

Types sociaux et conflits armés à Sumba (Indonésie)

Christian JEUNESSE

Résumé : Deux formes d'organisation distinctes étaient représentées sur l'île de Sumba (Indonésie) : des sociétés tribales égalitaires à l'Ouest et des sociétés stratifiées de type chefferie complexe à l'Est et au Nord. Dans les premières, les territoires des groupes ethniques voisins étaient des zones de prédation où on se procurait du bétail, des esclaves et des têtes. Le besoin constant en têtes destinées à des rituels de fertilité entretenait un système de guerres sans fin entre groupes voisins. On ne pouvait en effet se les procurer que dans les autres groupes ethniques, et leur circulation faisait l'objet d'un calcul minutieux destiné à maintenir un équilibre jamais atteint. Si le pillage était partie intégrante des expéditions guerrières, le facteur économique n'était jamais prépondérant et les conquêtes territoriales inconnues. Il n'en est pas de même dans les sociétés stratifiées, où la guerre s'inscrivait dans un cadre géopolitique qui nous est plus familier. Menées par des « rois » assimilables à des « seigneurs de guerre », les guerres pouvaient aboutir à l'annexion d'un domaine voisin. Elles étaient un moyen, à travers la distribution du butin, de maintenir la fidélité des « vassaux » et autres dépendants. Les armées comportaient des esclaves et des mercenaires, ces derniers issus des îles voisines de Sumba. Les guerres opposaient des chefs suprêmes rivaux dont les familles échangeaient par ailleurs des femmes.

Mots-clés : Sumba, guerre, violence.

INTRODUCTION

Colonisée tardivement et faiblement pourvue en ressources économiques, l'île indonésienne de Sumba (fig. 1) est un remarquable conservatoire des pratiques sociales, politiques et religieuses du « monde d'avant », celui pré-étatique, pré-littéraire et pré-urbain des tribus et des chefferies. Les hiérarchies traditionnelles, le découpage en clans et en lignages, le fort sentiment d'appartenance ethnique, les vieux réflexes politiques et sociaux, et la religion animiste sont restés vivaces. Ils continuent jusqu'à aujourd'hui, à côté des institutions politiques de l'État indonésien et, plus généralement, de la modernité, à marquer fortement la vie de ses habitants, dont la majorité réside encore dans des villages pratiquant une agriculture vivrière. Les clivages sociaux traditionnels sont encore bien présents. Chacun connaît sa place et celle de sa famille dans « l'organigramme » ancien. La distinction noble/roturier, générale, et les anciens privilèges de la classe dominante, spécifiques des chefferies de l'Est, ne sont certes pas reconnus par la loi, mais n'en continuent pas moins de marquer profondément les rapports entre les individus. Le *raja* (roi) de l'Est et le *rato* (prêtre traditionnel) de l'Ouest demeurent des per-

sonnages centraux, et le statut libre des descendants d'esclaves n'est souvent que de façade.

Parmi les pratiques anciennes, ce sont les formes traditionnelles de la violence sociale qui ont subi la plus forte érosion. La guerre, principale pourvoyeuse d'esclaves, et la chasse aux têtes n'ont pas résisté à la pacification néerlandaise du premier quart du ^{xx}e siècle. L'arbre à crânes, sur lequel étaient exposées les têtes coupées, est resté, bien après la pacification, un motif iconographique courant (fig. 2). Ce domaine n'est donc pas le plus facile à traiter. Ce que l'on sait de l'univers belliciste du monde des tribus vient de la tradition orale, recueillie au milieu du siècle dernier par les premiers ethnologues auprès des survivants de la période précoloniale, ainsi que des observations des missionnaires, des commerçants, des militaires et des administrateurs. On verra aussi que, comme nous avons pu le constater lors des sept missions qui nous ont conduit sur l'île depuis 2015, les antagonismes traditionnels restent vivaces un siècle après la pacification et que des conflits « à l'ancienne » peuvent surgir lorsque l'emprise policière se relâche.

Outre nos propres observations, ce travail s'appuie sur les travaux ethnologiques consacrés à l'île de Sumba : les monographies consacrées à différents groupes ethniques (Forth, 1981 ; Needham, 1987 ; Kuipers, 1990 ;



Fig. 1 – Localisation de l'île de Sumba et des autres lieux cités (DAO A. Denaire).



Fig. 2 – Représentation d'un « arbre à crânes » sur un pilier de la nécropole royale d'Uma Bara (Melolo), daté du milieu du xx^e siècle (cliché C. Jeunesse).

Geirnaert-Martin, 1992 ; Gunawan, 2000), une thèse ethno-archéologique consacrée au mégalithisme (Adams, 2007) ainsi qu'une série d'articles, dont on verra que les plus utiles s'agissant de la question de la violence sociale sont ceux de J. Hoskins. Nous nous intéresserons principalement au rôle joué par les frontières ethniques et linguistiques dans la genèse et le déroulement des conflits. Les conflits inter-ethniques seront donc au centre de nos préoccupations, mais il va de soi que leur caractérisation ne va pas sans une analyse au moins sommaire des violences intra-ethniques. L'un des atouts de l'île aux yeux des ethnologues est la cohabitation, depuis la période pré-coloniale, de deux systèmes sociopolitiques distincts, l'un égalitaire, l'autre stratifié, qui se différencient notamment par des conceptions très différentes de la frontière et des manières de mener la guerre. C'est d'ailleurs ce clivage qui guidera notre approche. Avant de passer au vif du sujet, nous commencerons par un exposé des caractéristiques des deux systèmes sociopolitiques et par quelques indications sur les formes contemporaines de la violence sociale.

1. SOCIÉTÉS ÉGALITAIRES ET SOCIÉTÉS STRATIFIÉES

Les sociétés que l'on trouvait dans les ethnies de l'ouest de l'île (fig. 3) n'étaient égalitaires que sur le plan politique, avec une autonomie des clans, des lignages et des villages les uns vis-à-vis des autres, et, au sein des villages, une gestion de la vie communautaire par un conseil démocratique. Pour le reste, elles étaient traversées de multiples inégalités, ce qui a incité certains auteurs à les

classer dans la catégorie des sociétés « hiérarchisées ». Ces inégalités étaient fondées principalement sur l'ancéstralité (prééminence des premiers arrivés) et sur la naissance (existence de deux classes héréditaires, pour lesquelles la littérature ethnologique utilise communément les notions de « noble » et de « roturier »). Les hiérarchies qu'elles généraient n'avaient aucune traduction politique. Des relations de pouvoir existaient cependant entre les deux catégories « libres » et les esclaves, par ailleurs peu nombreux dans ces sociétés de l'Ouest. Du fait des raids de chasse aux esclaves, les villages étaient, traditionnellement, fortifiés et installés sur des hauteurs (fig. 4).

