

Débat final

Arthur Gicquaud : J. Helbling avait une question pour B. Lahire, par conséquent, c'est C. Darmangeat qui va répondre.

Jürg Helbling : C'est à propos du parochialisme, que tu as illustré avec les Warlpiri. Je pense que c'est un bon exemple qui montre qu'à un certain degré cette notion ne veut rien dire. Avec les Pintupi, dont ils se sentent le plus proche parce que ce sont aussi des « peuples du spinifex », ils ne se marient pas, en disant que leurs femmes sont très laides. Parallèlement, avec certaines tribus dites hostiles, il y a des intermariages. Quant aux *lungga*, ces êtres abominables, incestueux et cannibales, ils ne les connaissent même pas, car ils vivent trop loin d'eux. Un point important est que les Warlpiri, en tant que tels, n'existent pas. Il n'existe que différents groupes régionaux, qui comptent entre 200 et 500 individus et qui ne sont rassemblés que deux mois par an. Le reste de l'année, ils sont dispersés dans de petits campements dont la composition, quant à la parenté, est tout à fait hétérogène. Il n'y a pas de parochialisme. Étant donné que les affiliations totémiques d'une personne dépendent du lieu où elle a été conçue et que les groupes sont très mobiles, ces affiliations sont très diverses, même au sein d'une fratrie. Alors, je le répète, la notion de parochialisme, dans ce cas, n'a pas de sens.

Christophe Darmangeat : Je ne connais pas spécialement les Warlpiri, et sans doute beaucoup moins que toi. J'ai simplement lu le livre de M. J. Meggitt, dans lequel il fait état d'un sentiment d'appartenance collective, qui se double à des degrés divers de la dévalorisation d'autres peuples. Après, cela ne veut-il rien dire ou cela veut-il tout dire ? Je dirais... « Ni l'un ni l'autre, ou entre les deux ! » Avec cela, sait-on tout ? Sait-on avec qui ils se marient, sait-on avec qui ils se battent et pour quelles raisons ? Évidemment, non. Pour autant, est-ce que cela ne veut rien dire ? Je pense que tout de même que si. C'est une illustration, qu'on pourrait retrouver dans à peu près tous les groupes humains, de cette propension de notre espèce justement à ressentir des solidarités avec des gens qu'elle estime proches, identiques, etc., et des sentiments plus méfiants vis-à-vis de gens qui, pour certains, seront tenus comme hostiles et ennemis. Bien sûr, à lui seul, ce fait ne provoque ni la guerre, ni la vendetta, ni bien

d'autres choses. Mais il constitue tout de même la matière première avec laquelle on va pouvoir fabriquer des conflits de groupe. Ce n'est pas le seul ingrédient, mais c'est néanmoins un ingrédient de départ et qu'on observe partout. Il y a un aspect que j'ai oublié de mentionner tout à l'heure, mais que B. Lahire souligne à juste titre dans son livre, à savoir que les groupes ne sont évidemment pas donnés une fois pour toutes. Toute l'évolution des sociétés humaines a consisté à élargir les groupes de référence, à créer des communautés de plus en plus larges. C'est à tel point qu'à l'époque moderne (au sens très large du terme), différents courants humanistes en sont venus à dire qu'en fin de compte les êtres humains sont tous semblables, qu'ils devraient tous posséder les mêmes droits, qu'il ne devrait plus exister d'hostilités entre sous-groupes au sein de l'humanité, etc. Quelles que soient les variantes de cette idée, elle ne tombe évidemment pas du ciel ; elle s'est construite petit à petit avec le progrès économique, avec la mondialisation des relations. Mais pour en revenir à la question de départ, observer ce type de réactions de « nous » et « eux », y compris chez des chasseurs-cueilleurs, constater qu'on la retrouve partout, ou à peu près, n'est tout de même pas anodin.

Nicolas Teyssandier : Personnellement, ce qui m'a frappé, c'est que tout le monde a dit que les comportements violents étaient des quasi-universaux, observés depuis certaines formes de primates, jusqu'à Rome et jusqu'à aujourd'hui. Le rapport entre ethnologie et archéologie souligne à quel point nous autres, archéologues, peinons à mettre le doigt sur des signaux tangibles. J.-M. Pétillon l'a beaucoup souligné en prenant l'exemple des chasseurs-cueilleurs, avec une focale sur le Paléolithique supérieur. Il l'a bien montré : c'est vrai à la fois dans les équipements, dans les représentations et même dans le funéraire – le funéraire est souvent transparent, parce que l'on n'a pas grand-chose à se mettre sous la dent, à peine quelques sépultures. En fait, le plus souvent, pour des techno-complexes entiers, qui s'étalent sur des dizaines de millénaires, nous n'avons rien hormis quelques vestiges humains épars dans les habitats. Dès lors, comment fait-on ? L'exemple de Jebel Sahaba donné par I. Crevecoeur est peut-être le seul à nous fournir une évolution, ou une proposition d'évolution, de pratiques

