (M. MAUSS, *op.cit.* : 8) parmi les sources utilisées pour l'étude des magies grecques et latines.

qui, tout en étant proches de la magie, s'en distinguent, notamment la religion, la divination, l'alchimie et l'astrologie.

Tout comme l'*Esquisse*, l'article "Magia" est traversé par la recherche de critères de distinction entre magie et religion. Se fondant notamment sur l'*Apologie* d'Apulée et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, Hubert propose de caractériser les pratiques magiques par leur but: elles viseraient à modifier l'ordre prévu des événements par des miracles que l'intéressé ne pourrait ou ne voudrait pas demander dans le cadre de pratiques religieuses. L'auteur relève ensuite d'autres traits distinctifs de la magie: son caractère secret, incompréhensible, merveilleux, paradoxal, contre-nature et, enfin, illicite. Car, selon Hubert, la différence entre magie et religion se fonderait sur une distinction d'ordre juridique: la magie serait "essentiellement illicite, sinon criminelle, toujours suspecte et naturellement calomniée".⁵⁴ La prohibition des pratiques magiques instituerait donc une différence essentielle qui les distinguerait des pratiques relevant de la religion. En s'appuyant sur le témoignage de Cicéron, Hubert remarque que l'illégalité de la magie pourrait découler du fait que, dès l'Antiquité, elle est considérée comme étant d'origine étrangère. Cette comparaison entre religion et magie qui traverse l'article aboutit à un dernier critère de distinction: la seconde fait plus souvent appel à des rites sympathiques que la première mais ne dispose guère de représentations mythiques qui lui soient propres. Son panthéon est un chaos. Elle puise ses éléments dans la religion, mais les désorganise. Elle transforme les figures mythiques en forces. Pour conclure, selon Hubert: "la magie et la religion n'attachent pas la même importance aux mêmes choses. Leur différence vient de celle de leurs fonctions dans la vie sociale".⁵⁵

Comme le fera également l'*Esquisse*, l'article "Magia" s'oppose sur plusieurs points aux théories développées par Frazer dans *Le rameau d'or*. Hubert met en évidence l'impossibilité de distinguer les faits magiques des faits religieux sur le fondement de leur objet ou de leur forme, comme Frazer avait cherché à le faire. Il critique également le modèle interprétatif frazérien qui proposait de réserver l'appellation de magie à des rites régis par les lois de sympathie visant à contraindre les puissances divines. Citant l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Hubert souligne que "les rites religieux, et le sacrifice en particulier, produisent des effets aussi nécessaires que les rites

⁵⁴ HUBERT, H. *Magia*. op. cit., p. 1496.

⁵⁵ *Ibid.*, p.1521.

sympathiques de la magie”.⁵⁶ Son argumentation s’appuie sur de nombreuses références tirées de la littérature ethnographique et s’avère plus convaincante que celle présentée dans l’*Esquisse*. Enfin, Hubert se fonde sur l’exemple de l’alchimie pour montrer que la magie ne se réduit pas, comme le pensait Frazer, à une science fondée sur l’erreur. Au contraire, le fait que les rituels magiques prévoient une “infinité de cérémonies mystiques” montre que la magie est animée par un élan religieux qui la distingue fondamentalement de la science. L’analyse des rituels présentés dans les papyrus magiques conduit ensuite Hubert à mettre en valeur l’attention que la magie accorde au signe efficace, sans se préoccuper de la chose signifiée. Selon sa formule, dans la magie “le mot étouffe le sens”.⁵⁷ Cette idée novatrice connaîtra des développements féconds dans l’analyse du discours et de la valeur performative des énoncés.⁵⁸

