

La guerre des concepts

Une typologie générale des confrontations collectives

Christophe DARMANGEAT

Résumé : Les innombrables études sur la guerre, qu'il s'agisse d'ethnographies ou d'ouvrages plus généralistes, ont dû traiter de formes de confrontations collectives *a priori* fort difficiles à appréhender. Aux côtés de la guerre proprement dite, on a souvent identifié une coutume appelée, selon les contextes, le *feud*, la faide ou la vendetta ; toutefois, le critère le plus souvent retenu pour la différencier de la guerre reste problématique à bien des égards. Pour les autres types de combats observés, leur étrangeté par rapport aux pratiques de nos propres sociétés a conduit à les rabattre sur notre propre catégorie de « guerre », tout en adjoignant un adjectif censé marquer quelque spécificité. Ont été ainsi notamment évoquées des guerres « cérémonielles » ou « ritualisées », une formule qui exprime davantage notre embarras que les propriétés du phénomène. Au bout du compte, les tentatives d'élaborer une classification raisonnée de ces diverses formes ont été peu nombreuses et apparaissent insatisfaisantes. Après avoir abordé quelques questions de méthode – en particulier, l'erreur consistant à définir une pratique par la nature de l'unité sociale qui s'y livre –, ce texte propose un cadre pour aboutir à une classification générale des confrontations collectives. Son ambition est de permettre d'aborder les différents cas ethnographiques et historiques tout en s'affranchissant au mieux des erreurs ethnocentristes – les nôtres comme celles des intéressés. Il termine sur les problèmes soulevés par le repérage archéologique des différents types ainsi identifiés, en suggérant un premier critère de discrimination.

Mots-clés : guerre, feud, duel, justice, droit, guerre ritualisée, vengeance, ressources.

INTRODUCTION

Les études sur la guerre dans les sociétés non étatiques, de même que les nombreuses formes de violence collective qui lui sont plus ou moins associées, sont le lieu d'un paradoxe. Le sujet a mobilisé depuis des décennies de nombreux chercheurs – anthropologues et archéologues – qui ont discuté en détail de certaines formes spécifiques à des aires culturelles, ou qui se sont employés à dresser de vastes synthèses. Pourtant, la conceptualisation de ce qu'est la guerre et, par contraste, de ce qu'elle n'est pas, demeure un chantier largement en friche. Même des ouvrages censés traiter de ce thème dans la plus large perspective anthropologique (Kelly, 2000 ; Haas, 2004 ; Helbling, 2006 ; Gat, 2008 ; Otterbein, 2009 ; Fry, 2009) ne se préoccupent en réalité qu'assez peu de définir précisément leurs objets. Au mieux, ils s'efforcent de différencier la guerre de ce qui, dans la littérature anthropologique sur ce point, presque exclusivement anglophone, est désigné par le terme de *feud* et qui peut, en première approche, être caractérisé comme une chaîne de ven-

geances ; au pire, ils n'abordent même pas cette question. Un exemple emblématique est l'ouvrage classique de R. Kelly (Kelly, 2000), qui s'emploie exclusivement à opposer l'ensemble formé par ces deux phénomènes à une catégorie qu'il appelle la « peine de mort » – au demeurant de manière impropre, dans la mesure où elle confond la peine de mort proprement dite et l'homicide de compensation (Darmangeat, 2022).

Un des symptômes les plus significatifs des lacunes de la réflexion sur le sujet est la propension à adjoindre au substantif mal défini de « guerre » un adjectif tout aussi mal défini, mais qui est censé souligner que les phénomènes observés cadrent mal avec l'idée que l'on se fait d'une guerre authentique. Nombreux sont ainsi les affrontements que la littérature ethnologique a désignés comme des guerres « à petite échelle » (*small-scale wars*), « stylisées », ou, plus souvent, « rituelles » ou « ritualisées » (par exemple Vayda, 1974 ; Gabriel, 1990 ; Knauf, 1990 ; Keegan, 2004 ; Chacon et Mendoza, 2007 ; D'Onofrio, 2014). Ce dernier qualificatif mérite qu'on s'y arrête, tant il est courant et tant il dissimule mal l'embarras qui motive son emploi. Pour

commencer, son sens est passablement ambigu, puisqu'il peut aussi bien se rapporter à la croyance en une efficacité magico-religieuse d'un certain nombre d'actes qu'au simple respect de formes définies, comme on le fait par exemple lors d'une remise de diplômes. Dès lors, on ne sait pas vraiment si la guerre « rituelle » comporte une dimension surnaturelle, qu'il s'agisse d'honorer quelque dieu ou de quérir une substance aux pouvoirs invisibles, ou si elle se contente d'obéir à certaines règles qui en limitent la portée, au point de n'être plus tout à fait une « vraie » guerre – et l'on peut alors se demander si l'idée même de « guerre ritualisée » ne finit pas par relever de l'oxymore. Ajoutons à cela que toute guerre, même la plus débridée, comporte une part de rite – y compris à l'époque moderne où, sans même parler de la bénédiction des armes, on pourrait évoquer les saluts dus aux supérieurs ou les différentes cérémonies, dont le lever des couleurs¹.

Il n'existe ainsi, à notre connaissance, aucune tentative satisfaisante d'élaborer une typologie générale des confrontations collectives dans les sociétés humaines susceptible de fournir une clé de lecture pertinente pour les phénomènes parfois déroutants observés dans les sociétés sans État et qui ne relèvent manifestement ni du *feud* ni de la guerre *stricto sensu*. C'est cette tâche que l'on souhaite entreprendre ici, en empruntant une voie jusque-là peu fréquentée : on s'intéressera en effet avant tout aux confrontations, et non directement au cadre dans lequel elles se déroulent. Le *feud* et la guerre n'apparaissent donc plus directement en tant que tels ; pour prendre une métaphore chimique, avant de comprendre les molécules, il faut identifier les différents atomes dont elles sont constituées. Cette étape est d'autant plus nécessaire que le *feud* et la guerre, comme on le verra, sont très loin d'épuiser à eux seuls la gamme des modalités par lesquelles les communautés humaines se sont affrontées.

1. BRÈVE CRITIQUE DES CLASSIFICATIONS EXISTANTES

Les travaux qui ont abordé ces questions ont le plus souvent utilisé les critères suivants :

- la forme militaire des opérations (raid, embuscade, bataille rangée, etc.),
- la nature sociale des unités impliquées (« politiques » ou non),
- les buts poursuivis.

Cette liste n'est évidemment pas exhaustive. On pourrait la compléter avec des catégories forgées à propos d'un cas ethnographique précis : ainsi celle utilisée par K. Heider (Heider, 2017) à propos des Dani de Nouvelle-Guinée, entre phases de guerre « rituelles » et « séculaires », ou celle utilisée par L. Langness, toujours en Nouvelle-Guinée, qui distinguait conflits « restreints » et « non restreints » (Langness, 1972, p. 930). Dans le cadre limité du présent travail, on se limitera à une brève discussion des principales approches.

1.1. Forme militaire

Si le critère de la forme tactique des affrontements peut avoir un intérêt du point de vue de la théorie militaire, il n'est pas difficile de voir qu'il n'en a guère du point de vue de la théorie sociale. Cette forme tactique n'est qu'un moyen qui dépend des fins poursuivies, et une même forme peut être employée dans bien des contextes. Le raid, par exemple, est compatible avec toutes les situations où il est admis d'employer la surprise, qu'il s'agisse de la guerre, du *feud*, ou d'autres cas de figure. D'une manière plus générale, une classification socialement pertinente ne peut que mobiliser des critères qui soient eux aussi sociaux.

1.2. Le *feud*, la guerre et la nature des unités sociales

Depuis des décennies, le critère de la nature des unités sociales est celui qui s'est imposé dans la littérature spécialisée (essentiellement anglo-saxonne, le sujet étant virtuellement absent en France) pour distinguer le *feud* de la guerre : ainsi, de l'avis général, la guerre serait le fait de communautés politiques (ou *polities*), tandis que le *feud* serait celui de communautés non politiques (Malinowski, 1941, p. 523 ; Berndt, 1964, p. 183 ; Pospisil, 1971, p. 2-10 ; Meggitt, 1977, p. 10 ; Helbling, 2006, p. 114 ; Otterbein, 2009, p. 43 ; Izard et Descola, 2013, p. 313).

Un tel critère soulève pourtant bien des problèmes, dont plusieurs ont été relevés par B. Boulestin (Boulestin, 2020). Sans reprendre ici l'intégralité de l'argumentation de cet auteur, à laquelle nous souscrivons entièrement, rappelons à sa suite que la notion de communauté politique n'est que très rarement définie – ou, si elle l'est, c'est de manière elle-même fort problématique², qui donne bien davantage le sentiment de déplacer le problème que de le résoudre. En pratique, on constate d'ailleurs que les auteurs qui se réfèrent à ce critère pour distinguer la guerre du *feud* prennent rarement la peine d'en expliciter leur définition ni, plus souvent encore, de démontrer que l'unité sociale considérée lui correspondrait. Un exemple significatif est celui des positions prises par K. Otterbein et D. Fry à propos des Tiwi d'Australie : ces deux auteurs parviennent à des conclusions strictement opposées quant à la nature des hostilités menées par les groupes locaux (Fry, 2009, p. 123 et suivantes ; Otterbein, 2004, p. 83), sans que ni l'un ni l'autre n'expliquent jamais pour quelles raisons les groupes tiwi devraient être ou non tenus pour des *polities*.

Ajoutons au dossier réuni par B. Boulestin un argument qui nous semble aussi simple que décisif, à savoir qu'un acte social ne peut jamais être défini par la seule nature de celui qui l'accomplit. Si un anthropologue arrivait dans une tribu inconnue et entendait parler de deux types de funérailles, dites « légères » et « lourdes » ; et si, interrogeant les autochtones, il s'entendait répondre qu'aux gens de la moitié du corbeau on fait des funérailles légères, tandis qu'à ceux de la moitié de l'ours on fait des funérailles lourdes, notre anthropologue ne serait guère avancé.