violentes à travers le temps, avec peut-être des cultures qui, sur quelques millénaires, ont entretenu des rapports différents à la violence et à la pacification. Là, c'est un exemple tangible, qui est en tout cas appuyé sur des données. N'y a-t-il pas aussi le fait que nous, en archéologie, sans doute plus qu'en anthropologie sociale, nous avons ce régime de preuve, cette quantification permanente qui introduit une sorte de coupure entre les communications ? On le voyait bien pour l'archéologie, l'exemple-type est celui de la présentation d'I. Crevecoeur : tout est quantifié, tout est précisé, etc. Face à l'ethnologie, les archéologues auront tendance à se dire : « Il nous raconte une belle histoire, mais comment puis-je la généraliser ? » La question, par conséquent, et qui était un peu le but du colloque étant donné la composition disciplinaire des organisateurs et des intervenants, est de savoir comment réaliser le mariage entre nos deux approches. J'ai le sentiment qu'il est difficile. S. Lemoine le disait tout à l'heure à la pause, nous n'avons pas toujours des exemples. Quand on parle de chasse, nous n'avons pas toujours toutes les traces qui permettent de dire que des restes donnés proviennent d'un animal chassé. Et pourtant, aujourd'hui, on va considérer que tout morceau de renne, de cheval ou de bison trouvé au Paléolithique supérieur est le résultat d'une chasse, même si on n'a pas toujours les preuves qui nous permettraient de l'attester dans ce cas précis. Concernant la violence, on n'arrive quasiment à rien dire à partir des objets, hormis J.-M. Pétillon qui déniche quelques indices que j'ai trouvés probants – il apporte en tout cas des arguments sur certains outils osseux du Paléolithique –, mais ils restent tout de même peu nombreux et cantonnés à certaines périodes. Concernant le lithique, personne n'a aujourd'hui émis d'idées à propos de pointes particulières, ou d'objets en général, qui pourraient relever davantage de la violence que de la chasse. On a une abondance d'armatures qu'on interprète toutes comme destinées à la chasse, alors qu'à Jebel Sahaba, on a trouvé des microlithes, éléments de barbelés, qui ont servi au combat (ou aussi au combat). Par rapport à ce que disait J.-M. Pétillon où on s'attendrait à ce que, sur le plan technique, ces outils aient fait l'objet d'un investissement particulier, Jebel Sahaba montre que ce n'est pas nécessairement le cas. On peut se battre avec des microlithes quelconques. C'est peut-être dans cette direction qu'il faudrait parvenir à orienter la discussion.

François Bon : D'abord un très grand merci pour les deux jours que vous nous avez offerts, qui étaient formidables ! Je me suis vraiment régalé, et je pense que nous sommes nombreux à apprécier le privilège de vous avoir écoutés pendant ces deux jours. Après, je prends moi aussi ma casquette de paléolithicien : on vous écoute et on se dit que c'est un peu terrible, parce qu'en caricaturant ce qui a été dit on a globalement l'impression que le conflit fait société, que c'est en marquant l'altérité des autres que l'on construit ses propres règles sociales en interne, avec éventuellement la question du rapport hommes-femmes qui intervient aussi dans l'équation. En poussant la logique jusqu'au bout (et tout en caricaturant fortement), si on ne met pas en évidence des conflits dans le passé,

sera-t-on capable de dire que les humains ont alors fait société ? Et c'est vrai qu'on n'a pas beaucoup de registres de preuves. Je réagis à la fois aux idées de B. Lahire et à la communication de S. Lemoine. Ce que l'on peut dire à propos des humains du Paléolithique, c'est qu'il existait au moins un autre : ce sont les animaux. Ils étaient en permanence impliqués dans la chasse, et on peut imaginer que derrière le fait de tuer l'animal, il y avait tout un monde de « nous » et « les autres ». « Nous », ce sont les chasseurs, et « les autres », ce sont les animaux que l'on chasse, avec éventuellement toute la dimension idéologique, symbolique, le respect, les rituels qui entourent tout cela. Là où je voudrais en venir, c'est que je sors de là un peu troublé, sans être persuadé que nous devons impérativement trouver des sociétés belliqueuses dans le Paléolithique. Ce n'est pas certain. Ils ont très bien pu faire société – et même selon certaines des modalités que vous avez indiquées, notamment cette question de « nous » et « les autres » – en nouant d'autres types de relations, par exemple le rapport aux animaux.

Sandrine Costamagno : Je voudrais rebondir sur ce que tu disais, justement par rapport à votre communication sur les primates, sur ce gradient entre les chimpanzés et les bonobos. Je ne connais rien à l'éthologie, mais ce sont des animaux qui forment des sociétés. On constate des comportements de violence qui sont différents, alors qu'il s'agit de populations de primates qui sont sociables. Donc cela interroge le lien que dessinait C. Darmangeat entre sociabilité et conflit. Je n'ai pas pu assister à la communication de J.-M. Pétillon ce matin, et je n'ai donc pas pris connaissance des exemples qu'il a cités, mais il me semble qu'il y a vraiment très peu d'indices. Et ce que ces rares indices me semblent davantage montrer, ce sont plutôt des relations : on voit des transferts de matières premières sur de grandes distances.