Dans les sociétés stratifiées de l'est et du nord de l'île¹ (fig. 3), des « domaines » étaient dirigés par des *raja* issus, de génération en génération, de l'un des lignages du clan dominant. Le *raja* décidait de la guerre, pouvait contraindre les hommes libres à travailler sur ses propriétés, à participer aux travaux d'aménagement d'intérêt collectif (construction de ponts, de chemins, de digues) et à le suivre dans ses entreprises guerrières. On est donc face à un pouvoir politique fondé sur la coercition et qui venait coiffer des hiérarchies traditionnelles qui n'en continuaient pas moins d'exister en parallèle. L'absence de l'écriture et celle d'une véritable administration indépendante des rapports de parenté constituent au fond les seules différences avec les formations sociopolitiques que l'on appelle conventionnellement des « États ». Antérieur à la prise de possession de l'île par les Néerlandais, ce système a, semble-t-il, été conforté aux XVIII^e et XIX^e siècles par les contacts commerciaux avec ces derniers et avec les trafiquants d'esclaves issus des principautés musulmanes des îles voisines, comme Florès, Lombok, Bali, Sumbawa, ou plus lointaines, comme Sulawesi et Bornéo. Les esclaves étaient nombreux (tabl. 1) et utilisés

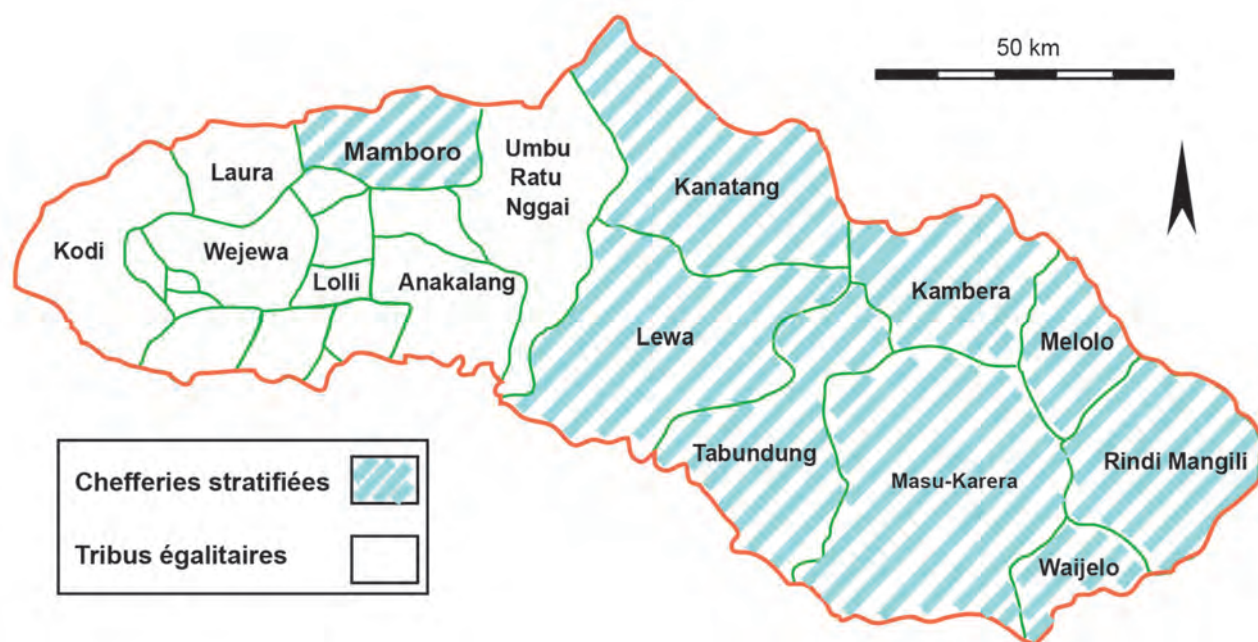


Fig. 3 – Limites des groupes ethniques et des domaines aristocratiques, et distribution des deux formes d'organisation sociale (DAO C. Jeunesse, d'après Doubrawa, 2009).



Fig. 4 – Le village de hauteur de Totok (Laura) avec, sur le versant, le patchwork des parcelles cultivées sur brûlis (cliché C. Jeunesse).

Noms des lignages	Nombre d'esclaves	Nombre de membres libres
Uma Andungu	201	24
Uma Wara	267	54
Uma Penji	110	12
Uma Kudu	103	19
Uma Kopi	478	12
Uma Jangga	39	23
Total	1198	134

Tabl. 1 – Statistique des descendants d'esclaves attachés au clan royal Ana Mburungu (domaine stratifié de Rindi) vers le milieu du ^{xx}e siècle. Les esclaves sont près de neuf fois plus nombreux que les hommes libres du clan (d'après Forth, 1981, appendix 3).

dans l'agriculture, les tâches domestiques et la guerre. Pour éviter la mésalliance, automatique dans une union interne au domaine, les *raja* mariaient leurs enfants avec ceux de leurs homologues des autres domaines, ce qui a débouché sur la formation d'une super-noblesse de type féodal qui transcendait les clivages ethniques. L'unité linguistique (résultat d'une unification ?) des domaines de la moitié pourrait également constituer un sous-produit des nombreuses interactions, belliqueuses ou pacifiques, entre sociétés stratifiées.

Les groupes ethniques de Sumba présentent de nombreux traits communs avec les autres *hill tribes* d'Asie du

Sud-Est, en particulier celles qui partagent leur origine austronésienne. On citera, en particulier, un système de descendance patrilinéaire et patrilocal, la pratique de la chasse aux têtes et celle du prix de la fiancée. Bien que ses habitants se voient comme les descendants d'un petit groupe d'immigrants arrivés il y a très longtemps dans le nord de l'île, qu'ils partagent la même religion animiste (*marapu*) et qu'on observe une forte homogénéité dans la culture matérielle (illustrée notamment par l'architecture domestique et l'existence d'une pratique mégalithique spécifique), l'île était divisée en groupes ethniques jaloux de leurs particularismes, séparés par des frontières

bien marquées et dont l'existence est indiscutablement largement antérieure à l'installation de l'administration néerlandaise au début du ^{xx}^e siècle. Environ vingt-cinq ethnies et neuf langues (subdivisées pour certaines en dialectes) se partageaient un territoire un peu plus grand que la Corse. Les langues appartiennent à la famille des langues austronésiennes. Elles diffèrent les unes des autres autant que le français de l'espagnol ou l'allemand du danois, et la communication, autrefois difficile, passe aujourd'hui par l'usage commun de l'indonésien. Leur existence et le processus de différenciation qui l'explique suffisent à prouver l'ancienneté des frontières, qui ne doivent rien à l'action du colonisateur. Comme nous le verrons, les rapports traditionnels entre ethnies sont marqués par une forte hostilité. Leurs territoires respectifs étaient entourés de larges *no man's land*, sur lesquels on hésite aujourd'hui encore, plus d'un siècle après la pacification, à s'aventurer et, *a fortiori*, à s'installer. Sauf exception², personne ne franchissait jamais les frontières, et on se mariait à l'intérieur de son groupe ethnique. Les échanges commerciaux se déroulaient au sein de marchés temporaires implantés sur les lignes frontières (Adams, 1973).