Tout au plus disposerait-il d'un théorème qui établirait une relation entre deux catégories de phénomènes : l'ensemble formé par les deux types de rites funéraires d'une part ; la structuration en moitiés d'autre part. Mais concernant la nature de ces rites, cette information le laisserait dans l'ignorance la plus totale. S'il était scrupuleux, notre anthropologue devrait même envisager la possibilité que les deux adjectifs puissent en réalité désigner une seule et même chose, et que la distinction soit purement terminologique, tout comme chez nous, les honoraires d'un travailleur indépendant prennent le nom de cachet lorsqu'il s'agit d'un artiste et le salaire d'un militaire s'appelle une solde. Ainsi, dire de la guerre qu'elle est le fait de communautés politiques tandis que le *feud* est celui de communautés non politiques peut être une proposition juste ou fautive ; mais dans les deux cas, cette proposition ne dit pas un mot de ce que sont la guerre et le *feud*, ni de ce qui les distingue.

À la suite de B. Boulestin, on ne différenciera ainsi le *feud* de la guerre ni par la nature des unités sociales impliquées ni par le fait que le *feud* concerne la vengeance – l'existence de guerres vindicatives est attestée par maints témoignages ethnographiques ou historiques. La distinction entre *feud* et guerre peut et doit s'opérer sur la seule base de l'objectif des opérations : tandis que dans la guerre, la violence physique cherche à vaincre l'ennemi, c'est-à-dire, comme l'expliquait déjà C. von Clausewitz, à « [le] contraindre à accomplir notre volonté » (Clausewitz, 2006, p. 13), dans le *feud*, elle vise simplement à rétablir l'équilibre des pertes humaines. Au demeurant, et bien qu'elle n'ait pas reçu l'attention nécessaire, une telle solution avait déjà été proposée il y a longtemps. Dès 1940, A. Radcliffe-Brown soulignait l'existence de « l'institution d'une vengeance régulée en cas d'homicide. Là où elle existe [...] l'opinion publique considère une telle vengeance comme juste et légitime dans la mesure où la loi du talion est respectée, c'est-à-dire que le dommage causé est équivalent à celui reçu et qu'il ne lui est pas supérieur. Les *feuds* [...] du type de ceux dont relève cet exemple ne peuvent pas être considérés comme la même chose que les guerres » (Radcliffe-Brown, 1940, p. xx nos soulignés).

Quant à A. Métraux, il notait pour l'Amérique du Sud : « en analysant la motivation sous-jacente et les caractéristiques de la guerre des Indiens [...], il convient de distinguer les *feuds* qui affectaient de petites communautés ou des familles étendues et les guerres intertribales proprement dites. Dans le premier cas, les hostilités cessaient souvent lorsque le groupe agresseur considérait qu'il avait obtenu une juste rétribution pour les torts qui l'avaient conduit à déclencher des hostilités ouvertes. Les guerres intertribales, au contraire, pouvaient être beaucoup plus sévères, et les assaillants pouvaient même chercher à exterminer l'ennemi » (Métraux, 1949, p. 384 nos soulignés).

Ajoutons que, au bout du compte, l'idée selon laquelle le *feud* émanerait par essence d'une unité non politique représente un contresens complet, induit par une myopie ethnocentriste. Dans une société structurée en État, le *feud* constitue une forme de violence privée qui subsiste dans les interstices de cet État et malgré lui. Il est donc

tentant d'y voir la manifestation de groupes sociaux « non politiques ». Cependant, si l'on considère les choses dans l'ordre de leur succession historique, et non de manière rétrospective, le *feud* apparaît comme la manifestation du recours à une violence légitime afin de venger un tort subi. Cette coutume, que l'État naissant éprouve par la suite toutes les peines du monde à faire disparaître, exprime bel et bien l'autonomie de l'usage de la violence, sa libre disponibilité pour l'unité sociale qui la met en œuvre et le caractère pleinement « politique » de cette dernière.

1.3. Buts poursuivis

Avec sa rigueur coutumière, A. Testart avait tenté d'élaborer une classification des conflits en fonction de leurs buts. Bien que celle-ci figure dans un manuscrit non publié à ce jour³, l'intérêt de cette entreprise mérite qu'on s'y arrête.

A. Testart opère une première classification en distinguant les guerres à finalité d'acquisition (c'est-à-dire de pillage), les guerres politiques et les guerres « à finalité spécifique », c'est-à-dire les guerres de vengeance. Ce premier découpage soulève des difficultés classiques : dans la réalité, une même guerre peut comporter plusieurs objectifs à la fois ; ces objectifs peuvent être hiérarchisés, certains n'étant que des sous-produits plus ou moins accessoires ; enfin, il peut exister une différence importante entre les buts avoués publiquement, ceux qui sont inscrits dans la conscience des acteurs et les buts réels poursuivis.

L'analyse ne s'arrête pas là ; A. Testart ajoute un second critère, qui concerne l'échelle des buts poursuivis. À la guerre proprement dite, il oppose ainsi les opérations « à finalité limitée », dont relèvent ainsi divers phénomènes tels que le *feud*, la *razzia* ou encore la chasse aux têtes. Cette distinction n'est pas sans rappeler celle qu'opérait L. Langness entre guerres « restreintes » et « non restreintes » : elle met le doigt sur une dimension elle aussi essentielle, sans toutefois lui apporter une solution réellement satisfaisante. En particulier, il y a bien des manières de « limiter » la finalité d'un conflit armé, et il n'est pas certain qu'il soit pertinent de les regrouper sous un terme unique. La solution proposée ici, on le verra, ne néglige pas cette dimension, mais propose de l'aborder sous un angle différent.

Remarquons enfin que, malgré son raffinement, la classification proposée par A. Testart présente le défaut de n'être pas saturante. Bien des types de confrontations n'y trouvent pas leur place, à commencer par les batailles régulières si banales dans l'ethnographie des sociétés non étatiques.

2. UNE TYPOLOGIE ALTERNATIVE

2.1. Les deux niveaux de l'analyse

Le point de départ de notre proposition consiste à distinguer les « états de conflits » entre deux entités sociales et les confrontations physiques auxquelles

elles conduisent. Même si l'un ne va pas sans l'autre, une guerre ne se résume pas à une bataille, de même qu'un *feud* n'est pas un simple assassinat : en effet, « d'une part il y a la relation d'hostilité entre groupes, d'autre part il y a la façon dont va en pratique se traduire cette relation » (Boulestin, 2020, p. 45).

La méthode défendue ici consistera à affirmer que la classification doit partir des confrontations – c'est-à-dire, en quelque sorte, les atomes – pour remonter ensuite aux « états de conflits » – les molécules. En première instance, cette approche écarte donc de l'analyse les concepts de guerre, de *feud* et les autres états possibles des relations sociales pour se focaliser sur les confrontations proprement dites. Celles-ci sont réparties en quatre types principaux, correspondant à deux variables binaires.

2.2. Affrontements résolutifs et affrontements non résolutifs

La première de ces deux variables caractérise la finalité des confrontations. Certaines visent à vider une querelle, autrement dit à rétablir la paix – c'est le cas de celles qui interviennent dans le cadre d'une guerre ou d'un *feud*. À la suite de P. Descola et M. Izard (Izard et Descola, 2013, p. 314), on propose de parler alors de confrontations « résolutives ».

De prime abord, l'existence d'affrontements non résolutifs heurte le sens commun. Qui serait assez insensé pour se battre, et risquer sa vie, sans avoir comme objectif ultime de sortir d'une situation de conflit – au besoin en écrasant toute résistance ? L'anthropologie sociale fournit pourtant plusieurs exemples de telles situations *a priori* invraisemblables à nos yeux. Les Tupinamba de l'actuel Brésil, qui, au ^{xvi}^e siècle, lançaient de lointaines expéditions pour ramener, au mieux, une demi-douzaine de prisonniers, étaient animés de raisons qui leur semblaient parfaitement impérieuses : ces prisonniers étaient destinés à être exécutés et dévorés dans des occasions d'une importance capitale (Fernandes, 1952). Mais ce faisant, l'objectif n'était pas d'éteindre l'animosité qui prévalait avec l'adversaire. C'était même l'inverse : l'expédition militaire était à la fois le fruit de la relation d'inimitié et la condition de sa préservation. Ainsi que le soulignent plusieurs témoins (dont Thevet, 2011, p. 207), on allait capturer quelques ennemis parce qu'ils étaient les ennemis de toujours et qu'ils devaient le rester jusqu'à la fin des temps afin que l'ordre des choses soit respecté. S'il est emblématique, ce type de combat non résolutif est loin d'être le seul. On y reviendra.

Concédonc enfin volontiers qu'entre confrontation résolutive et confrontation non résolutive, il n'y a pas de solution de continuité : on trouverait sans peine des situations indéterminées ou ayant mué d'une catégorie à l'autre. Ce constat (qui pourrait s'appliquer à la plupart des concepts utilisés dans les disciplines scientifiques, quel qu'en soit l'objet) n'invalide en rien la pertinence de ces catégories, dans la mesure où la plupart des confrontations se situent clairement de part ou d'autre de cette limite.

2.3. Affrontements discrétionnaires et affrontements conventionnaires⁴

À la répartition entre confrontations résolutives et non résolutives s'en superpose une seconde : celle qui oppose les affrontements décidés de manière unilatérale à ceux dont le déroulement est encadré par un accord préalable entre les deux parties et obéissent par conséquent à un ensemble de règles communes.