F. B. : Que la dialectique du conflit puisse être nécessaire à la construction d'une société, c'est philosophiquement intéressant à penser, mais le conflit n'intervient pas nécessairement entre humains.

Pierre Lemonnier : Ta remarque est cruciale : « Nous, on n'a que des bouts d'os, que des restes, c'est perdu, on n'a pas tout, et les anthropologues nous inondent de détails effarants que nous ne pourrions jamais retrouver. » Mais l'intérêt, c'est de rassembler les gens de disciplines différentes. Nous avons fait cela pendant douze ans au séminaire parisien sur la culture matérielle, où venaient parler des anthropologues, des archéologues qui passaient leur temps à dire : « Mais que voulez-vous que nous fassions de ce que vous venez de nous raconter ? » Alors, il y a quand même des ébauches de réponses. La première, je la répète année après année, même si ce n'est pas agréable à entendre, est qu'il n'existe pas de version simplifiée de la réalité sociale à l'usage des seuls archéologues. C'est fort dommage, mais c'est ainsi, et c'est le premier point. La deuxième est une question que nous avons déjà posée à propos d'un autre exemple : vaut-il mieux ne rien savoir qu'avancer une hypothèse erronée ? Pour commencer, on peut déjà repérer les mauvaises hypothèses. Par exemple, si vous dites : « Selon A. Testart, lorsqu'il y a tête cou-

pée, il y a prestige du jeune guerrier », autant aller se promener. Partout sur Terre, quand il y a des guerriers, il y a prestige de jeunes guerriers; mais sur la côte sud de la Nouvelle-Guinée, ce n'est pas cela qui est à comprendre... c'est qu'avec les têtes coupées, C. Darmangeat l'a dit, on fait de la croissance, on récupère des noms, on fait des identités personnelles. Là, mieux vaut ne pas savoir; mieux vaut oublier le prestige des guerriers que foncer droit dedans. Autre point, la montée en généralité. J'ai en effet trouvé peu d'éléments tangibles, hormis signaler qu'une flèche en bois entre deux côtes laissera peut-être une trace, et qu'il ne faut pas oublier qu'elle peut provoquer une infection – en tout cas, c'est ce que les gens disent: quand on prépare les flèches de cette façon, ce n'est pas forcément pour faire saigner, parce que, de ce point de vue, il y a plusieurs modèles de flèches, c'est pour infecter la plaie. S'agit-il d'un élément bon à regarder ou non? Je ne sais pas! La montée en généralité, dans le cas de ce que j'ai raconté, ne se fait pas dans la guerre. Elle s'effectue d'abord dans le fait qu'il existe des agents invisibles que, par définition, vous ne verrez jamais. Mais ils étaient là! Au sujet du cannibalisme, il y a un cas – je n'en parle pas parce que c'est le mien, mais il se trouve que je suis tombé dessus – qui permet de voir qu'on ne peut pas comprendre ce qu'est une action cannibale si on ne comprend pas qu'on mange ses morts, que les morts nous mangent et qu'on mange les ennemis vivants ou pas vivants, et que tout cela forme dans une région très étroite un système à penser. Cela signifie qu'il ne faut pas se dire qu'à titre général « ils étaient cannibales »; il faut garder en tête que les voisins, quelques kilomètres plus loin, faisaient peut-être autre chose. La seule montée en généralité ici (parce que je connais un petit peu C. Darmangeat), on la voit dans le petit exemple ethnographique dont j'ai traité. Je vous ai présenté les pratiques qui interviennent avant la guerre: comment on fabrique des guerriers, et des choses de ce genre. Après la guerre, on fait la paix. C'est tout de même important: on coopère – la coopération, ce mot merveilleux qui a été prononcé tout à l'heure. Après la guerre, il y a une micro-apparition de richesse. Autour de ces affaires de guerre et de compensation pour les tués se mettent en place rien moins que les mécanismes qui aboutissent à la mise en place des inégalités de fait ou de statut. Ce n'est pas un résultat ethnographique anodin! Et il n'est pas local à la Nouvelle-Guinée. Alors, on propose un modèle – des modèles, au pluriel, c'est toujours bien mieux! –, mais il faut garder à l'esprit que la réalité n'est jamais aussi simple que ce que qu'on en perçoit. C'est le point sur lequel on peut avoir des échanges avec les archéologues. Il faut se méfier des ethnologues qui font « le Bongo Bongo ». Ai-je parlé des Bongo Bongo hier? « Ah, mais chez les Bongo Bongo, ce n'est pas l'oncle maternel, c'est son fils, et puis la feuille n'est pas rouge, elle est jaune, etc. » Ceux-là, il faut les exclure. Mais quand les ethnologues vous signalent qu'on ne peut pas penser le cannibalisme en se disant simplement: « Soit c'est bon, soit je vais prendre de la force », que les choses sont plus compliquées, il est positif en soi de savoir que les choses peuvent être plus compliquées. Il n'existe

pas de résultats tout faits, sauf au travers de modèles de moyenne dimension tels que ceux qu'essayait de faire A. Testart. Mais nous ne sommes pas simplement du poil à gratter pour dire: « Non, non, ce n'est pas cela! » Notre utilité, quand vous proposez une hypothèse, est de vous signaler que l'ethnographie montre que c'est plus compliqué ou qu'il existe d'autres options.