2. UN CLIMAT DE VIOLENCE TOUJOURS PRÉSENT

La cérémonie du *pasola*, qui se déroule chaque année dans plusieurs ethnies du sud-ouest et de l'ouest de l'île, est souvent présentée comme un substitut des guerres anciennes. Il s'agit d'une « forme de joute traditionnelle

où des centaines de cavaliers s'affrontent [...] et tentent de désarçonner avec leurs lances leurs rivaux d'un autre district » (Hoskins, 1998, p. 119), autrement dit un rituel festif qui fait partie du cycle des cérémonies marquant la nouvelle année, au moment du repiquage du riz. Le sang versé est offert à la « mère des vers marins » et aux esprits du riz dans le but, entre autres, de favoriser la fertilité. La cérémonie est ancienne, et on ne peut donc pas affirmer qu'elle « remplace » les batailles prohibées par les Néerlandais, et ce d'autant plus que la joute oppose deux groupes appartenant à la même ethnie. Tout au plus constitue-t-elle une occasion pour les jeunes hommes de prouver leur bravoure et leur habileté au combat, une dimension qui a probablement pris de l'ampleur après la pacification, mais qui n'explique en aucun cas la tenue de l'événement. Un climat d'hostilité diffuse entre ethnies a subsisté jusqu'à nos jours. Les *no man's land* restent des zones perçues comme dangereuses, et les meurtres inter-ethniques constituent un des principaux soucis pour les autorités policières. Un événement dramatique survenu en 1998 illustre la persistance des antagonismes traditionnels, montrant que le recours à la violence reste une option pour le règlement des conflits.

Le 5 novembre de cette année-là, un violent conflit entre les Loli et les Wejewa, deux ethnies de l'ouest de l'île (fig. 5), a fait plus de 100 morts dans la ville de Waikabubak (Vel, 2001 ; Mitchell, 2007). Près de 900 maisons occupées par des Wejewa résidant à Waikabubak, capitale administrative de la moitié ouest de l'île située en territoire Loli, ont été détruites par des Loli en colère qui s'estimaient discriminés dans l'accès aux emplois publics du fait de l'intervention d'un élu

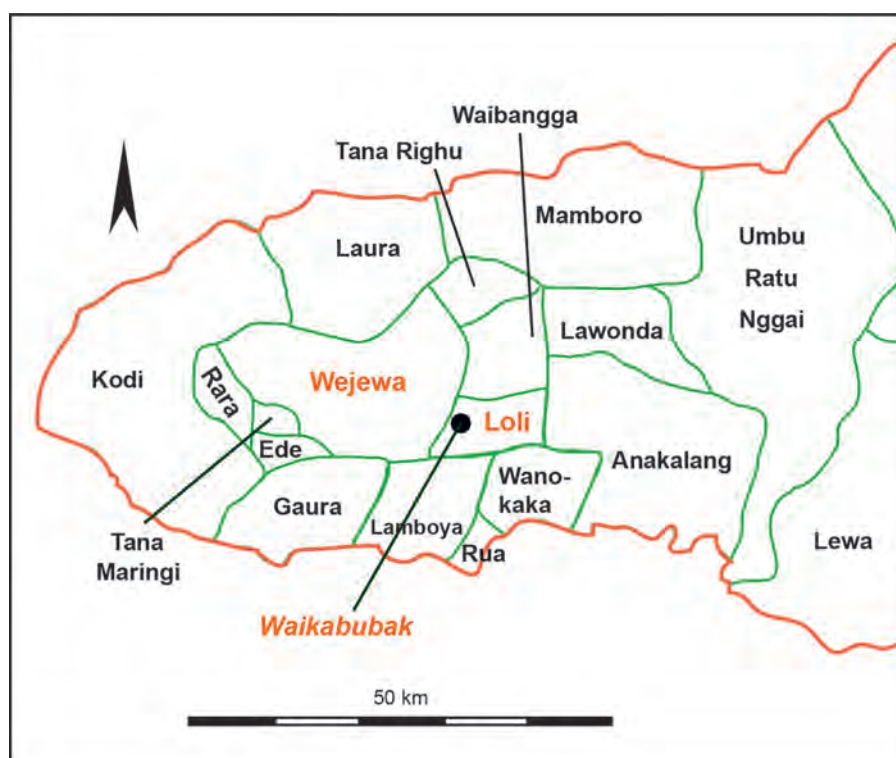


Fig. 5 – Localisation des deux groupes impliqués dans les combats du « jeudi rouge » (DAO C. Jeunesse, d'après Doubrawa 2009).

Wejewa. Les combats de ce que l'on a appelé plus tard le « jeudi rouge » ont été provoqués par l'arrivée d'un important groupe d'environ 2 000 Wejewa en armes. Les contingents venus des villages Loli des alentours ont été encouragés par les prêtres traditionnels qui ont « diabolisé » les Wejewa en les assimilant aux sangliers, symboles des forces maléfiques et cibles de chasses rituelles (fig. 6) qui ont lieu à cette époque de l'année dans le cadre des célébrations de la cérémonie annuelle du *wula podu*. Ils leur ont commandé de se vêtir du costume traditionnel et de n'utiliser que les armes traditionnelles, à savoir une sorte de coupe-coupe multi-usages, la lance et le bouclier, ce qui les mit à égalité avec leurs adversaires du point de vue de l'équipement. Les combats n'ont duré qu'une journée mais ont été particulièrement violents et féroces, les cent morts officiellement reconnus constituant une estimation basse. Les groupes de guerriers descendus des villages ont, si l'on se fie aux témoignages lacunaires disponibles, agi sans coordination et aucun leader ethnique n'a émergé pour l'occasion. Personne n'a depuis été condamné dans le cadre de cet événement, qui fait l'objet d'un refoulement général, en particulier médiatique. Encore aujourd'hui, les gens ne l'évoquent qu'avec réticence et sans entrer dans les détails. Le dérapage a été favorisé par la passivité de la

police, à l'époque affaiblie et désorientée par les remous politiques qui ont accompagné la fin de la dictature de Suharto³. C'est donc un desserrement de la contrainte policière qui a permis, comme dans d'autres régions d'Indonésie au même moment, l'expression spectaculaire d'antagonismes ethniques demeurés latents. Même si les causes du conflit ont conduit certains analystes à le réduire à une forme non traditionnelle de rivalité sociale, c'est bel et bien à une petite guerre inter-ethnique que l'on a assisté. Selon un mécanisme bien connu, une situation de crise a conduit à une réactivation des réflexes identitaires ancestraux. Le non-dit et l'embarras qui ont suivi témoignent bien du malaise consécutif à un événement inclassable à l'aide des grilles de lecture sociologiques en usage et des normes sociales dominantes.

Faute d'informations assez précises, personne ne sait si les conflits antérieurs à la pacification néerlandaise pouvaient atteindre un nombre de victimes aussi élevé.

Voyons maintenant ce que l'on sait des formes de violences sociales traditionnelles. Deux paramètres clés vont guider notre approche. Le premier conduit à différencier les cas de violence selon qu'ils sont internes ou externes par rapport aux frontières ethniques. Le second consiste à distinguer les formes spécifiques aux deux grands types d'organisation sociopolitiques décrits plus haut.



Fig. 6 – Retour de la chasse rituelle au sanglier (Tarung, Loli, octobre 2023). Au premier plan à gauche : chasseur en tenue traditionnelle portant sa lance (cliché C. Jeunesse).