L'affrontement discrétionnaire n'a guère besoin d'être explicite : il constitue la matière ordinaire de toute situation où l'on cherche à imposer sa volonté à l'adversaire, que cette aspiration soit réciproque ou non. En pareil cas, la bataille rangée à armes égales est possible, mais elle demeure en quelque sorte un accident : cette situation n'est pas recherchée, et encore moins décidée, entre les deux parties. Elle n'est, du point de vue de chaque camp, qu'un pis-aller qui résulte de l'impossibilité d'établir un rapport de force militaire favorable (dont la surprise constitue un des éléments les plus fréquents).

Comme son nom l'indique, la confrontation conventionnaire résulte d'un accord préalable entre les adversaires. Ainsi que l'écrivait l'historien S. Muhlberger à propos de certains cas médiévaux : « Le moment, le lieu, les effectifs et la spécification de ce en quoi consiste la victoire sont arrangés par avance et mutuellement acceptés » (Muhlberger, 2008, p. 286). Ce dernier élément constitue le point clé de cette définition : c'est lui qui établit une différence entre ce type d'événements et des affrontements dans lesquels on convient simplement d'éviter certaines armes ou certains actes. C'est la raison pour laquelle on a rejeté le terme de « conventionnel » (qui s'applique à certaines guerres), pour proposer le néologisme de « conventionnaire ».

L'exemple canonique de telles confrontations est la bataille régulée, ce duel collectif dont les sociétés non étatiques fournissent d'innombrables exemples – abondamment signalé en Australie, en Mélanésie et en Amazonie⁵, il semble en revanche absent de l'Amérique du Nord, et sans doute de l'Afrique et de l'Asie. Il est évidemment possible de trouver des exemples de ruse où, à la suite d'une décision de bataille régulée, un des deux camps trompe l'autre (en dissimulant des troupes, en utilisant un armement illicite, en poursuivant le combat au-delà de ce qui était décidé, etc.). De tels contre-exemples n'invalident évidemment pas davantage la catégorie générale de la bataille régulée que la tromperie ou le vol n'invalident la catégorie de l'échange.

Pour restreindre le degré de violence, la confrontation conventionnaire agit sur deux paramètres.

Le premier, trivial, concerne à la fois les armes employées et les dommages censés mettre un terme au combat. À une extrémité du continuum, aucune limitation de la violence n'est mise en œuvre et la confrontation conventionnaire est potentiellement aussi létale qu'une confrontation libre. À l'autre extrémité, celui de la restriction maximale de la violence, on se bat à mains nues ; le caractère physique de la confrontation finit même parfois par se dissoudre totalement, comme

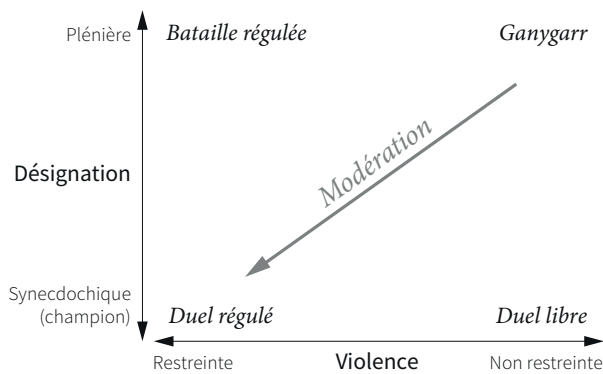


Fig. 1 – Modération des confrontations conventionnelles.

dans les duels de chants pratiqués par certains groupes inuits⁶.

L'autre axe de la modulation de la violence est plus indirect : il consiste à limiter le nombre de combattants. Au lieu de mobiliser la totalité des membres des groupes impliqués, la confrontation oppose un nombre donné d'individus agissant en tant que représentants – un mode que l'on peut qualifier de « synecdochique⁷ ». Le combat n'implique dans ce cas qu'une fraction de la collectivité concernée et, à la limite, un seul individu, dans un « duel de champions », comme dans le légendaire duel de David contre Goliath.

On peut ainsi représenter les différentes variantes de la restriction de la violence dans les confrontations conventionnelles dans un schéma à deux axes (fig. 1). La violence la plus débridée intervient dans le cas limite du *ganygarr*⁸ de la terre d'Arnhem, où les clans en conflit conviennent d'un commun accord de vider leur querelle (« un combat de lances pour mettre un terme aux combats de lances » : Warner, 1969, p. 162) dans une rencontre dévastatrice où tous les coups sont permis, y compris la ruse et la surprise. L'autre extrémité, celle de la modulation maximale de la violence, serait incarnée par un duel de champions sans emploi de la violence physique.

3. EXPLORATION DE LA CLASSIFICATION

On aboutit ainsi à une classification générale des confrontations en quatre grandes catégories, qu'on se propose à présent d'explorer rapidement (tabl. 1).

3.1. Confrontations discrétionnaires résolutes (I)

Le secteur I correspond aux affrontements qui nous sont les plus familiers : ceux où l'on combat l'adversaire par une décision unilatérale et dans la perspective de parvenir à établir (ou à rétablir) la paix.

Dans le cadre d'un *feud*, la confrontation typique est celle de l'homicide de compensation, où un des deux groupes cherche à se venger d'un dommage en infligeant un dommage équivalent. Soulignons que si le *feud* est

	Discrétionnaire	Conventionnaire
Résolutive	I	II
Non résolutive	III	IV

Tabl. 1 – Typologie des confrontations collectives.

fait d'homicides de compensation, l'homicide de compensation, à lui seul, ne fait pas le *feud* : lorsque la partie qui le subit, par faiblesse ou parce qu'elle reconnaît sa faute initiale, admet la légitimité des représailles, les choses peuvent fort bien en rester là – un cas assez célèbre d'une telle configuration est rapporté à propos d'un différend entre les Aranda et les Iliaura dans le désert australien (Spencer et Gillen, 1899, p. 490-493). Le *feud* constitue une « chaîne de vengeances », ce qu'un chercheur tel que L. Pospisil (Pospisil, 1971) avait parfaitement identifié. Elle suppose un désaccord prolongé des deux camps sur les comptes ; toute action punitive de l'un et qui, à ses yeux, rétablit l'équilibre est au contraire perçue par l'autre comme une nouvelle agression justifiant de futures représailles. La probabilité que de telles situations surviennent et se prolongent dépend évidemment de multiples facteurs ; elles peuvent cesser soit par le renoncement de l'une des parties, trop affaiblie pour poursuivre la lutte, soit par une réconciliation qui supposera généralement un apurement des comptes par le transfert de vies humaines (généralement des femmes ou des enfants) ou de richesses (le *wergeld* germanique, ou « prix de l'homme »).

La confrontation typique de la guerre est évidemment la bataille – quelle que soit sa forme tactique, ce qui n'exclut nullement la possibilité de recourir ponctuellement à des assassinats ciblés. Cependant, en pareil cas, l'homicide n'intervient pas au titre de la compensation, mais au service de l'objectif qui définit la guerre, à savoir l'affirmation par les armes de sa suprématie.

3.2. Confrontations conventionnelles résolutes (II)

On a déjà évoqué les batailles réguliées, ces duels collectifs plus ou moins meurtriers. Il importe toutefois de relever que cette forme recouvre des variantes qu'il convient de distinguer.

La première, qui nous vient le plus spontanément à l'esprit, est celle où la confrontation a pour objectif de désigner un vainqueur. Tel semble être le principe même d'un duel judiciaire, que celui-ci oppose des individus ou des collectivités (en tant que telles, ou par l'intermédiaire de représentants). Dans ce cas, la partie remportant l'épreuve de force voit ses prétentions légitimées, et la perdante doit renoncer aux siennes.

L'examen de la littérature ethnologique révèle toutefois que cette version est loin d'être la plus commune. Dans la plupart des cas, il semble que l'issue du duel soit largement accessoire et que la fonction principale, sinon exclusive, de l'affrontement consiste à vider la querelle. Tel est le sentiment qui se dégage des descriptions de maints événements australiens, où l'on a bien du mal à

percevoir qui est le vainqueur et qui est le vaincu, et en quoi la voie des armes déterminerait quoi que ce soit. De telles confrontations sont en revanche suivies de réconciliations démonstratives, notamment à l'occasion des vastes rassemblements qu'étaient les *corroborees*. Dans ce cas de figure, le duel collectif est bel et bien résolutif ; toutefois, il ne restaure pas la paix en déterminant qui est dans son bon droit, mais en permettant aux deux parties d'évacuer leur rancune, comme le font chez nous les paroles d'apaisement et la poignée de main.

Signalons en quelques mots des formes plus rares, mais qui méritent néanmoins l'attention.

Une première catégorie est constituée de situations où la confrontation est organisée de manière à infliger une sanction. Le groupe ayant préalablement reconnu sa faute se présente alors en état d'infériorité devant l'autre qui pourra donc le châtier. On trouve deux mentions de cette coutume en Australie aborigène. Chez les Jinibara du Queensland, elle s'organisait selon une logique synecdochique : la sanction frappait un champion désigné par le groupe coupable⁹. Chez les Tiwi des îles Melville et Bathurst, une version plénière fut observée, au cours de laquelle « chaque combattant de Melville envoya des lances et des massues sur celui de Bathurst qui lui faisait directement face. [...] notons que durant cette phase du combat, ceux de Bathurst ne lançaient pas d'armes, mais ne faisaient que se défendre. Ils acceptaient une forme modérée de punition » (Pilling, 1958, p. 267-268).

Un dernier cas de figure est celui d'affrontements régulés, au cours desquels les adversaires, tout comme dans le *feud*, cherchent à parvenir à un équilibre des pertes. De telles pratiques ont été décrites en Nouvelle-Guinée, par exemple chez les Dani (Larson, 1987, p. 24) ou chez les Kamanuku (Bergmann, 1971, p. 192). Dans les deux cas, elles coexistaient avec des affrontements discrétionnaires sans retenue, desquels elles étaient parfaitement distinguées par les intéressés, qui leur avaient notamment donné à chacune un nom spécifique.