I. C.: Je suis tout à fait d'accord, et je pense qu'en fait nous autres archéologues souffrons du biais inverse: nous passons notre temps à nous dire qu'il s'agit peut-être d'autre chose que ce à quoi nous pensons et, souvent, justement, nous nous interdisons presque d'aller plus loin dans l'interprétation des données archéologiques. J'ai le sentiment que c'est une école française qui est marquée par cette retenue vis-à-vis du champ des possibles que l'ethnoarchéologie nous offre.

C. D.: Ce qui montre qu'on arrive tout de même parfois à sortir de cela par le haut, c'est le livre dont on a parlé à plusieurs reprises, de B. Boulestin et de D. Henry-Gambier sur la grotte du Placard. Il s'agit d'une étude de cas où, à partir d'un certain nombre d'indices archéologiques, on parvient véritablement à établir un certain nombre d'inférences. Évidemment, c'est de la police scientifique: on fait des hypothèses, des déductions, etc., mais on n'aura jamais la solution! Mais tout de même, on arrive à produire des hypothèses, à en éliminer d'autres (ou en tout cas, à les rendre moins probables), précisément grâce au comparatisme ethnographique. J.-M. Pétillon l'a répété au début de sa communication, 99 % des faits sociaux, qu'il s'agisse de la domination masculine, des religions et de bien d'autres choses, resteront invisibles en archéologie, a fortiori lorsque cette archéologie porte sur des sociétés d'un passé lointain. J.-L. Le Quellec en parlait encore hier: comment voulez-vous, avec la seule archéologie, interpréter l'art des cavernes? C'est impossible! Cependant, on peut croiser les faisceaux d'indices et essayer de faire émerger des interprétations auxquelles on n'avait pas pensé et tenter de soupeser leur vraisemblance. Nous devons le faire avec prudence, mais nous devons le faire. Aidons-nous les uns les autres!

P. L.: J.-C. Gardin disait qu'il n'y a pas d'archéologie qui puisse construire une interprétation sans rapport à l'ethnologie et à l'histoire. C'est ainsi. Et il parlait de « logique du plausible ». Et quand je vois des collègues qui font un boulot merveilleux, je ne sais où, sur les chasseurs-cueilleurs, qui commencent à me raconter des choses sur les rapports hommes-femmes, il faut simplement à un moment porter une note de bas de page pour dire: « Et maintenant, nous allons parler d'autre chose. Nous allons abandonner nos méthodes solides et robustes, et nous allons imaginer des scénarios » – le pluriel est fondamental.

C. D.: J'ai une question pour S. Lemoine. Nous sommes plusieurs à avoir vu passer le titre d'un article paru il y a quelques jours cette semaine, selon lequel les bonobos ne seraient pas du tout aussi gentils que ce qu'on nous en avait dit jusque-là, qu'en réalité ils sont aussi méchants que les autres et que ce sont juste des hypocrites. En as-tu entendu parler?