3. LES CONFLITS AU SEIN DES SOCIÉTÉS ÉGALITAIRES DE L'OUEST

Ces sociétés étaient, on l'a vu, à la fois socialement hiérarchisées et politiquement égalitaires. L'identité individuelle y était définie par l'ethnie, la langue, la corésidence au sein d'un même village, l'appartenance clanique et lignagère et les rapports d'affinité avec les lignages donneurs et preneurs de femmes. Clans, lignages (les deux non territorialisés) et villages étaient politiquement autonomes. La gestion politique (la politique du quotidien) était assurée par des conseils de village où siégeaient côte à côte et sans dénivelé de pouvoir les chefs de lignages nobles et roturiers. Veiller au respect de la coutume relevait de la compétence des clans et, plus particulièrement, du *rato*, le prêtre traditionnel. Les prêtres traditionnels de la religion animiste (un par clan au sein d'un même village) jouissaient d'une grande autorité morale, mais leur rôle était essentiellement rituel. Ce sont eux qui géraient, au sein des clans, la relation entre les vivants et les ancêtres (qui conservaient une existence sociale, étaient partie intégrante du clan et du lignage et impliqués dans toutes les décisions importantes) et qui s'assuraient du bon fonctionnement de l'organisation complexe des cérémonies, un domaine dans lequel le partage des responsabilités et des tâches entre les clans était réglé par un équilibre savant.

Retranchés derrière un rempart en pierre sèche, les habitats d'un même village formaient une communauté de défense contre les agressions extérieures, dans un contexte marqué par une insécurité permanente liée à la pratique de la chasse aux têtes et aux raids menés par les différents acteurs de la traite des esclaves. Ces derniers étaient capturés pour le compte des domaines stratifiés de l'est de l'île, mais aussi pour alimenter un marché « international » (et notamment pour pourvoir les plantations coloniales néerlandaises de l'île de Java) très actif aux XVIII^e et XIX^e siècles, et qui n'a véritablement été interrompu, malgré l'abolition officielle en 1860, que par la pacification du début du XX^e siècle. Selon un schéma bien connu, les sociétés acéphales de l'ouest de l'île étaient particulièrement vulnérables du fait de l'absence d'une organisation centralisée. Elles ont donc servi, pendant au moins deux siècles, de réservoir aux organisateurs de la traite. Celle-ci peut être considérée, à côté des conditions sanitaires, comme l'une des causes majeures des densités de population relativement faibles rencontrées par les Néerlandais au moment de leur installation effective au début du XX^e siècle. L'aire des sociétés égalitaires était alors un territoire sous-peuplé où la pression sur la terre était de faible intensité et où, de ce fait, les ethnies pouvaient maintenir entre elles de vastes *no man's land*. Les sociétés hiérarchisées pratiquaient elles-mêmes un esclavage de basse intensité, sans commune mesure avec les niveaux atteints dans les domaines aristocratiques de l'Est (tabl. 1). Les esclaves étaient considérés comme des biens rituels utilisés notamment pour l'échange cérémoniel, entre autres le paiement du prix de la fiancée. On

les retrouvait alors au sein d'un ensemble de prestations comprenant par ailleurs des buffles, des chevaux et des parures en or.

Le rôle de la frontière peut être illustré par le vol de bétail, qui reste pratiqué aujourd'hui. Le contexte juridique changeait du tout au tout selon qu'il avait lieu à l'intérieur ou à l'extérieur des limites ethniques. À l'intérieur, c'était un délit grave, susceptible de générer des conflits sanglants entre clans, au même titre que l'insulte ou le rapt d'une femme. Perpétré sur le territoire d'une ethnie mitoyenne, il devenait une prouesse dûment célébrée. Il était alors l'un des moyens pour les jeunes hommes de se construire une réputation en montrant leur bravoure et leur courage⁴. Il s'insérait dans une gradation des niveaux de difficulté (et des bénéfices afférents en termes de prestige) au sein de laquelle l'échelon suivant était le raid de chasse aux têtes et/ou de capture de prisonniers destinés à devenir des esclaves ou des otages libérés contre rançon. À Sumba, ces deux activités n'étaient possibles qu'entre ethnies différentes. La chasse aux têtes était inconcevable entre clans ou entre villages⁵, à la différence de ce que l'on observait, par exemple, chez les Nagas du nord-est de l'Inde. Les territoires des ethnies voisines peuvent donc être vus comme des zones de prédation où on pouvait espérer se procurer, par des moyens violents, du bétail, des têtes ou des esclaves.

Les guerres servaient à régler des conflits nés de ces activités de prédation ou consécutifs à des meurtres ou des agressions touchant des femmes. Elles n'avaient en revanche jamais pour objectif de s'emparer de territoires, probablement, au moins en partie, parce que la terre n'a jamais, jusqu'à ces dernières décennies, constitué une ressource rare et convoitée. La motivation économique était toujours secondaire, même si des pillages étaient perpétrés dans les raids effectués dans les contextes énumérés ci-dessus. On volait des buffles pour accroître son prestige, mais aussi pour alimenter des cheptels dont la seule vocation, en tant que biens sacrés, était de circuler dans le cadre de l'échange cérémoniel.

J. Hoskins (1987, p. 608) a décrit un exemple de guerre menée par les Kodi sur le territoire d'une ethnie voisine. Il s'agit d'une expédition de chasse aux têtes destinée à venger la perte de têtes prélevées par l'adversaire et à rétablir ainsi l'équilibre entre les deux ethnies. Contrairement à la manière dont on se représente souvent la chasse aux têtes, il ne s'agit pas d'un raid furtif où l'on compte sur l'effet de surprise, mais d'une expédition menée par un groupe de guerriers assez nombreux, richement parés et habillés, et qui annoncent bruyamment leur arrivée à l'aide de crécelles. Les protagonistes de l'expédition appartiennent à un groupe restreint de clans Kodi spécialisés dans la chasse aux têtes et qui, en l'occurrence, représente l'ensemble de l'ethnie. Pour les têtes, le décompte des pertes et profits s'effectue au niveau de l'ethnie. C'est, à chaque raid de vengeance, la fertilité de l'ensemble du groupe ethnique qu'il s'agit de rétablir, pas celle d'un clan ou d'un lignage en particulier (Hoskins, 1996b, p. 224). Ce type d'expédition pouvait, on l'a vu, s'accompagner de pillages de biens alimentaires (Hoskins, 1989).

De telles expéditions pouvaient aussi servir à venger un meurtre. Dans la même logique de quête du prestige que pour le vol de buffles, l'idéal était alors de tuer un guerrier renommé, mais l'exécution d'un vieillard impotent était suffisante pour rétablir l'équilibre, quelles que soient par ailleurs l'identité et les caractéristiques d'âge, de sexe ou de statut du mort « interne » que l'on cherchait à venger. Les femmes et les jeunes enfants, capturés pour être réduits en esclavage, étaient des victimes collatérales, et peuvent être vus comme une des modalités du pillage. Les protagonistes du raid étaient, dans ce cas, des parents proches de la victime qui se faisaient accompagner de « mercenaires » dédommagés en animaux prélevés sur le butin (buffles et cochons), ou encore sous la forme d'une remise de dette. Ce type de conflit était aussi l'occasion de faire des prisonniers destinés à être restitués contre rançon. Les guerriers étaient tous montés. Les armes employées étaient la machette, la lance et le bouclier en peau de buffle, un assemblage que reproduit la panoplie utilisée lors du « jeudi rouge » et, aujourd'hui encore (à l'exception du bouclier), à l'occasion des chasses rituelles menées dans le cadre de la cérémonie du *wula podu*. Comme le précise J. Hoskins, la guerre inter-ethnique était sans fin et constituait une modalité ordinaire de la relation entre ethnies voisines (Hoskins, 1996b). Les besoins internes (conquête du prestige, rétablissement de la fertilité par le prélèvement de têtes) étant constants, il en était forcément de même des contre-mesures que constituaient les raids de vengeance destinés à rétablir l'équilibre.