3.3. Confrontations discrétionnaires non résolutes (III)

Remarque préliminaire : si les confrontations résolutes peuvent être différenciées selon les voies par lesquelles elles cherchent à dénouer le conflit, ce n'est évidemment pas le cas de confrontations non résolutes. En plus, bien sûr, de la dichotomie « discrétionnaires-conventionnelles », on classifiera celles-ci en fonction de leurs objectifs, étant entendu que ceux-ci, dans la réalité, peuvent fort bien se superposer.

La catégorie III regroupe des affrontements imposés à l'adversaire et que l'on cherche évidemment à remporter, mais qui ne s'inscrivent pas dans la volonté de dénouer un conflit et d'aboutir à la paix. On peut en citer quatre déclinaisons principales.

La première, qui s'apparente à la chasse, est sans doute la plus familière à nos yeux : c'est celle qui est motivée par le pillage, et dont le nom le plus usuel est la *razzia*. Dans l'histoire européenne, on peut évoquer

à titre d'exemple les raids des Vikings – on notera que la concession de la Normandie en constitue un résultat *a posteriori*, négocié par le roi de France pour y mettre un terme, mais dont rien n'indique qu'il constituait un but initial de Rollon et de ses troupes. Le pillage peut aussi concerner des êtres humains, en particulier ceux dont on fera ensuite ses esclaves ou que l'on destine au sacrifice – soit les deux objectifs principaux des raids iroquois au long cours que J.-F. Lafitau appelait des « petites guerres » (Lafitau, 1724, p. 169).

Le second grand motif de ces confrontations est la vengeance. Pour autant, il ne s'agit ni de l'assassinat de compensation typique du *feud*, ni de la bataille traduisant une guerre vindicative. Les confrontations non résolutes n'ont pas pour but d'équilibrer les pertes ni de mettre durablement l'ennemi hors d'état de nuire. Elles sont motivées par le simple fait que le groupe ciblé est un ennemi héréditaire et qu'il est destiné à le demeurer. On monte donc des expéditions dont les objectifs ne consistent pas à triompher de l'adversaire, mais à tuer quelques individus ou à les capturer afin de les mettre ultérieurement à mort, en prenant soin de ne pas soi-même subir de pertes. Cette configuration est notamment décrite à propos de l'Amazonie – par exemple chez les Tupinamba, où elle a été qualifiée de « vengeance sans fin » (D'Onofrio, 2003) – ou du Chaco, par exemple chez les Chaqueños, qui ont inspiré les lignes qui suivent, particulièrement éclairantes : « Bien que qualifiées parfois de “feuding” ou de “vendetta” [...], les guerres des Indiens chaqueños – comme d'autres guerres sudamérindiennes [...] ne semblent pourtant pas avoir obéi à une logique vindicatoire, selon la définition anthropologique moderne du terme [...]. En particulier, les échanges de violences ne sont pas ici régis par une règle de réciprocité dans un jeu de “somme zéro”. Au contraire, et comme la vengeance Tupinamba ou la guerre inter-tribale jivaro, le *caatshai* n'a ni début ni fin ; il est, par définition, interminable [...] vis-à-vis des ennemis, on n'est jamais, on ne peut pas être quittes » (Sterpin, 1993, p. 58, mes soulignés).

Le troisième grand motif qui suscite ce type d'affrontements est ce qu'on appelle traditionnellement la « chasse aux têtes ». On n'entrera pas ici dans les détails d'un dossier qui, à lui seul, mériterait une étude systématique – au demeurant, on pourra s'étonner du fait qu'aucun chercheur n'ait jamais tenté une véritable synthèse sur la question¹⁰. Quoi qu'il en soit, il est impératif de ne pas confondre des phénomènes aux significations sociales très différentes et de restreindre l'appellation de « chasse aux têtes » aux seules opérations ayant pour objectif premier de se procurer des têtes en raison des vertus magico-religieuses qu'on leur accorde¹¹. Cette définition écarte donc la quête de simples têtes-trophées, c'est-à-dire de têtes attestant la gloire et la valeur militaire de leur acquéreur mais dont la prise ne constitue pas le but premier des opérations. Ajoutons que si la tête est la partie du corps la plus souvent recherchée dans de telles entreprises, on trouve aussi des cas où cette quête porte sur d'autres organes ou substances. Un exemple original est celui des Yagua d'Amazonie qui, pour leur part, tuent pour s'emparer des dents (Chaumeil,

1985) ; un autre, beaucoup plus banal, est celui des scalps qui, chez au moins quelques tribus d'Amérique du Nord, jouaient un rôle en tout point semblable à celui que l'on a évoqué pour les têtes. Plutôt que de parler de la seule « chasse aux têtes », il serait donc plus juste d'employer un terme plus général tel que celui de prédation.

La pertinence à considérer la prédation comme un motif spécifique, distinct à la fois du pillage (*razzia*) et de la vengeance, appellerait une discussion détaillée. Un premier problème est que dans certaines zones, on tend à faire d'une pierre deux coups, et à choisir comme cible ceux avec qui on possède un différend et dont on souhaite se venger. Ce n'est pas le cas partout et, en certains endroits, on distingue même soigneusement le cercle au sein duquel on se venge de celui au sein duquel on prend les têtes (généralement, plus éloigné sur le plan social et géographique). Mais même si, dans les faits, ils se confondent parfois, il est indispensable de distinguer le motif de prédation du motif de vengeance. La question se pose en des termes un peu différents à propos du pillage. Après tout, du point de vue de ceux qui la pratiquent, la prédation constitue une forme d'appropriation de ressources au même titre que le serait un vol de bétail ou d'objets précieux. Si l'on va quérir des têtes, c'est parce que celles-ci sont considérées comme indispensables pour initier les jeunes gens, pour accomplir les rites funéraires, pour inaugurer une maison ou une pirogue, pour assurer la protection et la prospérité d'un village, etc. En ce sens, la prédation fait figure de sous-ensemble du pillage ordinaire. On pourrait néanmoins soutenir qu'elle constitue une catégorie à part, soit parce que son utilité n'est qu'imaginaire, soit, surtout, parce qu'elle seule oblige par nature à procéder à des homicides. On propose de laisser cette discussion de côté ; son enjeu demeure très relatif, puisque ce critère n'intervient dans la classification proposée ici qu'à titre tout à fait secondaire.

Le point essentiel, en revanche, est que la chasse aux têtes « pure » s'inscrit infailliblement dans un mode à la fois discrétionnaire et non résolutif. Non seulement chasse-t-on sans l'accord préalable du chassé et en usant de la surprise, mais cette chasse est menée sans être jamais vue comme le moyen de restaurer la bonne entente.

Reste un quatrième et probablement dernier motif pour cette catégorie de confrontations, à savoir le deuil et la volonté affichée d'évacuer son chagrin par l'homicide de quelques ennemis. Une difficulté majeure est que ce motif semble particulièrement propice à se superposer à d'autres : le raid de deuil est très souvent en même temps un raid d'appropriation, où l'on cherche à se procurer soit des captifs vivants, soit des scalps ou des têtes. Un exemple très connu du premier cas est celui des Iroquois, dont la « petite guerre », déjà évoquée, semble avoir été presque toujours entreprise à l'occasion d'un décès. D. Richter insiste ainsi sur le fait que « les raids pouvaient être inspirés par n'importe quel décès, et pas simplement ceux qui pouvaient être attribués au meurtre ou à la guerre et qui exigeaient une vengeance ou quelque autre expiation » (Richter, 1983, p. 532, note 17). Plus à l'ouest, dans les Plaines, les motifs s'entrelacent là

aussi et il n'est pas aisé de faire la part des choses entre la vengeance, le deuil et l'acquisition des scalps. Les spécialistes s'accordent néanmoins sur le fait que des expéditions homicides étaient entreprises à la mort d'un proche sans nécessairement procéder d'une volonté de vengeance : « La motivation était la même, que l'être aimé ait été tué par l'ennemi ou non » (Smith, 1938, p. 453). L'endeuillé annonçait couramment qu'il avait « le cœur mauvais » (Clark, 1885, p. 263) en raison de son chagrin, et cette raison était jugée légitime. La prise de scalps constituait toutefois un élément crucial dans la fin de la période de deuil (Smith, 1938, p. 454). Cette connexion entre deuil et prédation s'observe également dans de tout autres contextes culturels. La présence d'une tête humaine prise chez autrui était une nécessité impérieuse pour clore tout ou partie des funérailles chez les Jaqaj de la côte méridionale de la Nouvelle-Guinée (Boelaars, 2014, p. 135), chez les Toraja de Sulawesi (Downs, 1955, p. 41) ou encore à Bornéo, chez les Iban (Davison et Sutlive, 1991, p. 171) et les Kanyan (Furness, 1902, p. 65 ; Hose et McDougall, 1912, p. 159).

3.4. Confrontations conventionnelles non résolutives (IV)

Cette quatrième et dernière catégorie regroupe donc des confrontations obéissant à des règles convenues et dont l'objectif est autre que de rétablir les bonnes relations entre les deux groupes participants.

Le premier cas de figure est extrêmement banal à nos yeux tant il a envahi la vie sociale dans le capitalisme contemporain qui en a fait une véritable industrie mondialisée : il s'agit des compétitions sportives. Sous leur forme moderne, celles-ci prennent dorénavant des précautions particulières pour préserver l'intégrité physique des participants et ne provoquent désormais plus mort d'homme, contrairement à leurs ancêtres (*haspartum* romain, soule médiévale, *calcio* florentin, etc.) où les blessures graves, voire les homicides, étaient monnaie courante. Indépendamment de cet aspect, il faut insister sur une dimension essentielle de la portée sociale du sport moderne, à savoir que les individus ou les équipes qui s'affrontent ne le font pas uniquement en leur nom propre, mais représentent presque toujours des collectivités – clubs ou nations. Cette dimension synecdochique rend évidemment ces rencontres beaucoup moins innocentes et socialement neutres que leur apolitisme proclamé voudrait le faire croire. L'idée, parfois énoncée, selon laquelle les compétitions sportives internationales seraient un substitut à la guerre est probablement assez contestable. En revanche, il ne fait guère de doute qu'en organisant une confrontation permanente, fût-ce sur un mode pacifique et au travers de quelques représentants, le sport contemporain alimente à flot continu des sentiments identitaires et des solidarités – en particulier nationales – susceptibles d'être mobilisées dans d'autres cadres.