S. L. : Cette question va me permettre d'aborder deux ou trois autres points. Cet article, récemment publié, montre que si on utilise la même méthodologie et qu'on compare des populations équivalentes, les taux d'agression des mâles bonobos sont en fait plus élevés que ceux des chimpanzés... à ceci près que l'article traite de l'agressivité intragroupe, et pas du tout de ce qui se passe entre les groupes. Les bonobos sont une espèce aussi sociale que les chimpanzés, même si les niveaux de coopération sont différents. C'est-à-dire que la coopération, qui est nécessaire chez les chimpanzés à des fins de défense territoriale, ne l'est pas chez les bonobos. Chez eux, cette capacité à coopérer avec des individus qui ne sont pas nécessairement liés génétiquement va dès lors s'exprimer de manière différente : dans des coalitions, notamment de femelles. Donc, le fait que les auteurs aient trouvé que les mâles sont particulièrement agressifs est intéressant, parce que justement cela explique aussi la codominance des femelles, qui permet de contenir l'agressivité des mâles. Ce rôle des femelles pourrait expliquer les relations pacifiques qu'on observe entre les groupes. Je soulignais dans ma communication ce qu'E. P. Willems et C. van Schaik ont montré par des modèles théoriques, à savoir que lorsque le sexe dominant est philopatrique et que la défense du territoire compte pour le succès reproducteur, on peut mener des actions collectives et la territorialité sera payante. Chez les bonobos, comme chez les chimpanzés, les femelles se dispersent et les mâles sont philopatriques. Toutefois, le fait que les mâles ne soient pas dominants sur les femelles, que les femelles soient codominantes implique peut-être un autre type de relations entre groupes. Les femelles viennent des communautés voisines, ce qui produit un degré de familiarité qui permet des relations apaisées. Il faut ajouter à cela qu'il y a beaucoup plus de nourriture chez les bonobos, et donc moins de compétition. J'ajoute quelques réflexions qui me sont venues par rapport à cela. Christophe [Darmangeat], tu as montré une citation du livre de B. Lahire à propos des chimpanzés et de l'attractivité des femelles. Chez eux, les mâles se battent pour attirer des femelles, en fait, il y a une diapositive que je n'ai pas montrée dans ma communication, mais c'est un sujet sur lequel j'ai un peu travaillé et où j'ai analysé les données. En l'état actuel des choses, nous n'avons pas de preuve que les conflits chez les chimpanzés attirent nécessairement des femelles. Pour commencer, les femelles peuvent être victimes des tueries. Ensuite, certes, il y a des cas de kidnapping, où l'on fait des prisonniers, mais ce n'est que temporaire : cela dure quelques heures, une journée ou deux. Ce sont souvent des femelles primipares, donc qui n'ont pas eu de petits. Mais on n'a aucune preuve qu'elles soient ainsi poussées à rester dans le groupe qui les a kidnappées. On ne sait pas ce qui se passe lorsque c'est le cas car, par définition, on ne peut pas les suivre. On sait qu'elles visitent des communautés, qu'elles reviennent parfois dans leur propre communauté, qu'elles y passent un mois et qu'elles repartent. On sait qu'elles peuvent parcourir jusqu'à 40 km de distance, mais on ne connaît pas leurs critères pour intégrer une nouvelle communauté. Peut-

être est-ce le territoire qui est important : s'il y a moins de femelles à un endroit donné, il y a peu de compétition à l'intérieur du groupe et donc la possibilité d'y faire sa place. Peut-être est-ce lié aux relations affectives qu'elles commencent à construire avec des mâles. On ne sait pas. Donc il semblerait que l'extrême territorialité des chimpanzés soit intimement liée à leur volonté d'augmenter la taille de ce territoire, avec toutes les conséquences que j'ai citées.

Sinon, quelques réflexions générales par rapport à ce colloque, très intéressant. Je trouve l'interdisciplinarité très positive : elle permet de discuter d'un sujet spécifique sous différents angles. Le titre de l'événement étant « le corps de mon ennemi », je m'étais dit que nous allions beaucoup parler d'altérité, de rapport à l'autre. Si l'on se met à la place d'un chimpanzé, il faut comprendre qu'ils vivent dans un état de guerre permanente, même s'il s'agit d'une guerre à basse intensité. Leur vie, disons, la moitié de leur temps, est passée à être conscients des risques qui pèsent sur eux, exactement à l'image de ce que P. Lemonnier décrit en Papouasie. Où va-t-on casser les noix ? Où va-t-on passer la nuit ? Où va-t-on se déplacer, et avec qui ? Etc. C'est une dimension essentielle. Je suis en train d'écrire un papier où je parle de *landscape of xenophia*, c'est une application du *landscape of fear*, qui est un principe d'écologie. C'est vraiment quelque chose qui est sans cesse présent à leur esprit. Nous avons peut-être un peu de mal à nous mettre à la place de ce genre d'entité, du fait que nous vivons dans des sociétés pacifiques. Si tel n'était pas le cas, cela ferait sans doute plus de sens pour nous. En ce qui concerne l'altérité, il semblerait que les chimpanzés considèrent véritablement les membres de leur propre groupe différemment de ceux des groupes extérieurs. Mais ils chassent aussi certains singes, ils voient des antilopes, des oiseaux, etc. Donc il y a aussi tout un monde autour d'eux, sur lequel ils s'interrogent et avec lequel ils interagissent de manière différenciée. Ils n'interagissent pas de la même façon avec un singe qu'ils chassent qu'avec un voisin qu'ils veulent tuer. On a aussi quelques exemples d'ostracisation (ou de ce que nous interprétons comme tel). Un mâle trop violent se fait expulser du groupe et, à partir de là, le comportement observé vis-à-vis de lui est exactement le même que celui qui interviendrait entre groupes. Il peut donc y avoir des changements assez rapides. Mais je pense qu'il est intéressant de creuser ce rapport à l'altérité. Différentes entités vont amener un rapport différent à l'autre.