4. LES GUERRES DANS LES SOCIÉTÉS STRATIFIÉES

On change complètement d'échelle lorsqu'on se tourne vers les sociétés stratifiées de l'Est. L'événement qui a déclenché la conquête militaire de l'île par les Néerlandais au début du ^{xx}e siècle est le projet du *raja* d'un des domaines aristocratiques, celui de Lewa-Kambera, de prendre le petit port de Waingapu qui servait de tête de pont commerciale à la puissance coloniale (Vel, 2001, p. 146). La guerre était structurelle dans les domaines aristocratiques. Après avoir, selon toute vraisemblance, aidé à conquérir le pouvoir, elle constituait ensuite un des moyens les plus efficaces de le conserver. Ces chefferies complexes constituaient des systèmes instables dans lesquels le *raja* devait, pour préserver sa position, renouveler et enrichir sans cesse son cheptel d'esclaves et produire, par le pillage, les richesses qui lui permettaient de conserver la fidélité des membres de son clan et des autres clans nobles. Selon les témoignages recueillis au ^{xix}e et au début du ^{xx}e siècle, la guerre apparaît donc comme un des piliers des sociétés pré-étatiques stratifiées sumbanaises.

Outre l'attrait du butin, les expéditions guerrières menées par des « *war lords* expansionnistes » (Hoskins, 1996a) étaient motivées par une volonté de conquête territoriale et pouvaient se solder par une restructuration des

frontières. Il s'agissait ici, clairement, d'étendre son territoire en imposant sa suprématie sur les domaines aristocratiques mitoyens. Les conflits opposaient des familles royales qui échangeaient par ailleurs des femmes. On y pratiquait, comme dans les sociétés égalitaires de l'Ouest, le pillage et la capture de prisonniers destinés à devenir des esclaves ou à être libérés contre rançon. Le bouclier et la lance étaient les armes les plus courantes (fig. 7). La troupe était dirigée par le *raja* ou un autre aristocrate et comprenait des mercenaires et des esclaves. Ceux-ci n'étaient pas les anciens prisonniers de guerre, qui relevaient d'une catégorie inférieure, mais les esclaves « héréditaires » de cour (*ata mema*), utilisés par ailleurs comme domestiques et jouissant d'un certain nombre de privilèges, comme celui d'être inaliénables et de pouvoir être enterrés à côté de la tombe monumentale de leur maître (Forth, 1981, p. 215-216 ; Hoskins, 1996a et 1996b). Pour désigner les membres de cette catégorie, créée selon les mythes cosmogoniques avec les nobles ou les roturiers au début des temps, on utilisait des termes empruntés au vocabulaire de la parenté, dans le cadre d'une relation assimilable à une forme de paternalisme. L'étroitesse des rapports de dépendance personnelle est illustrée par la pratique du mort d'accompagnement volontaire, qui a perduré longtemps après l'interdiction légale de l'esclavage et la colonisation effective de l'île par les Néerlandais.

Les mercenaires venaient des groupes à tradition guerrière implantés dans les îles voisines de Sumba, en particulier Savu, Florès et Sulawesi. J. Hoskins mentionne l'exemple d'une guerre menée par le *raja* de Kapunduk à l'aide, entre autres, de mercenaires issus de ces trois régions (Hoskins, 1996b, p. 236, note 4), et aussi le cas du *raja* de Lewa, qui recrutait des mercenaires Ende venus de Florès et les payait à l'aide d'éléments prélevés sur le butin, entre autres des esclaves (Hoskins, 1996b, p. 227). Certaines sources indiquent que la majorité des victimes de guerre étaient des esclaves tués par d'autres esclaves (Hoskins, 1996b, p. 227). Les combats entre aristocrates se déroulaient à part. L'organisation des conflits englobait la formation d'alliances guerrières temporaires entre domaines. On avait donc affaire à de véritables petites armées qui s'identifiaient, au moins temporairement, à un ou plusieurs domaines aristocratiques. La paix était conclue dans des cérémonies marquées par des échanges de biens qui reproduisaient ceux du prix de la fiancée (Hoskins, 1996b, p. 232) et où le vainqueur endossait la supériorité symbolique qui revenait ordinairement au donneur de femmes. L'échange des femmes entre familles « royales » reprenait une fois la paix conclue.

La question des relations entre domaines aristocratiques et ethnies égalitaires n'a suscité jusqu'à présent que peu d'intérêt. La pratique, par les premiers, de raids destinés à alimenter la traite des esclaves est plus que probable. On sait grâce aux rapports néerlandais que certains *raja* au moins servaient d'intermédiaires avec les marchands extérieurs et que leurs capitales étaient des lieux de regroupement pour les esclaves capturés dans l'intérieur⁶.



Fig. 7 – Un *raja* et ses guerriers vers 1930 (photo Nationaal Museum van Wereldculturen, collectie.wereldculturen.nl).

CONCLUSION

Malgré l'absence, au-dessus des clans, d'institution surplombante, les sociétés égalitaires de l'Ouest possédaient de véritables frontières politiques. Les conflits internes étaient d'ampleur modeste, limités dans le temps, et se réglaient par des procédures juridiques coutumières. Entre ethnies voisines prévalait une situation de guerre endémique, de faible intensité autant qu'on puisse en juger, avec des conflits de « rééquilibrage » provoqués par des meurtres aux frontières et des actes de prédation tels que la capture d'esclaves, le prélèvement de têtes et le vol de bétail. La quête de prestige des jeunes hommes jouait un rôle moteur dans le déclenchement des opérations. Dans certains cas au moins, les raids étaient menés par des clans spécialisés. Ils se terminaient toujours par un *statu quo* territorial, la conquête de territoires ne figurant jamais dans les objectifs de guerre. Le fait que les ethnies voisines soient vues comme des réservoirs de têtes et d'esclaves, et donc des terrains privilégiés de prédation, dénote une conception particulière, fortement ethnocentrique, de l'altérité.

La zone des domaines stratifiés était le théâtre de guerres entre souverains égaux, par ailleurs partenaires au sein des réseaux d'échange matrimonial. Les guerres impliquaient l'ensemble de la population masculine, esclaves de cour compris. De véritables armées, conduites par des *raja* assimilables à des *war lords* et formées partiellement de mercenaires recrutés dans le cadre d'un

marché régional englobant les îles voisines, menaient des conflits susceptibles de déboucher sur des conquêtes territoriales. Les frontières n'étaient plus des frontières ethniques, mais des limites politiques séparant les zones contrôlées par les différentes familles régnantes. La guerre était devenue un facteur de cohésion interne. Un bon *raja* alimentait ses alliés des clans aristocratiques en prestige guerrier et en butin, celui-ci servant aussi à rétribuer les mercenaires. Ce mode de fonctionnement s'est développé au XIX^e siècle, en empruntant une partie de ses caractéristiques aux principautés musulmanes des îles voisines, qui étaient des sortes d'États maritimes dotés d'une administration et menant de véritables politiques commerciales fondées en grande partie sur l'exploitation et la diffusion des produits – dont font partie les esclaves – extraits des zones peuplées de sociétés tribales acéphales, dans leurs propres arrière-pays ou des îles plus ou moins lointaines, comme Sumba. Les sociétés stratifiées non étatiques de Sumba fournissent à mon avis un modèle très utile pour la compréhension de certains contextes sociopolitiques de la Préhistoire récente européenne, par exemple le système des « principautés » de la séquence Hallstatt-La Tène ancienne (Jeunesse, 2019).