En fait, si le sport moderne, en raison de la formalisation extrêmement poussée de ses règles, doit être considéré comme une sous-catégorie à part entière, celle-ci se

rattache néanmoins à un ensemble plus large, qu'on peut appeler les confrontations compétitives. Parmi celles-ci, nombreuses sont celles qui mettent moins l'accent sur cette compétition elle-même que sur l'aspect identitaire ; il ne s'agit pas de remporter un quelconque titre, mais de défendre son honneur, en affirmant le « nous » contre un ou plusieurs « autres ». Citons pêle-mêle les combats qui opposaient les moitiés urbaines dans l'Iran médiéval (Perry, 1999, p. 51), ceux qui à la même époque opposaient les paroisses européennes lors des fêtes religieuses, ou les batailles rangées qui mettaient aux prises les jeunes gens des trois quartiers de la capitale Nupe à l'occasion du nouvel an musulman (Nadel, 1971, p. 592). C'est probablement l'Italie qui fut la plus prolifique en ce domaine, avec des coutumes qui, après avoir été longtemps interdites, ont été ressuscitées sous des formes plus policées et constituent aujourd'hui un enjeu aussi bien patrimonial que touristique. Citons le *palio* de Sienne (une course où la cravache sert à frapper non seulement le cheval, mais aussi ses adversaires), le *calcio* florentin (un mélange de football, de rugby et de lutte, dans lequel à peu près tous les coups étaient permis), le *mazzascudo* de Pise (un combat à coups de masses et de boucliers de bois), ou la « guerre des poings » de Venise qui, sous des formes variées, opposa durant huit siècles deux quartiers de la ville (Davis, 1994). Ajoutons que ces formes, si elles ont disparu ou n'ont survécu que largement vidées de leur violence et de leur substance, ressurgissent parfois spontanément dans ces rixes entre deux quartiers, pour un regard ou toute autre atteinte à l'honneur des uns ou des autres.

Il faut réserver une place un peu différente à la mêlée médiévale qui était dominée tant par le désir de s'entraîner pour la guerre que par l'appât du gain. Rappelons que les tournois du Moyen Âge ne se limitaient pas aux fameuses joutes, dans lesquelles les cavaliers rompaient des lances en duel. Dans leur forme première, ils opposaient des groupes formés de cavaliers et de piétons dans un combat d'une grande violence, dont le but était de s'emparer des armes, du cheval ou du corps de l'adversaire, étant entendu qu'il était interdit de mettre à mort les prisonniers : ceux-ci devaient ensuite racheter leur liberté (voir notamment Barker, 1986).

Mentionnons enfin pour mémoire une institution relevée chez les Mae Enga des Hautes-Terres de Nouvelle-Guinée où, en plus des formes plus classiques de confrontations, se déroulaient parfois les « grands combats » (Meggitt, 1977), ou « grandes guerres cérémonielles », les *yanda andake* (Wiessner et Tumu, 1998). Ceux-ci, qui se déroulaient durant des semaines en respectant des formes contraignantes, faisaient relativement peu de victimes, le nombre de décès dans chaque camp se comptant généralement sur les doigts d'une seule main. La victoire se décidait en quelque sorte « aux points » – elle était attribuée au camp qui avait le moins de morts –, mais tout laisse penser qu'elle était beaucoup moins importante que la démonstration des prouesses martiales des uns et des autres. Au bout du compte, l'arrêt concerté des hostilités donnait le signal de diverses cérémonies qui étaient le lieu d'intenses distributions de biens, au point

que certains informateurs y voyaient le but réel des combats (Wiessner et Tumu, 1998, p. 265).

D'autres confrontations, tout en partageant de nombreux traits avec le sport moderne, s'en distinguent toutefois suffisamment pour qu'on doive considérer qu'elles relèvent d'une sous-catégorie différente.

Une première variété rassemble les affrontements menés pour des motifs propitiatoires, afin d'attirer les faveurs d'une divinité ou de conjurer quelque calamité. Ainsi en allait-il des jeux olympiques antiques, dans lesquels la dimension sportive était subordonnée à l'hommage rendu aux dieux. Un autre exemple est celui du jeu appelé la crosse, pratiqué par plusieurs peuples amérindiens de l'est du continent, et qui représentait un ancêtre fort rugueux du hockey sur gazon. Au grand dam des missionnaires jésuites, qui s'efforçaient d'évangéliser les Hurons, leurs concurrents locaux directs, à savoir les *medecine-men*, convoquaient ce type de rencontres pour faire guérir un malade (Thwaites, 1897, p. 184-186) ou provoquer une amélioration météorologique (Thwaites, 1899, p. 46).

Un proche cousin du cas précédent est celui de confrontations à but sacrificiel. Il s'agit là aussi de s'attirer les faveurs d'une divinité, mais par le biais spécifique du sang répandu, soit directement lors du combat, soit indirectement par la mise à mort des prisonniers selon le rite approprié. On aura reconnu dans cette option la fameuse « guerre fleurie » des Aztèques (*xōchiyāōyōtl*), où étaient censées s'opposer d'un commun accord les troupes de la Triple Alliance à celles de certains de ses voisins ; au cours de ces batailles apparemment très réglementées, le but des deux camps était beaucoup moins de tuer des adversaires que de s'en emparer, afin de fournir des victimes sacrificielles dont ces civilisations faisaient une forte consommation. Le problème est que les témoignages concernant ces « guerres fleuries » sont à la fois très indirects et passablement divergents. Dans les dernières décennies, une partie importante de la recherche américaine a souligné les limites de nos informations (Hicks, 1979 ; Isaac, 1983 ; Hassig, 1988) – un débat qui, curieusement, semble avoir rencontré très peu d'échos en France où la réalité de la « guerre fleurie » semble être définitivement tenue pour acquise (Graulich, 2005 ; Durand-Forest, 2008 ; Duverger, 2016). En tout état de cause, la prudence impose de nourrir de très sérieux doutes non seulement sur la nature, mais sur l'existence même de cette institution.

À cette catégorie se rattachent en revanche au moins trois autres coutumes parfaitement attestées. La première perdue dans les Andes depuis l'époque précolombienne jusqu'à nos jours sous une forme à peine atténuée : il s'agit du *tinku*, un combat opposant chaque année deux moitiés d'une communauté villageoise. Non seulement les quelques morts qui ne manquaient pas de survenir n'étaient pas vengés, mais ils étaient accueillis dans une atmosphère de liesse générale. L'objet explicite de la plupart des *tinku* est de pronostiquer la qualité de l'année agricole pour l'une et l'autre moitié. Pour que celle qui sort victorieuse soit assurée d'une bonne récolte, il

faut que le sang de l'adversaire soit versé et qu'il y ait au moins un mort. Celui-ci étant offert à la divinité de la Terre, cette bataille rituelle constitue avant tout le moyen d'effectuer un sacrifice (Molinié-Fioravanti, 1988, p. 60). Les deux autres exemples sont aussi éloignés du précédent par la géographie qu'ils en sont proches par leur contenu. Il s'agit pour commencer de la *pasola*, une rencontre qui se déroule chaque année dans la partie occidentale de l'île indonésienne de Sumba en l'honneur du dieu Nyale, et durant laquelle deux équipes de cavaliers s'affrontent à coups de lance, provoquant des blessures qui s'avèrent parfois fatales. Là aussi, le sang répandu est censé fertiliser le sol (Wibawa *et al.*, 2023). Il en allait de même chez un peuple népalais, les Newar. Chaque printemps, dans la ville de Katmandou, après deux semaines d'affrontements sporadiques entre jeunes gens, les adultes rejoignaient le combat pour une soirée. On se lançait des pierres, et le bilan comptait régulièrement un ou deux morts (Hamilton, 1819, p. 43-44). Là encore, ceux-ci étaient considérés comme des sacrifices offerts aux déesses et auraient pour vertu de fertiliser le sol, de féconder les champs et, probablement, d'invoquer la pluie (Toffin, 1996, p. 71-72).

4. UNE SYNTHÈSE ET QUELQUES QUESTIONS SUPPLÉMENTAIRES

Les développements qui précèdent peuvent être repris dans une présentation synthétique (tabl. 2).

On soulignera que les dimensions de la restriction de la violence (Langness, 1972) et/ou de l'ampleur des opérations (Testart, 2009), placées par ces auteurs au centre de leur classification, traversent les catégories proposées ici, sans véritablement les recouper. Certes, les affrontements recherchant la suprématie sur l'adversaire incarnent à première vue les opérations militaires qui se distinguent à la fois par leur ampleur et par leur létalité, ce qui tend à les opposer à tous les autres. En réalité, il n'existe pas d'équivalence stricte entre la recherche de la victoire/domination, l'ampleur du conflit et le degré

de violence. Il est des guerres aux objectifs très limités, et où les belligérants ne font qu'un usage très partiel de la force armée dont ils disposent. Inversement, comme on l'a vu, certaines confrontations conventionnelles, tel le *ganygarr* australien, peuvent admettre, à l'échelle des sociétés qui le pratiquent, une violence dévastatrice, sans pour autant relever de la guerre. Sur ce point, mon opinion a donc évolué depuis mes écrits consacrés à l'Australie (Darmangeat, 2021). Le *ganygarr* n'est une guerre ni par ses modalités – il ne peut intervenir sans l'accord préalable des deux parties, et il est convenu que ce combat unique mettra définitivement fin au conflit – ni par ses objectifs – on ne voit pas que le vainqueur, s'il en est un, impose quoi que ce soit au vaincu.