Jean-Loïc Le Quellec : Prenons les trois objets qu'on a vus, avec les barbelés inversés : en l'absence de la connaissance d'exemples australiens, je me demande s'il serait venu à l'idée d'un seul préhistorien qu'il pouvait éventuellement s'agir d'armes utilisées pour rendre la justice. Ce n'est pas du tout certain. Donc, je pense que là est le bénéfice de ce genre d'échange : élargir considérablement le champ des hypothèses... même si cela ne facilite pas du tout le travail ! Quant aux choses invisibles, elles le sont pour les archéologues, elles le sont même pour les ethnologues ! Alors c'est vraiment un domaine extrêmement compliqué. Le problème, c'est que rien

n'est plus présent et plus agissant que l'invisible dans la plupart des sociétés – y compris dans la nôtre. Et à propos la question du cannibalisme, qui nous agite beaucoup, qu'en est-il en France, dans notre propre société ? Si l'on consulte le codex, c'est-à-dire le recueil des médicaments autorisés à la vente, en plein *xix^e* siècle et jusqu'au début du *xx^e* siècle, on y trouve un médicament qui est une espèce de panacée, qu'on l'utilise pour se régénérer, pour ne pas vieillir, et qui s'appelle « l'axonge ». Il y en a plusieurs types, parmi lesquels l'axonge humaine, qui était récupérée par les bourreaux sur le cadavre des condamnés. Cette graisse était ainsi vendue chez votre pharmacien habituel comme panacée. Il en existait une deuxième du même genre : le médicament appelé « mumia », qui était de la momie réduite en poudre. Il a eu tellement de succès qu'il n'y avait pas assez de momies et qu'on a fabriqué de la « fausse momie » pour la vendre comme de la vraie. Le principe était finalement le même que celui qu'on a relevé dans bien des endroits du monde, où on acquiert le corps de quelqu'un qui appartient à un autre groupe pour se régénérer soi-même. Cela, c'est jusqu'au *xix^e* siècle en France. Cela dit, quels en seraient les restes archéologiques ?

Louise Poquet : C'est vraiment un détail, une question pour P. Lemonnier. Je me demandais dans quelle mesure vous faisiez exprès d'utiliser la première personne du singulier, en disant « je », quand vous faites parler des gens chez qui vous avez travaillé ?

P. L. : C'est une atrocité d'anthropologue, tout comme on parle « du » Baruya alors qu'il y a bien des Baruyas différents ! Disons que c'est une façon d'intégrer un peu : « Si mon voisin me dit que j'ai mal construit ma barrière et qu'il me traite de moins que rien, je vais lui sauter à la gorge ou je vais aller me pendre. » Je dis « je », parce qu'après quarante ans de familiarité avec les gens, on a un peu l'impression de parler à leur place. Dans certains cas, d'ailleurs, ils nous autorisent à le faire. On dit beaucoup de choses sur les anthropologues ; un collègue qui travaille en Nouvelle-Guinée, qui s'appelle S. Breton, a fait un film assez bien reçu, dans lequel il expliquait que les anthropologues passent leur vie à se faire rouler dans la farine. Oui, on se fait rouler dans la farine, mais pas toujours... en particulier si on est sympathique et respectueux. Au passage, pour aller dans le sens de B. Lahire, les Baruya ont la peau beaucoup plus claire que leurs voisins, parce qu'ils sont beaucoup plus près du soleil. Effectivement, c'est marqué naturellement et, en même temps, c'est une construction de l'esprit pour dire qu'ils sont différents. Comme je le racontais à propos de la guerre de 1983 et des *kwaimatnié* qu'on nous a confiés, il y a une certaine confiance réciproque. Mais je ne prends pas du tout pour un Baruya ! Je dis « je » pour que ce soit plus vivant, mais il n'y a aucune intention derrière.

Pour évoquer un intérêt de ce colloque, quand j'ai entendu S. Lemoine parler de coopération et de coordination, cela me donne à penser. Parce que des différences « zéro-un », « présence-absence », à quatre jours de marche... Alors, certes, on est séparés par de vrais cannibales, donc quand vous n'êtes pas cannibales, vous n'avez pas du tout envie

de traverser le territoire du voisin qui l'est : voilà qui peut compter ! Mais tout de même : à une distance très faible, les Baruya coopèrent du matin au soir. Ils se réveillent, ils vont ensemble, à deux ou trois, faire quelque chose dans la forêt. Une maison doit être construite entre le lever et le coucher du soleil, et donc par un travail collectif. À quatre jours de marche de là, les gens ne font jamais rien avec un autre. Un type construit sa maison en un mois et une fois par jour, il osera dire : « Pourrais-tu me passer le brin de rotin qui est par terre ? » Les contrastes intra-Anga ne sont pas là pour déprimer les archéologues – parce qu'une chose est « zéro » d'un côté de la rivière et « un » de l'autre, ce qui est profondément désespérant. Mais penser que, lorsqu'il y a coopération, il y a aussi entraînement pour faire d'autres tâches, y compris pour la guerre, cela me stimule. J'ai appris beaucoup de choses. Et j'ai eu les larmes aux yeux en voyant les chimpanzés s'occuper du chimpanzé blessé.