Les textes antiques auxquels Hubert fait référence datent principalement de l’époque romaine et de l’antiquité tardive. Il s’agit notamment de l’*Apologie* d’Apulée, des œuvres de Porphyre, de Plotin et des Pères de l’Eglise ainsi que des lexiques byzantins. Hubert ne manque pas de mentionner les sources épigraphiques. Mais, s’il dresse une liste des publications récentes de lamelles en plomb, les *devotiones*, il ne les utilise pas à l’appui de son argumentation. En revanche, il a amplement recours aux papyrus pour analyser les rites magiques (dans l’*Esquisse*, ces documents seront d’ailleurs présentés comme des sources essentielles pour accéder aux représentations de la magie grecque). Le choix de privilégier les sources latines découle d’une conviction qu’Hubert énonce dès le début de son article: selon lui, la magie serait devenue un “ensemble cohérent depuis l’entrée des latins dans la civilisation grecque”.⁵⁹ Cette approche conduit cependant l’auteur à négliger les textes grecs d’époque classique qui sont pourtant essentiels pour saisir comment les Grecs, avant les Romains, ont conçu la magie. Si quelques passages platoniciens et hippocratiques sont cités, l’absence de référence aux *Histoires* d’Hérodote est particulièrement regrettable dans la mesure où l’historien d’Halicarnasse est le premier à traiter des *mágoi*, les mages.

⁵⁶ Ibid., p.1509.

⁵⁷ Ibid., p.1519. A ce propos, on peut mettre cette phrase en rapport avec la conception maussienne du symbole, telle que KARSENTI, B. (*L’homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris, 1997 : 222 et suiv.) l’a mise en évidence.

⁵⁸ Cf. TAMBIAH, S.J. *Magic, science, op. cit.*.

⁵⁹ HUBERT, H. *Magia. op. cit.*, p. 1494.

Dans un esprit très innovant, Hubert ajoute à ces sources antiques des données ethnographiques en citant des monographies consacrées aux cultures mélanésiennes et australiennes ainsi qu'aux peuples sémitiques, auxquelles il ajoute des données relatives au folklore européen. Ce choix, qui se retrouve dans l'*Esquisse*, répond à l'objectif que l'auteur s'est fixé: proposer une définition de la magie qui ne se limite pas à l'antiquité classique. La référence aux travaux ethnographiques lui permet de conforter ses affirmations, à travers une accumulation d'exemples concordants cités dans l'appareillage des notes. Mais le raisonnement anthropologique marque aussi profondément la pensée d'Hubert. D'une part, il le conduit à priver la Grèce ancienne du statut d'exception qui lui était traditionnellement accordé par les historiens, en montrant qu'elle partage de nombreux points communs avec d'autres cultures. D'autre part, les méthodes de l'anthropologie naissante structurent le raisonnement d'Hubert qui organise son exposé, sur un modèle qui sera repris dans l'*Esquisse*, en centrant successivement son attention sur les acteurs, les représentations puis les actes appartenant au domaine de la magie. Si les données ethnographiques ont inspiré Hubert dans la rédaction de cet article, on remarquera cependant qu'il ne fait pas référence à la notion mélanésienne de *mana* qui constituera la clé de voûte de l'*Esquisse* mais aussi la principale cible de ses détracteurs.⁶⁰

Dans les premières années de son enseignement sur les "Religions des peuples non civilisés" à l'EPHE, entre 1901 et 1905, Mauss avait consacré une attention particulière à l'étude critique des documents relatifs aux pratiques magiques en Mélanésie ainsi qu'aux notions fondamentales de la magie. En témoignent les comptes-rendus qu'il rédige pour l'*Année Sociologique*.⁶¹

L'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* constitue en ce sens l'aboutissement théorique de recherches communes. L'analyse des phénomènes religieux et magiques en vue d'une définition de la magie qui en souligne la nature sociale,⁶² renforçait l'idée d'une continuité entre magie et religion quant aux

⁶⁰ Dans son "Introduction à l'œuvre de M. Mauss", Claude Lévi-Strauss (dans: MAUSS, *Sociologie op.cit.*, p. XLI et suiv.) souligne bien à quel point la notion de *mana*, telle qu'elle évoquée par Hubert et Mauss, est datée. Sur le rôle du *mana* dans l'*Esquisse*, voir les considérations de B. KARSENTI, *L'homme total op.cit.*, p. 234 et suiv.

⁶¹ MAUSS, M. *Œuvres II*, Paris, 1974, p. 383-391.

⁶² A ce propos, les auteurs affirmaient que "les divers éléments de la magie sont créés et qualifiés par la collectivité" (p. 81). Dans l'article intitulé "Introduction à l'analyse de quelques faits religieux", paru en 1909 dans la *Revue d'Histoire des Religions* (n° 58) et qui fournira la préface de leur recueil *Mélanges d'histoire des religions* (paru à Paris, la même année), les auteurs qualifiaient

agents, aux représentations ou aux rites. Si la magie était caractérisée par l'écart à la norme et un caractère illicite, elle se montrait surtout récalcitrante à sa décomposition en éléments abstraits. Cette fusion des rôles et des pouvoirs du magicien était mise en relation avec la notion de *mana* en tant que force-milieu magique.