Parmi les innombrables questions que les pages qui précèdent n'ont fait que survoler, il y a évidemment celles qui touchent aux buts des opérations militaires. Si l'on a souligné l'importance de la vengeance et d'un règlement des conflits qui peut être qualifié de judiciaire, on a laissé de côté la question de l'appropriation des ressources. C'est un point d'autant plus important qu'il fait globalement consensus, même parmi des chercheurs aux opinions par ailleurs totalement divergentes. Ainsi, qu'il s'agisse des « faucons » qui plaident pour une origine lointaine de la guerre ou des « colombes » qui la situent dans une période plus récente, tous s'accordent sur le fait que la guerre a pour enjeu la mainmise sur les ressources ; seul fait débat le rapport bénéfice/risques de cette lutte armée selon les différents modes de vie. Pour les uns, la lutte pour les ressources existe à tous les stades de l'organisation sociale puisqu'elle conditionne l'évolution biologique elle-même. Pour les autres, les ressources ne valent la peine d'être saisies ou défendues par la force qu'une fois devenues suffisamment concentrées, après que la sédentarisation a permis une accumulation locale de biens ou d'humains, ou ait rendu la fuite beaucoup plus coûteuse. Or il semble bien que l'ensemble de cette approche appelle de sérieuses nuances. Pour commencer, la documentation ethnologique plaide pour la rareté, sinon l'absence, d'une telle motivation dans les sociétés de chasse-cueillette mobile – c'est par exemple ce qui ressort de l'analyse du cas aus-

	Discrétionnaire	Conventionnaire
Résolutif	- par victoire ¹ - par équilibrage ²	- par victoire - par catharsis - par équilibrage - par sanction
Non résolutif	- acquisition { de biens d'êtres humains d'éléments corporels - vengeance (sans fin) - deuil	- propitiatoire { sacrificiel non sacrificiel - compétitif { « grands combats » ³ identitaire jeux / sports

¹ Possiblement dans le cadre d'une guerre.

² Possiblement dans le cadre d'un *feud*.

³ *Yanda andake* des Mae Enga (Nouvelle-Guinée).

Tabl. 2 – Représentation synthétique des types de confrontation.

tralien, particulièrement documenté (Darmangeat, 2021). Au demeurant, dans leur ouvrage pionnier sur le sujet, et en rupture avec une tradition représentée par exemple par A. Beyneix (Beyneix, 2001), J. Guilaine et J. Zammit avaient parfaitement identifié ce point : « Sans nier l'appât des biens d'autrui comme source de certains conflits, il convient pourtant de ne pas ramener systématiquement les heurts entre communautés à des causes purement matérielles. On sait que les ruptures d'alliances, les vexations, l'entretien de l'animosité, la notion d'"ennemi héréditaire" sont autant de raisons de querelles qui finissent mal. Et ces motifs ont peu à voir avec la production. Ils peuvent donc être plus anciens que le Néolithique » (Guilaine et Zammit, 2001, p. 48).

Ensuite, de manière sans doute encore plus contre-intuitive, l'ethnologie montre que cette absence de motivations matérielles dans les conflits collectifs se prolonge dans nombre de sociétés dans lesquelles la richesse commence pourtant à jouer un rôle avéré¹². Il y a sans doute là un paradoxe à explorer. Terminons sur la manière dont l'analyse qui précède pourrait bénéficier à l'archéologie. Il va de soi que discriminer les différents cas de figure que l'on a mis en évidence à partir de leurs traces matérielles est une tâche virtuellement hors de portée. L'archéologie, dans le meilleur des cas, trouve des cadavres dont elle peut prouver qu'ils ont été tués dans un laps de temps resserré ; c'est assez pour conclure à un conflit collectif homicide, mais c'est loin d'être suffisant pour pouvoir dire de quel type il relève. Cependant, même dans l'impossibilité de répondre à cette question, il est impératif de garder à l'esprit que tout conflit collectif homicide n'est pas nécessairement une « guerre » au sens où nous avons tendance à l'entendre – de même que toute guerre ne résulte pas nécessairement d'une compétition pour des ressources. Pour terminer sur une note plus positive, on peut toutefois avancer une double proposition, certes modeste, mais qui a le mérite de constituer un pas en avant, et qui pourrait prolonger l'arbre de décision proposé par J.-M. Pétillon (voir ce volume). Deux éléments peuvent en effet être considérés comme des indices sûrs du caractère discrétionnaire de la confrontation. Il s'agit pour commencer de la présence de femmes, d'enfants ou de vieillards parmi les victimes, fort peu probable dans le cadre d'un affrontement qui oppose uniquement des combattants choisis, et donc, dans l'immense majorité des cas, des individus masculins dans la fleur de l'âge. Il en va de même de la mutilation des cadavres qui, tant dans son esprit que dans les données ethnographiques, apparaît elle aussi bien peu compatible avec un combat conventionnaire.

NOTES

- 1 La « fausse dichotomie » entre rituel et guerre est notamment critiquée par E. Arkush et C. Stanish (2005). Quant à K. F. Otterbein (2004), s'il récuse l'idée de « guerres rituelles », c'est parce qu'il restreint de fait le champ de son analyse aux formes que la suite de ce texte qualifie de discrétionnaires et résolutes.
- 2 Ainsi, la formule proposée par R. Naroll (Naroll *et al.*, 1964), et reprise par K. F. Otterbein (Otterbein, 2009), n'est en réalité pas censée définir une communauté politique, mais un autre concept dit « ensemble territorial » (*territorial team*). Certains des problèmes posés par la notion d'unité politique sont par exemple relevés par A. R. Radcliffe-Brown (Radcliffe-Brown, 1940, p. XVIII-XIX).
- 3 *Éléments de sociologie générale*, livre III L'État, le droit, la guerre, 2009, inédit.
- 4 Dans la communication orale à l'origine de ce texte, j'utilisais les termes « unilatéral » contre « bilatéral » qui, à la réflexion, ne me paraissent pas le choix le plus opportun.
- 5 Pour l'Australie, voir un inventaire dans C. Darmangeat (2021, p. 61-68). Pour la Nouvelle-Guinée et les îles environnantes, voir parmi de nombreux exemples les *yaling enga maga lona* organisés par les Maenge (Panoff, 1985). En Amazonie, N. A. Chagnon (1968) en rapporte plusieurs variantes chez les Yanomami. En Terre de Feu, signalons également le *jelj*, pratiqué par les Selknam (Bridges, 2007).
- 6 Pour être précis, ces duels de chants ne semblent cependant pas avoir revêtu un authentique caractère collectif (voir Darmangeat, 2023, p. 78).
- 7 La synecdoque est une figure qui consiste à désigner le tout par l'une de ses parties.
- 8 Cette retranscription remplace dorénavant celle de *gaingar*, utilisée par L. Warner.
- 9 Voir L. P. Winterbotham, *Some native customs and beliefs of the Jinibara and neighbouring tribes on the Brisbane and Stanley rivers, Queensland*, Winterbotham, 1957, inédit.
- 10 Si l'on excepte les quelques pages consacrées au sujet par C. Coiffier et A. Guerreiro (1999), ou par A. Testart (inédit, voir note de bas de page 3). L'ouvrage édité par J. Hoskins (Hoskins, 1996), outre qu'il reste centré sur une aire culturelle précise, ne s'inscrit pas dans un tel objectif.
- 11 Voir note 3.
- 12 Sans pouvoir présenter des données exhaustives à ce sujet, signalons, outre celles qui concernent l'Australie, celles qui se rapportent par exemple au monde inuit, notamment pour la façade maritime de l'Alaska (Darmangeat, 2023).