Marion Corbé : Concernant l'intérêt de ce genre de colloque – j'avais assisté au précédent, il y a quelques années¹ – je trouve qu'il y a quelque chose qui est apporté, en tout cas qui a beaucoup alimenté mes réflexions : le fait que d'autres disciplines parlent de notre objet, qui est un peu chassé gardée. Ce sont « nos » préhistoriques, dont nous sommes les seuls à pouvoir parler, ou dont nous pensons être les seuls à pouvoir parler. Je pense en particulier à l'ouvrage de C. Darmangeat sur les inégalités hommes-femmes et à ses méthodes très rigoureuses. P. Lemonnier, vous avez dit que les ethnographes apportent de jolies histoires, mais, en fait, les livres écrits par les différents intervenants ici présents sont loin de présenter de « jolies histoires » ; ils mettent à notre disposition des démonstrations très rigoureuses. C'est le cas, par exemple, sur le fait qu'on n'a jamais attesté la moindre société matriarcale et que la répartition des observations soit telle qu'on ne peut guère imaginer que des sociétés du passé aient été dépourvues de domination masculine sans avoir laissé aucune trace dans les sociétés présentes. Cette conclusion découle de méthodes qui ne sont pas celles de l'archéologie, mais elle nous permet de parler de notre objet, parce qu'ensuite, quand nous considérons la culture matérielle de ces sociétés et que nous tentons de les penser, nous sommes obligés de prendre cette donnée en compte et de regarder nos objets d'un œil différent, même si ceux-ci ne nous en parlent pas. Et là, je parle simplement des rapports hommes-femmes, mais en ce qui concerne les conflits et ce qui s'y rattache, je pense que c'est du même ordre. Cela va nous faire réfléchir. Donc moi, je me suis encore régalée pendant deux jours.

J. H. : J'ai une question pour S. Lemoine. Quel est l'apport de l'éthologie à l'archéologie et à l'ethnologie ? Le chemin est long, depuis les singes jusqu'à la guerre en Ukraine ! Je pense avoir entendu deux réponses à cette question. La première est l'idée que certains singes sont plus violents, et d'autres plus paisibles, mais il en va de même chez les hommes, et je ne crois pas que ce soit une idée très originale, ni très intéressante. On peut la trancher avec le rasoir d'Occam, et se dire qu'il n'y a rien de particulier à en tirer. La deuxième réponse part des

chimpanzés. On a l'impression que c'est une société qui se comporte comme les sociétés humaines belliqueuses. Je n'ai pas bien compris ; parfois, tu as généralisé les chimpanzés aux primates, en y incluant les humains, et je me demande si tu adhères à la théorie selon laquelle il existe une propension biologiquement déterminée des hommes à se comporter de manière plutôt violente que paisible. Mais, dans ce cas, je me demande pourquoi les chasseurs-cueilleurs mobiles, dans la plupart des cas (je choisis une formulation modérée !) ne font pas la guerre et ne se trouvent pas dans un état de guerre hobbesien.

S. L. : Peut-être faut-il prendre les choses un peu différemment. Même si on a trouvé des sociétés humaines où il n'y a pas de guerres, cela ne signifie pas qu'il y a absence d'esprit de clocher. On n'est pas obligé d'observer des guerres pour voir ce que j'ai démontré. Cette dualité entre la coopération et la violence, ou du moins la mise à l'écart de l'autre, le regard différent qu'on portera sur lui, peut s'exprimer par des voies autres que conflictuelles. Il s'agit à mes yeux d'un universel humain. Chez tous les hommes, on va créer des groupes et on va préférer son propre groupe, sans pour autant entrer nécessairement en conflit avec les autres. À présent, les chimpanzés se comportent-ils comme des sociétés guerrières ? Ce que j'ai tenté de montrer, c'est qu'il y a une espèce de dualité. J'aime bien utiliser l'image de Janus : la coopération et la violence constituent deux faces de la même pièce. La coopération extrême constatée chez les chimpanzés ne serait peut-être pas possible sans les conflits. Chez les bonobos, où il n'y a pas de conflits entre les groupes, ces formes de coopération sont beaucoup plus restreintes. Les bonobos chassent, mais pas de manière collective. Ils pratiquent uniquement des chasses individuelles opportunistes et qui ne sont pas du tout organisées, à la différence de celles des chimpanzés. Chez les chimpanzés, il y a probablement une nécessité plus importante de coopérer dans certains contextes. Nous autres humains sommes complexes et, de la même manière, nous possédons ces deux facettes : nous pouvons être violents comme nous pouvons être extrêmement prosociaux. Je crois que personne n'en a parlé ici, c'est une théorie qui n'est peut-être pas très connue en France, mais avec laquelle je suis assez d'accord : depuis une centaine de milliers d'années, nous nous sommes auto-domestiqués : nous avons réduit notre agression réactive – à ne pas confondre avec l'agression proactive qui, elle, est conscientisée et préméditée (c'est un peu la différence entre le meurtre sans préméditation et l'assassinat). Quand on domestique un animal, on réduit son agression, ce dont découle tout un syndrome : dans une expérience très connue menée en Russie, on a domestiqué des lignées de renards et on a obtenu des renards qui ressemblent à des chiens, avec les oreilles qui pendent, la pigmentation devenue blanche, une réduction de la taille du cerveau, ce genre de choses... C'est R. Wrangham qui a proposé l'idée que l'humain est auto-domestiqué au cours d'un processus qui s'est produit lors des cent derniers milliers d'années. Cela veut dire que le niveau d'agressivité qui est aujourd'hui le nôtre est inférieur à ce qu'il était il y a 300 000 ans. Cela nous a également permis d'être une