A partir de ces considérations, il apparaît clairement que l'horizon interprétatif proposé par l'*Esquisse* d'Hubert et Mauss dépassait largement celui de l'œuvre de Frazer. D'un point de vue méthodologique, ce qui frappe le lecteur de l'*Esquisse* c'est l'importance accordée aux sources antiques, pour reconstituer les représentations de la magie. Les auteurs classiques sont convoqués au même titre que les auteurs anonymes des papyrus magiques, dans un effort de synthèse dont l'ambition analytique n'est pas cachée. L'œuvre de Frazer est fréquemment présentée par les deux auteurs pour être confrontée aux matériaux antiques et ethnographiques et pour être contestée dans sa conception d'une opposition de nature entre magie et religion.

Un traitement différent des sources antiques semble également émerger. La recherche de définitions chez les Anciens opérée par Hubert et Mauss fait plus que les réintroduire dans le cercle des Sauvages et des Modernes. Sans occuper une place prééminente, les classiques semblent remplir la fonction d'interlocuteurs de choix.

Une dernière question que l'on pourrait se poser concerne le statut du *mana*: peut-on la considérer comme une forme d'*ouverture* du système interprétatif d'Hubert et Mauss aux catégories indigènes? Si l'on devait répondre par l'affirmative, on pourrait conclure que, vis-à-vis de l'œuvre de collectionneur de Frazer, l'*Esquisse* propose non seulement une approche sociologique novatrice, mais aussi un exercice comparatif dans lequel le dialogue entre Anciens, Modernes et Sauvages a retrouvé toute sa légitimité.

Pour conclure ce bref parcours à travers les pratiques comparatistes, il pourrait être utile d'esquisser quelques réponses au défi lancé par François Hartog, dans ses derniers travaux, sur le sens à donner aux études classiques aujourd'hui.⁶³ Premièrement, une étude approfondie des sociétés antiques permet d'élargir l'éventail des possibles. Les sources dont on dispose constituent une véritable mine d'informations qu'il devient plus aisé d'interroger avec les outils (dictionnaires, lexiques, monographies) qui ont été mis au point par plusieurs

le magicien de "fonctionnaire de la société" (MAUSS, *Œuvres I op.cit.*, p. 17).

⁶³ Il s'agit des considérations présentées à partir des réflexions inaugurées dans *Régimes d'historicité* (Paris, 2003), *Anciens, modernes, op. cit.* et développées récemment dans: *The double fate, op. cit.*

génération de chercheurs. De plus, cette interrogation risque d'être d'autant plus féconde qu'elle bénéficie du dialogue avec les sciences sociales, et avec l'anthropologie en particulier, par la méthode comparatiste. Deuxièmement, et en relation directe avec ce qui vient d'être dit, l'étude des sociétés antiques peut nous garantir une première expérience anthropologique transmissible par l'enseignement et la formation des générations à venir. En effet, quelle Grèce transmettre aujourd'hui ? La question est d'une grande actualité, dans un contexte où l'on évoque la nécessité de "défendre" les études classiques. Or, plutôt que de reproduire le schéma traditionnel d'une Grèce berceau de la civilisation occidentale, une autre Grèce, une autre Antiquité, peuvent être présentées dans nos écoles. La carte de l'héritage, qui va de pair avec la notion d'élitisme, semble avoir épuisé son crédit dans nos sociétés multiculturelles. La carte de l'étrangeté absolue, d'un écart presque axiomatique, qui repose sur une idée d'exotisme, ne semble pas non plus une voie souhaitable. En revanche, le choix de partir du différent, voire de l'étrange, pour éveiller la curiosité, pour ensuite ouvrir l'interrogation et la mise en relation avec d'autres sociétés, permettrait non seulement de transmettre des connaissances sur des cultures qui sont aujourd'hui susceptibles d'influencer notre façon d'être au monde, mais aussi de multiplier les éclairages sur les différentes façons d'être au monde. En ce sens, les antiquisants peuvent jouer le rôle, dans notre société actuelle, de garants de la diversité.