Christophe DARMANGEAT
Université Paris Cité, LADYSS, Paris, France
christophe.darmangeat@u-paris.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARKUSH E., STANISH C. (2005) – Interpreting conflict in the ancient Andes: Implications for the archaeology of warfare, *Current anthropology*, 46, 1, p. 3-28.
- BARKER J. R. V. (1986) – *The tournament in England, 1100-1400*, Woodbridge, The Boydell Press.
- BERGMANN W. (1971) – The Kamanuku (the culture of the Chimbu tribes), vol. 1 *General remarks*, Harrisville, Bergman.
- BERNDT R. M. (1964) – Warfare in the New Guinea Highlands, *American anthropologist, New Series*, 66, 4, p. 183-203.
- BEYNEIX A. (2001) – Aux origines de la guerre : actes de violence et massacres dans le néolithique européen, *Revue des études anciennes*, 103, 3-4, p. 329-342.
- BOELAARS J. H. M. C. (2014) – *Head-hunters about themselves. An ethnographic report from Irian Jaya, Indonesia*, New York, Springer.
- BOULESTIN B. (2020) – Ceci n'est pas une guerre (mais ça y ressemble) : entre doctrine et sémantique, comment aborder la question de la guerre préhistorique ?, *Paleo*, 2, 30, p. 36-56.
- BRIDGES E. L. (2007) – *Uttermost part of the earth: a history of Tierra del Fuego and the Fuegians*, New York, Rookery.
- CHACON R. J., MENDOZA R. G. (2007) – *Latin American indigenous warfare and ritual violence*, Tucson, University of Arizona Press, 293 p.
- CHAGNON N. A. (1968) – *Yanomamo the fierce people*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- CHAUMEIL J.-P. (1985) – Échange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne, *Journal de la Société des américanistes*, 71, 1, p. 143-157.
- CLARK W. P. (1885) – *The Indian sign language*, Philadelphie, L. R. Hamersly & Co.
- CLAUSEWITZ C. von, (2006) – *On war*, New York, Oxford University Press (Oxford World's Classics), 284 p.
- COIFFIER C., GUERREIRO A. (1999) – La chasse aux têtes : une dette de vie ?, in Y. Le Fur (dir.), « *La mort n'en saura rien* ». *Reliques d'Europe et d'Océanie*, catalogue d'exposition (musée national des Arts d'Asie et d'Afrique, 1999-2000), Paris, Réunion des musées nationaux, p. 30-45.
- DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 352 p.
- DARMANGEAT C. (2022) – Les principes organisateurs de la justice aborigène, *Droit et Cultures*, 83, 1, p. 162-186.
- DARMANGEAT C. (2023) – Traditional Aboriginal and Inuit judicial proceedings: A comparative study, *Arctic anthropology*, 59, 1, p. 71-86.
- DAVIS R. C. (1994) – *The war of the fists: Popular culture and public violence in late Renaissance Venice*, New York, Oxford university press.
- DAVISON J., SUTLIVE V. H. J. (1991) – The children of Nising. Images of headhunting and male sexuality in Iban ritual and oral literature, in V. H. J. Sutlive (dir.), *Female and male in Borneo: contributions and challenges to gender studies*, Williamsburg, Borneo research council (Monograph Series), p. 153-230.
- D'ONOFRIO S. (2003) – Guerre et récit chez les Indiens ayorés du Chaco boréal paraguayen, *Journal de la société des américanistes*, 89, 1, p. 39-81.
- D'ONOFRIO S. (2014) – La guerre ritualisée, des Aché aux Tupinamba : Quelques réflexions sur le parcours à rebours, in J. Baechler et J.-V. Holeindre (dir.), *Guerre et Politique*, Paris, Hermann (L'Homme et la guerre), p. 67-87.
- DOWNS R. E. (1955) – Head-hunting in Indonesia, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 111, 1, p. 40-70.
- DURAND-FOREST J. DE (2008) – *Les Aztèques*, Paris, Les Belles Lettres (Guides Belles Lettres des civilisations).
- DUVERGER C. (2016) – Guerre fleurie, sacrifice et tribut dans la Méso-Amérique préhispanique : l'exemple aztèque, in J. Baechler (dir.), *Guerre et Religion*, Paris, Hermann (L'Homme et la guerre), p. 71-79, <https://www.cairn.info/guerre-et-religion-2016--9782705691585-page-71.htm?ref=doi>
- FERNANDES F. (1952) – La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba, *Journal de la Société des américanistes*, 41, 1, p. 139-220.
- FRY D. (2009) – *Beyond war: The human potential for peace*, New York, N. Y., Oxford university press.
- FURNESS W. H. (1902) – *The home-life of Borneo head-hunters. Its festivals and folklore*, Philadelphia, J. B. Lippincott Company.
- GABRIEL R. A. (1990) – *The culture of war: Invention and early development*, New York Westport, London, Greenwood press (Contributions in military studies, 96).
- GAT A. (2008) – *War in human civilization*, Oxford, Oxford University Press.
- GRAULICH M. (2005) – *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 415 p.
- GUILAINE J., ZAMMIT J. (2001) – *Le sentier de la guerre : visages de la violence préhistorique*, Paris, Seuil, 371 p.
- HAAS J. (2004) – *The anthropology of war*, Cambridge, Cambridge university press, 242 p.
- HAMILTON F. B. (1819) – *An account of the Kingdom of Nepal and of the territories annexed to this dominion by the house of Gorkha*, Edinburgh, A. Constable and Company.
- HASSIG R. (1988) – *Aztec warfare: Imperial expansion and political control*, Norman, University of Oklahoma press (The civilization of the American Indian series, 188), 404 p.
- HEIDER K. (2017) – *The Dugum Dani: A Papuan culture in the highlands of West New Guinea*, London, Routledge, 350 p.
- HELBLING J. (2006) – War and peace in societies without central power: Theories and Perspectives, in T. Otto, H. Thrane et H. Vandkilde (dir.), *Warfare and society: Archaeological*

- and social anthropological perspectives, Aarhus, Aarhus University Press, p. 113-140.
- HICKS F. (1979) – “Flowery war” in Aztec history, *American ethnologist*, 6, 1, p. 87-92.
- HOSE C., MCDOUGALL W. (1912) – *The pagan tribes of Borneo*, vol. 1, London, McMillan & Co.
- HOSKINS J. (1996) – *Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford university press, 296 p.
- ISAAC B. L. (1983) – The Aztec “Flowery war”: A geopolitical explanation, *Journal of anthropological research*, 39, 4, p. 415-432.
- IZARD M., DESCOLA P. (2013) – Guerre, in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige. Dicos poche), p. 313-316.
- KEEGAN J. (2004) – *A history of warfare* [2nd ed], London, Pimlico (Pimlico, 674), 432 p.
- KELLY R. C. (2000) – *Warless societies and the origin of war*, Ann Arbor, University of Michigan press.
- KNAUFT B. M. (1990) – Melanesian Warfare: A theoretical history, *Oceania*, 60, 4, p. 250-311.
- LAFITAU J.-F. (1724) – *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, vol. 2, Paris, Saugrain.
- LANGNESS L. L. (1972) – Political organization, in P. Ryan (dir.), *Encyclopaedia of Papua and New Guinea*, Melbourne, Melbourne university press, p. 922-934.
- LARSON G. F. (1987) – *The structure and demography of the cycle of warfare among the Ilaga Dani of Irian Jaya*, University of Michigan, Ann Arbor, 507 p.
- MALINOWSKI B. (1941) – An anthropological analysis of war, *American journal of sociology*, 46, 4, p. 521-550.
- MEGGITT M. J. (1977) – *Blood is their argument: warfare among the Mae Enga tribesmen of the New Guinea Highlands*, Palo Alto, Mayfield Pub. Co (Explorations in world ethnology), 223 p.
- MÉTRAUX A. (1949) – Warfare, cannibalism and human trophies, in J. H. Steward (dir.), *Handbook of South American Indians. The comparative ethnology of South America Indians.*, Washington, Government Publishing Office (Smithsonian Institution, Bureau of American ethnology, Bulletin, 143), p. 383-410.
- MOLINIÉ-FIORAVANTI A. (1988) – Sanglantes et fertiles frontières. À propos des batailles rituelles andines, *Journal de la Société des américanistes*, 74, 1, p. 48-70.
- MUHLBERGER S. (2008) – The combat of the thirty against thirty: an example of medieval chivalry, in L. J. A. Villalon et D. J. Kagay (dir.), *The Hundred Years War*, part II *Different vistas*, Leiden, Boston, Brill (History of warfare, 51), p. 285-294.
- NADEL S. F. (1971) – *Byzance noire : le royaume des Nupe au Nigeria*, Paris, François Maspero.
- NAROLL R., BERNDT R. M., BESSAC F. D., CHAPPLE E. D., DOLE G. E., DRIVER H. E., DUCHEY P., EMBER M., FUCHS H., HOFFMANN H., JASPAN M., LANDY D., LEACH E., VON MERING O., MESSING S. D., MOORE F. W., MUKHERJEE R., MURDOCK G. P., NEIVA A. H., GIDEON, SJOBERG A. F., SJOBERG A. F., TRIANDIS L. M., VOEGELIN C. F., WATSON L., WHITING J. W. M. (1964) – On ethnic unit classification [and comments and reply], *Current anthropology*, 5, 4, p. 283-312.
- OTTERBEIN K. F. (2004) – *How war began*, College station, Texas A & M university press (Texas A & M university anthropology series, 10), 292 p.
- OTTERBEIN K. F. (2009) – *The anthropology of war*, Long Grove, Waveland press.
- PANOFF M. (1985) – La violence et la dette chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne, *Journal de la Société des océanistes*, 41, 80, p. 87-100.
- PERRY J. R. (1999) – Toward a theory of Iranian urban moieties: The Haydariyyah and Ni’matiyyah revisited, *Iranian studies*, 32, 1, p. 51-70.
- PILLING A. R. (1958) – *Law and Feud in an aboriginal society of north Australia*, PhD Thesis, University of California, Berkeley.
- POSPISIL L. (1971) – *Anthropology of law. A comparative theory*, New York, Harper & Row.
- RADCLIFFE-BROWN A. R. (1940) – Preface, in M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard (dir.), *African political systems*, London, New York, Toronto, Oxford university press, p. XI-XXIII.
- RICHTER D. K. (1983) – War and Culture: The Iroquois experience, *The William and Mary Quarterly*, 40, 4, p. 528-559.
- SMITH M. W. (1938) – The war complex of the Plains Indians, *Proceedings of the American philosophical society*, 78, 3, p. 425-464.
- SPENCER B., GILLEN F. (1899) – *Native tribes of Central Australia*, London, McMillan & Co.
- STERPIN A. (1993) – La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco, *Journal de la Société des américanistes*, 79, 1, p. 33-66.
- THEVET A., (2011) – *Le Brésil d’André Thevet. Les singularités de la France Antarctique, 1557*, Paris, Chandeigne (Série lusitane), 576 p.
- THWAITES R. G. (1897) – *The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791; the original French, Latin, and Italian texts, with English translations and notes*, vol. X, Cleveland, Burrows Bros. Co.
- THWAITES R. G. (1899) – *The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791; the original French, Latin, and Italian texts, with English translations and notes*, vol. XIV, Cleveland, Burrows Bros. Co.
- TOFFIN G. (1996) – The moiety system of the Newars, *Contributions to Nepalese studies*, 23, 1, p. 65-88.
- VAYDA A. (1974) – Warfare in ecological perspective, *Annual review of ecology and systematics*, 5, p. 183-193.
- WARNER W. L. (1969) – *A black civilization; A social study of an Australian tribe*, Gloucester, Smith.