À Sumba, le contraste brutal entre les deux formes d'organisation sociopolitique se double d'une opposition marquée des modalités de violence externe. Le passage, semble-t-il assez rapide, d'un éthos démocratique à une acceptation de la soumission à une autorité arbitraire n'est pas propre à cette île. On le connaît dans d'autres contextes, comme ceux des Kachin de Birmanie (Leach,

1954) et des Konyak Naga (Fürer-Haimendorf, 1969), avec des contrastes clairs entre des communautés vivant sous un régime démocratique et d'autres dominées par des chefs autocratiques (système *gumlao* par opposition au système *gumsa* chez les Kachin ; système *thenko* par opposition au système *thendu* chez les Konyak). Chez les Konyak, les chefs des villages à régime autocratique se comportaient comme des *war lords*, menant des campagnes militaires destinées à soumettre d'autres villages et à les contraindre à verser un tribut. La guerre servait donc, au moins en partie, à constituer de petites principautés au moyen de la conquête territoriale. On a donc, là aussi, abandonné les pratiques en vigueur dans les sociétés égalitaires illustrées par la situation dans l'ouest de Sumba, où la logique des conflits reste proche de celle décrite par C. Darmangeat (2020 et 2021) pour les chasseurs-cueilleurs australiens. Pour lui, « l'action armée collective aborigène se caractérise par sa nature avant tout judiciaire et, plus précisément, vindicatoire » (Darmangeat, 2021, p. 105) ; elle est « une forme particulière de justice ; [...] la continuation de la justice par d'autres moyens » (Darmangeat, 2021, p. 115). Les facteurs déclencheurs sont principalement des litiges relatifs au droit sur les femmes (60 %) et la vengeance contre une action hostile de sorcellerie. La conquête territoriale n'est pas un motif d'agression. Avec les tribus sumbanaises, on est passé dans le monde des agriculteurs. Aux disputes autour des femmes s'ajoutent, entre autres causes de conflits externes, le vol de bétail et la chasse aux têtes. Le premier n'a pas de motivation économique (ce n'est pas une manière de s'enrichir ou d'améliorer la ration quotidienne), mais il constitue, pour les jeunes gens, une façon de montrer leur bravoure et d'engranger ainsi du prestige. À l'instar de la capture d'esclaves, le but est de s'emparer de biens qui sont réinvestis dans la compétition sociale interne ou, à l'exemple des têtes, qui sont nécessaires à certains rituels. L'absence de conquêtes territoriales constitue une autre illustration de la non-pertinence du facteur économique. Les conflits liés à la chasse aux têtes témoignent d'une volonté de rééquilibrage assimilable à ce que C. Darmangeat classe dans le tiroir du « judiciaire », une notion que nous sommes enclin à éviter s'agissant de relations interethniques. On a vu que la chasse aux têtes relève d'un aspect structurel. Le besoin constant de nouvelles têtes et les vengeances que provoque leur acquisition expliquent le caractère endémique du conflit entre voisins.

Dans les chefferies complexes de l'est de l'île, on est passé à des formes de guerre « modernes », assimilables à celles que l'on associe en général à des contextes étatiques. La guerre sert à conquérir des territoires, à imposer sa volonté et à établir durablement sa domination sur l'adversaire. Avec le passage à la stratification et l'apparition de dynasties de chefs suprêmes, elle a acquis une dimension géopolitique, illustrée par les alliances entre chefferies et, au moins dans certains cas, l'annexion des

territoires des vaincus. En même temps, on assiste à une professionnalisation partielle des armées, marquée par le recours à des mercenaires extérieurs dépourvus de liens de parenté avec leur « employeur » et animés de motivations purement matérielles. L'idée de rééquilibrage s'est dissoute, en même temps que le système tribal et l'éthos démocratique, au profit d'un comportement cynique destiné à satisfaire la volonté de pouvoir des *raja*. La frontière sacrée et immuable des groupes ethniques de l'Ouest fait place à des limites mouvantes séparant les zones contrôlées par des chefs suprêmes qui sont aussi les propriétaires des terres cultivables de leurs domaines respectifs. Le contraste entre les manières de concevoir les conflits externes dans les deux formes sociopolitiques représentées à Sumba est une source féconde de méditation sur les modalités de la guerre dans les sociétés pré-étatiques. Il est cependant important de préciser que le schéma observé n'est pas généralisable sans précautions à l'ensemble du débat sur la « guerre primitive ». Pour ne citer qu'un exemple, la conquête territoriale fait, même si elle est rare, bel et bien partie du répertoire des formes de violence dans les groupes à organisation politique égalitaire des *highlands* de Nouvelle-Guinée, en particulier dans les zones densément peuplées, par exemple la région du mont Hagen (Berndt, 1964). Si la situation chez les chasseurs-cueilleurs semble aujourd'hui globalement bien cernée, notamment grâce aux travaux de C. Darmangeat, celle qui caractérise le groupe nombreux et bigarré des sociétés agraires non stratifiées reste largement à élucider, notamment à travers des études comparatives de large ampleur.

NOTES

- 1 Connues principalement par les travaux de G. Forth sur le domaine de Rende (Forth, 1981) et de R. Needham sur celui de Mamboro (Needham, 1987).
- 2 Les conflits dont il sera question plus loin et une fête annuelle réunissant chaque année les prêtres traditionnels les plus importants à Wunga, le village considéré comme le plus ancien de l'île.
- 3 Sur cet aspect, en particulier sur sa dimension interethnique, voir J. Bertrand, 2008.
- 4 Pour les Lamboya, par exemple, voir D. Geirnaert-Martin, 1992, p. 254.
- 5 Pour les Kodi, voir J. Hoskins, 1989, p. 427.
- 6 Voir, en particulier, dans G. Forth, 1981, p. 215, et R. Needham, 1987.

Christian JEUNESSE

Université de Strasbourg, MISHA, Strasbourg,
France
jeunessechr@free.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUE

- ADAMS M. J. (1973) – Structural aspects of a village art, *American anthropologist*, 75, p. 265-279.
- ADAMS R. (2007) – *The megalithic tradition of West-Sumba, Indonesia: An ethnoarchaeological investigation of megalith construction*, thèse de doctorat, Simon Frazer University, Vancouver, 506 p.
- BERNDT R. M. (1964) – Warfare in the New Guinea Highlands, part 2 « New Guinea: The Central Highlands », *American anthropologist*, New Series, 66, 4, p. 183-203.
- BERTRAND J. (2008) – Ethnic conflicts in Indonesia: National models, critical junctures, and the timing of violence, *Journal of East Asian Studies*, 8, 3, p. 425-449.
- DARMANGEAT C. (2020) – *Justice and warfare in Aboriginal Australia*, Lanham, Lexington Books, 2020, 290 p.
- DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 350 p.
- DOUBRAWA I. (2009) – *Tradition und Innovation der Indigenen Architektur auf Sumba im Kontext et ostindonesischen Inselwelt*, Diplomarbeit, Technische Universität Wien, Wien, 359 p.
- FORTH G. (1981) – *Rindi. An ethnographic study of a traditional domain in Eastern Sumba*, The Hague, Martinus Nijhoff (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 93), 519 p.
- FÜRER-HAIMENDORF C. von (1969) – *The Konyak Nagas. An indian frontier tribe*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 109 p.
- GEIRNAERT-MARTIN D. (1992) – *The woven land of Laboya. Socio-cosmic values in West Sumba, Eastern Indonesia*, Leiden, Leiden University, 449 p.
- GUNAWAN I. (2000) – *Hierarchy and balance: A study of Wanokaka social organization*, Canberra, Australian National University, 354 p.
- HOSKINS J. (1987) – The headhunter as hero: Local traditions and their reinterpretation in national history, *American ethnologist*, 14, 4, p. 605-622.
- HOSKINS J. (1989) – On losing and getting a head: Warfare, exchange, and alliance in a changing Sumba, 1888-1988, *American ethnologist*, 16, 3, p. 419-440.
- HOSKINS J. (1996a) – Introduction: Headhunting as practice and as trope, in J. Hoskins (dir.), *Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press, p. 1-49.
- HOSKINS J. (1996b) – The heritage of headhunting. History, ideology and violence on Sumba, 1890-1990, in J. Hoskins (dir.), *Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press, p. 216-248.
- HOSKINS J. (1998) – Sumba, in D. Newton (dir.), *Arts des mers du Sud. Insulinde, Mélanésie, Polynésie, Micronésie*, Paris, édition Adam Biro, p. 114-123.
- JEUNESSE C. (2019) – Dualist socio-political systems in South East Asia and the interpretation of late prehistoric European societies, in S. Kadrow et J. Müller (dir.) *Habitus? The social dimension of technology and transformation*, Leiden, Sidestone Press Academics, p. 181-213.
- KUIPERS J. C. (1990) – *Power in performance. The creation of textual authority in Weyewa ritual speech*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 198 p.
- LEACH E. R. (1954) – *Political systems of Highland Burma. A study of Kachin social structure*, London, Bell and Son Ltd, 324 p.
- MITCHELL D. (2007) – Tragedy in Sumba. Why neighbours hacked each other to death in a remote part of Indonesia, *Inside Indonesia*, 58, <https://www.insideindonesia.org/editions/edition-5849/tragedy-in-sumba>
- NEEDHAM R. (1987) – *Mamboru. History and structure in a domain of Northwestern Sumba*, Oxford, Clarendon Press, 202 p.
- VEL J. A. C. (2001) – Tribal battle in a remote island: Crisis and violence in Sumba (Eastern Indonesia), *Indonesia*, 72, p. 141-158.

DISCUSSION

Jean-Loïc Le Quellec : J'ai entendu dire qu'il existait un rapport entre la fertilité et la chasse aux têtes. Et je ne sais pas ce que cela vaut, mais j'ai lu chez R. E. Downs qu'à Sumba se déroule tous les ans une cérémonie autour du poteau auquel sont suspendues les têtes. Un mythe de type Hainuwele justifie cela en expliquant que les plantes cultivées sont apparues en jaillissant au-dessus du cadavre d'une femme sacrifiée. La femme en question avait un frère, on lui a coupé la tête, on l'a suspendue au poteau sur l'ordre du raja, et c'est cela qui est commémoré tous les ans autour du poteau et qui justifie la chasse aux têtes. Et je me dis que cela rejoint peut-être la question déjà évoquée, à propos de la possibilité d'approcher par l'archéologie ce genre de choses qui sont très difficiles à saisir sur ce plan. Les poteaux et les crânes laissent-ils des traces ?

Christian Jeunesse : Ce n'est pas sûr ! Je pense que d'autres formes de conservation des crânes sont plus susceptibles de laisser des traces archéologiques. Je ne connaissais pas le détail du mythe, mais cela va dans le sens du rôle fondamental de ces têtes pour assurer ou rétablir la fertilité.

Sylvain Lemoine : J'avais une question sur les frontières. Correspondent-elles à des entités géographiques ou topographiques particulières ? Par exemple, chaque ethnie vit-elle dans une vallée ? Est-elle séparée de ses voisines par des montagnes ? Et, question subsidiaire, parlent-elles la même langue ? Y a-t-il des différences culturelles notables entre ces différentes ethnies, du point de vue de la culture matérielle ou autre ?

C. J. : Un aspect très intéressant à Sumba, c'est qu'on a affaire à une population qui est très morcelée sur le plan ethnique et sur le plan linguistique, mais dans laquelle on observe une culture matérielle homogène. C'est à dire que si on avait laissé travailler les archéologues dans un contexte où tout serait fossilisé, comme c'est le cas pour les cultures que nous étudions dans la préhistoire européenne, je pense qu'on aurait créé une seule culture : on aurait créé le « Sumbanien ». Or derrière cette réalité homogène sur le plan matériel, il y a ce morcellement extrêmement prégnant. Concernant les frontières, effectivement, dans certaines zones, cela marche un peu par vallées. Mais toutes les zones ne sont pas accidentées. Donc il y a aussi des zones marquées par une continuité topographique entre deux groupes ethniques. Ce qui va alors jouer le rôle de la coupure topographique, c'est le *no man's land*, qui est très important. C'est un phénomène fascinant. Aujourd'hui encore, quand on va dans un *no man's land* et qu'on y croise des gens, ils ont peur. Parce que quand on y va, c'est en compagnie de gens qui appartiennent à une certaine ethnie. Ceux qui sont d'une autre ethnie, ou même de la même ethnie, mais qui les ont vus arriver de loin et qui ne savent pas très bien à qui ils ont affaire manifestent une crainte tout à fait évidente parce que le *no man's land* est dangereux. On peut aujourd'hui encore s'y faire tuer, par des bandes de jeunes en quête de renommée.

Christophe Darmangeat : J'ai une remarque et une question. La remarque c'est que je ne suis pas certain d'avoir bien compris ce que tu disais à la fin sur les frontières. J'ai cru comprendre que, selon toi, cela tranchait avec ce qu'on voyait chez les chasseurs-cueilleurs. Au contraire, rien de ce que tu racontes sur ce sentiment d'appartenance ethnique n'est étranger aux chasseurs-cueilleurs. Pour rebondir sur ce que dit S. Lemoine, on y retrouve ces différences avec le voisin qui justifient que ces gens-là ne sont pas du tout comme nous, qu'ils sont beaucoup moins bien, etc. Si elles n'existent pas, on les invente et, en tout cas, on s'empare de la moindre différence pour la monter en épingle. Il y a des témoignages en Australie sur les règles de mariage qui sont extrêmement diverses d'un coin à l'autre et où on dit : « Voilà ces gens qui vivent à 30 km de nous, ils ont une petite différence de mariage avec la troisième cousine croisée. » Pour nous, c'est quelque chose de totalement anecdotique, mais pour eux c'est ce qui fait la différence entre les gens « bien » et les gens « pas bien ». Je pense que c'est vraiment quelque chose qu'on va retrouver en réalité dans beaucoup d'endroits : ce sentiment ethnique et, par conséquent, ces relations potentiellement conflictuelles – en tout cas, comme tu le disais, les autres, c'est l'endroit où on peut, voire où l'on doit, se servir. Et les règles de fonctionnement social ne sont pas du tout les mêmes à l'intérieur de sa communauté et vis-à-vis de l'extérieur. La question maintenant : tu parles de sociétés de l'Est et de leurs *rajas* en disant qu'ils ont le pouvoir de contraindre les gens à aller à la guerre (déjà, ce sont eux qui la déclarent)...

C. J. : ... Tu vas me dire que ce sont des États !

C. D. : Eh bien, oui ! Et ils ont le pouvoir de leur prélever l'impôt via la corvée. Pourquoi appelles-tu cela des *cheferies* et pas des États ?

C. J. : Par fidélité aux travaux de nos confrères anthropologues qui ont travaillé sur ces régions. Ces organisations ne disposent pas de la complexité que l'on retrouve à l'échelon supérieur, celui des régions plus larges. Cet échelon, c'est celui des principautés, qui comportent de véritables administrations royales. Là, ce n'est pas le cas.

C. D. : Donc on pourrait plutôt dire que ce sont des États sans administration, par opposition avec des États avec administration.

C. J. : Peut-être s'agit-il de la solution la plus raisonnable.

Maxime Petitjean : J'avais une petite remarque à propos de la comparaison que tu as faite à la fin de son exposé entre ces sociétés et les sociétés européennes de l'âge du Fer. Il y a un passage aussi intéressant dans *La Guerre des Gaules*, de César, que tu as peut-être déjà survolée. C'est un développement ethnographique sur les Germains, où certains éléments ressemblent beaucoup à ce que tu as décrit à propos de ces raids fréquents entre communautés voisines qui aboutissent à la constitution d'un *no man's land* autour de ces territoires. C'est exactement ce que décrit César à propos des raids de village auxquels se

livrent les communautés germaniques entre elles. Il y a un *no man's land*, et l'objectif du raid, c'est de rapporter des ressources. Toute la communauté ne participe pas : cela se fait sur la base du volontariat. Un chef propose de lancer une expédition, et ensuite on rentre avec du bétail ou d'autres ressources.

CJ : Il y a des choses similaires dans la *Germanie*, de Tacite. À mes yeux, on peut rapprocher les Germains que décrit Tacite de l'ouest de Sumba. Ce sont des sociétés hiérarchisées, égalitaires, acéphales. Et la comparaison que j'ai le plus développée jusqu'à présent, c'est celle des sociétés que je pressens stratifiées, de la charnière entre le premier et le deuxième âge du Fer en Europe centrale, ces fameuses principautés hallstattiennes. On ne va pas insister sur ce point car ce n'est pas le sujet, mais il y a de nombreuses convergences. Par exemple, dans les sociétés stratifiées de l'est de l'île, il y a des tombes princières aujourd'hui encore, avec des architectures extrêmement spectaculaires. Ce sont des endroits où l'on trouve des régalias en or. Ce sont aussi des endroits qui comportent de véritables cours, avec des artisans de cour, des orfèvres, etc. En fait, il y a de nombreux aspects qu'on peut énumérer et qui font qu'on a deux configurations différentes à Sumba, et que ces deux configurations peuvent être rapprochées de ce que l'on trouve durant la Préhistoire européenne. D'où l'utilité de ces modèles ; ce n'est pas pour trouver des clés de lecture immédiate, mais c'est pour aider à la réflexion sur la manière dont, concrètement, ont pu fonctionner les sociétés de l'âge du fer.

Jürg Helbling : Je voudrais savoir si ceux qui étaient vendus comme esclaves étaient uniquement les prisonniers de guerre, ou si cela concernait aussi des condamnés issus de ces ethnies elles-mêmes.

C. J. : Je n'ai pas d'informations sur ce point. J'aimerais bien ! Tous les prisonniers de guerre n'étaient pas vendus comme esclaves ; certains étaient rendus à leur clan d'origine contre rançon. En revanche, certains prisonniers de guerre devenaient des esclaves susceptibles d'être vendus plus tard comme marchandise.

C. D. : Si j'ai bien compris, tu disais que la chasse aux têtes avait un aspect ambivalent : à la fois culte de fertilité, moyen d'apporter des bénéfices magico-religieux, et en même temps effectuée dans le cadre d'une vengeance. C'est un trait qu'on retrouve ailleurs, et cela rejoint les discussions sur les buts de ces opérations qui, parfois, se mélangent les uns aux autres. Il y a des endroits où on mène clairement une vengeance, sans prendre la tête des ennemis. Il y a des endroits où on fait de la chasse aux têtes, avec clairement pour but un bénéfice magico-religieux. Et il y a des endroits où on a tendance à joindre, si j'ose dire, l'utile à l'agréable ou, plus exactement, deux

choses utiles ensemble : on fait d'une pierre deux coups. Les expéditions sont lancées pour ramener des têtes et, tant qu'à faire, les têtes des gens dont on veut se venger. Cela complexifie ce phénomène de chasse aux têtes.

C. J. : Et il y a un troisième paramètre, c'est la chasse aux têtes par les jeunes gens qui veulent se forger une réputation, ce qui est un aspect important. Et là, on rejoint le modèle iroquois : aller se procurer des têtes, c'est la même chose qu'aller se procurer des prisonniers ou des gens que l'on va torturer et sacrifier.

J.-L. L. Q : Cette ambivalence, faire d'une pierre deux coups, c'est vrai pour tous les trophées.

C. D. : Non, parce que le trophée lui-même, on n'en attend pas forcément des bénéfices magico-religieux. On réserve normalement le terme de « chasse aux têtes » *stricto sensu* aux situations où on ramène la tête parce qu'en tant que telle, si on la traite de la bonne manière, elle va faire pousser les noix de coco, nous permettre d'avoir beaucoup d'enfants, de pouvoir faire notre deuil, etc. Tandis que le trophée, de la même manière qu'un trophée de chasse, c'est : « J'ai combattu –pour une autre raison –, je montre à quel point j'ai été un grand guerrier. » Là, dans la chasse aux têtes, encore une fois, il y a souvent différents aspects qui se mélangent, et c'est cela qui fait que c'est un phénomène qui, soit dit en passant, n'a pas été réellement étudié. Il n'existe aucune synthèse générale sur la chasse aux têtes, aucun livre qui en traite à l'échelle du monde. Il n'y a que des études locales, alors même que c'est tout de même quelque chose d'assez répandu.

C. J. : Selon la motivation, il y a aussi tête et tête. Pour le volet fertilité, une tête d'enfant, une tête de femme, une tête de vieillard suffit. Mais pour le volet prestige, évidemment, il vaut mieux revenir avec la tête de quelqu'un qui est considéré comme un grand guerrier !

C. D. : Cela dépend ! Parfois, ramener des têtes de femmes et d'enfants prouve qu'on a été capable de s'infiltrer jusqu'au cœur du territoire ennemi et donc qu'on a été plus habile que si on s'était contenté de tuer un guerrier.

C. J. : C'est vrai.

J.-L. L. Q : Il y a la tête, mais il y a aussi les parties de têtes et les autres parties du corps : le scalp, les dents, les mandibules, les oreilles, le sexe, les doigts, les mains, la peau... c'est cela que j'entendais par « trophées ». Il y a beaucoup de choses qui ont une valeur fertilisante, nutritive au sens très large, et qui sont à la fois des trophées (« voyez comme j'ai réussi mon coup et comme je mérite le respect ») et des choses qui, convenablement traitées, possèdent une valeur magico-rituelle. Cela dépasse largement le cadre de la stricte « chasse aux têtes ».