WIBAWA K. C. S., SARASWATI R., ISPRIYARSO B. (2023) – Conflicts, law enforcement and the preservation of culture in the traditional communities: The Pasola ritual in Wanukaka in West Sumba in Indonesia, *Journal of the International society for the study of vernacular settlements*, 10, 6, p. 206-223.

WIESSNER P. W., TUMU A. (1998) – *Historical vines: Enga networks of exchange, ritual, and warfare in Papua New Guinea*, Washington [D. C.] London, Smithsonian Institution press (Smithsonian series in ethnographic inquiry).

DISCUSSION

Laura Waldvogel : Selon toi, les conflits des Tupinamba ne relèvent ni de la guerre, ni du *feud*. Où les classerais-tu ?

Christophe Darmangeat : Manifestement, il faudrait les ranger dans le non résolutif discrétionnaire, c'est-à-dire dans la même catégorie que la *razzia*. Est-ce de la *razzia* proprement dite, ou faudrait-il leur trouver un autre nom ? Je n'en sais trop rien. Des points d'interrogation subsistent néanmoins. Je construis des catégories, des cases, parce que si on n'en fait pas, on ne comprend rien. Mais la réalité, pénible, n'y rentre jamais complètement : donc, évidemment, on peut toujours trouver des cas intermédiaires. Et puis, en plus des cas intermédiaires, il y a les cas indécidables parce que nos informations sont trop lacunaires. L'impression que donnent les expéditions tupinamba, c'est que les combattants ne les mènent pas pour gagner, dans le sens où ils chercheraient à imposer des conditions de victoire à l'ennemi. Ils lancent une expédition sur un village ennemi chaque année, et c'est ainsi. En Amérique du Nord, il y a des choses qui ressemblent un peu à cela. Chez les Indiens des Plaines, chaque année, il y a la saison des attaques. On part, on tente de remporter le combat et on revient. Cela ne donne pas le sentiment que le but est d'imposer quoi que ce soit à l'ennemi. Cette impression est-elle légitime ou non ?

Pour le répéter, spontanément, j'aurais tendance à classer les opérations des Tupinamba comme non résolutes et discrétionnaires. Est-ce qu'il vaudrait mieux leur trouver un autre nom que celui de *razzia*, qui évoque quelque chose de réduit, alors que ces opérations impliquent 2 000, 3 000 ou 5 000 combattants ? C'est une question ouverte...

Jean-Loïc Le Quellec. Pour la question de la richesse qui, si j'ai bien compris ton intuition finale, semble intervenir un peu tardivement, ne pourrait-elle pas être prise en compte dans le tableau général, en ajoutant une troisième dimension ? Parce que tu as un tableau à deux dimensions. En construisant un cube plutôt que ce qu'on voit à l'écran, ne pourrais-tu pas introduire la richesse, voire peut-être autre chose encore ?

C. D. : En fait, cette troisième dimension ce ne serait pas la richesse en tant que telle. Elle représenterait les objectifs, c'est-à-dire : se bat-on pour la vengeance ? Pour l'acquisition de ressources – et au sein des ressources, éventuellement, il faudrait distinguer le territoire, la capture d'êtres humains vivants, etc. ? Oui, dans l'idéal, on pourrait croiser les modalités et les objectifs. Mais comme avec deux dimensions, le tableau a déjà tendance à proliférer, je me dis qu'en ajouter une troisième c'est une bonne idée dans l'esprit, mais beaucoup moins en pratique. Typiquement, je vais dire une évidence : le *feud*, par définition, ne peut concerner que la vengeance. Le principe du *feud* est de régler ses comptes. Une guerre, elle, peut porter sur tout : il peut y avoir des guerres de vengeance, des guerres pour s'approprier des territoires, des guerres pour la domination politique, etc. Donc clairement, la guerre,

pour sa part, s'articule aux différents buts. Le problème, c'est que je ne sais pas comment l'écrire pour que ça ne devienne pas illisible. Les cubes, une fois sur le papier, cela devient vite compliqué ! Donc il y a un problème de lisibilité. Mais dans l'esprit, effectivement, il faut croiser tout cela avec les différents objectifs et là, on aura une classification très complète... bien que malaisée à manier.

Maxime Petitjean : Je voulais juste rebondir sur la question de la distinction entre guerre et *feud* qui est très intéressante. Donc, en gros, ton idée, c'est que la nature de l'unité sociale en cause importe peu et que ce qui compte, c'est vraiment la pratique elle-même. Mais comment parvient-on à l'analyser ? Dans le cas de l'argument classique qui consiste à dire qu'on n'a pas affaire à des unités politiques, il y a tout de même un moment où la nature de l'unité politique a des conséquences pratiques, puisqu'on a tendance à penser que ce qui fait l'unité politique, précisément, c'est la capacité des institutions à contraindre l'ensemble de la collectivité à participer aux opérations. Alors, à ce moment-là, tout de même, la nature des acteurs ne peut-elle aussi avoir son importance ?

C. D. : Alors je le redis : je ne dis pas que la nature des acteurs n'a pas d'importance ou est sans intérêt ; je dis qu'elle ne définit pas ce qu'est la pratique. Ce sont deux choses différentes. C'est indispensable si, ensuite, on veut faire de la bonne sociologie et éventuellement se demander qui fait la guerre, qui fait le *feud*, etc., mais cela ne dit pas ce que sont la guerre et le *feud*.

M. P. : Cela a tout de même des conséquences pratiques, puisque cela permet à la communauté de contraindre l'ensemble de ses composantes.

C. D. : Tu as en tête une communauté politique de type étatique ; effectivement, l'État, lui, contraint les gens à la guerre. Mais si on prend les Iroquois, tout le monde est d'accord pour dire qu'ils font la guerre. Pour autant, aucun Iroquois n'y est contraint. Donc si on dit que la guerre est faite par des unités politiques et que l'unité politique se définit par le fait qu'on puisse être contraint à prendre les armes, alors les Iroquois ne font pas la guerre !

M. P. : C'est peut-être la conclusion ?

C. D. : C'est une conclusion possible. Mais, à ce moment-là, cela revient à la définition du Larousse, selon laquelle la guerre ne peut avoir lieu qu'entre États, et tout ce que font les gens qui n'ont pas d'État ne peut pas être de la guerre. Et il me semble que ce n'est pas le bon découpage de la réalité, parce qu'on voit bien que, dans le monde non étatique, il y a des circonstances où on part se battre pour vaincre l'autre, pour lui imposer quelque chose. Admettons que l'on n'appelle plus cela des « guerres »... Fort bien, mais alors que fait-on de ce phénomène-là ? Ce n'est pas du *feud* non plus...

M. P. : C'est un conflit armé résolutif.

C. D. : Ce que tu proposes donc de faire, c'est, au sein de la même case (résolutif discrétionnaire), de n'appeler l'affrontement « guerre » que lorsque c'est l'État qui le mène. À quoi cela nous sert-il ?

M. P. : C'est une autre forme d'affrontement collectif.

C. D. : Ce n'est pas une autre forme. Cela introduit un critère supplémentaire, à savoir l'obligation pour les combattants d'y participer ou pas. Mais, à ce moment-là, on peut introduire mille critères supplémentaires. Se bat-on aux armes de jet ? Derrière des fortifications ? En bataille rangée ou par surprise ?... D'ailleurs, dans la littérature anthropologique, on voit des auteurs qui mobilisent divers critères. Par exemple, on oppose le raid à la guerre. Mais le raid est une façon de se battre, qui ne nous dit pas ce qu'il y a derrière sur le plan social. Pour ma part, j'introduis cette opposition entre discrétionnaire et conventionnaire, mais j'écarte aussi un certain nombre de critères qui, à mon avis, ne nous aident pas. Cela n'empêche évidemment pas, dans un deuxième temps, de constater qu'entre une guerre étatique et une guerre non étatique, il existe un certain nombre de différences, à commencer par le fait que les combattants ont été obligés de participer ou pas. Cela, évidemment, du point de vue du combattant, cela change un certain nombre de choses ! Mais du point de vue du phénomène social auquel on a affaire, je ne crois pas que ce soit fondamental.

Maurice Fhima : Le *feud* oppose des individus ou des groupes qui vivent dans la même communauté de droit. C'est à dire que pour qu'il y ait une vengeance, il faut que les deux camps soient d'accord sur ce qu'il faut venger. Or le problème du *ganygarr*, dont tu parlais sans savoir

exactement où le situer, est qu'il oppose deux clans, donc une même communauté. Ces deux clans sont d'accord sur le fait qu'il y a eu un vol de femmes, que c'est répréhensible, donc là ils vont entamer un *feud*. Alors que si l'on vole une femme dans une autre communauté, cela ne pose pas de problème et n'entraînera pas de *feud*. Donc, une des caractéristiques qui différencie le *feud* de la guerre, c'est que la guerre oppose deux communautés qui n'ont pas du tout les mêmes valeurs, les mêmes références.

C. D. : Je ne sais pas pourquoi tu dis cela. Il existe des *feuds*, des assassinats de compensation, qui sont menés parfois extrêmement loin. En Australie, les gens parcourent parfois 200 km pour aller tuer, et ils n'ont pas demandé aux cibles si elles étaient d'accord !

M. F. : Justement, est-ce un *feud* dans ce cas ?

C. D. : Oui, bien sûr ! Un *feud* est tout ce que l'on fait pour équilibrer le nombre de morts, avec l'idée qu'une fois que les comptes seront équilibrés, on s'arrêtera. À mon avis, c'est cela la bonne définition. Encore une fois, c'est B. Boulestin qui l'a proposée ; je la trouve lumineuse, et elle me semble convenir parfaitement. Et, justement, dans cette définition, la question de savoir si l'opération est menée en interne ou en externe n'intervient pas. C'est comme le point précédent, sur l'obligation ou non à faire la guerre : c'est une question subsidiaire qu'on peut se poser éventuellement, mais qui n'intervient pas au niveau de la définition.