espèce extrêmement prosociale. La prosocialité qu'on observe chez l'humain est liée à ce syndrome de domestication et là on peut dresser un parallèle, qui relève de la convergence évolutive, avec les bonobos, qui sont eux aussi auto-domestiqués. Leurs cerveaux sont plus petits que ceux des chimpanzés, ils conservent à l'âge adulte des traits juvéniles, ils jouent encore jusqu'à l'âge adulte, et ainsi de suite. Ils possèdent tous les syndromes de l'animal domestiqué. L'idée, en ce qui concerne les bonobos, c'est qu'il existe une pression de sélection, notamment de la part des femelles, afin de réduire les taux d'agression. C'est cela qui a permis d'aboutir à cette espèce qui, en termes de sociabilité, est beaucoup plus tolérante. Il s'agit d'une convergence évolutive : les bonobos se sont séparés des chimpanzés après la séparation avec l'homme, et nous savons que ce processus est récent. Là où je veux en venir, c'est que notre socialité s'exprime dans notre façon d'interagir, de pouvoir rester dans le métro avec des gens qu'on ne connaît pas – même si on ne les regarde pas dans les yeux : un vieux truc de primates, justement, pour éviter les conflits. Une maxime célèbre dit que si on met cent humains dans un avion, il n'y a aucun problème, tandis que si on met cent chimpanzés dans un avion, ils vont s'entre-tuer. Toutefois, cela signifie également que nous avons certainement gardé des bases violentes, qui sont peut-être héritées d'un passé beaucoup plus ancien que notre extrême socialité qui, elle, a été exacerbée par ce processus d'autodestication beaucoup plus récent. Je pense que finalement, nous sommes très manichéens dans notre façon d'approcher ces questions. C'est J.-J. Rousseau : soit l'homme est fondamentalement bon, soit il est fondamentalement mauvais. Je pense qu'il faut être beaucoup plus nuancé : nous sommes capables des deux. J'habite à Cambridge et, parfois, je vais assister aux matches de football : il est vraiment étonnant de voir comment les gens se comportent dans un stade. En une minute, ils peuvent se mettre à haïr quelqu'un, simplement parce que ce quelqu'un a prétendu qu'il y avait une faute. De là, on entend des insultes à tout va. Dès lors que les gens sortent du stade, ils sont à nouveau amicaux avec tout le monde, et l'agressivité a totalement disparu. Donc nous sommes capables des deux, tout simplement. Et je pense que ce qui a été exposé dans ce colloque, ce sont toutes les conditions dans lesquelles s'expriment ces différentes formes de violence, voire ces différentes formes de socialité.

Sandrine Costamagno : Mais sur quelle base R. Wrangham peut-il affirmer qu'il y a 300 000 ans, nous étions plus violents qu'aujourd'hui ? D'un point de vue scientifique, quels sont ses éléments ? La réduction du cerveau ? Mais le volume de notre cerveau augmente ! Je ne comprends pas.

S. L. : Si on considère la taille relative du cerveau, elle a diminué au cours des cent dernières millénaires. C'est-à-dire que, au cours d'évolution, la taille du cerveau a augmenté, mais depuis 100 000 ans, la tendance s'est inversée. Le cerveau des *Homo sapiens* de Jebel Irhoud, qui datent de 300 000 ans, est plus gros que celui des *sapiens* actuels. Cela dit, R. Wrangham ne se base pas unique-

ment sur cet aspect. Il relève toute une série de traits comportementaux. Nous sommes néoténiques – c'est S. Jay Gould qui a souligné cela, il y a longtemps. Nous avons conservé des traits juvéniles, ce qui est typique d'un syndrome de domestication. Ce que R. Wrangham dit, c'est qu'une pression de sélection est nécessaire pour réduire l'agression. Là où tout le monde n'est pas d'accord, c'est que, selon lui, cette pression s'est effectuée par des sanctions, les individus agressifs étant bannis ou tués. Là, il n'y a pas vraiment de preuve, c'est vraiment de la spéculation. En revanche, d'un point de vue anatomique, je pense que cela a du sens.

S. C. : Ce qu'on a vu tout de même au cours de cette journée, qui m'a vraiment frappée et je suis étonnée qu'on en ait pas du tout parlé, c'est le caractère masculin du phénomène. C'est vraiment masculin. Cela ne se voit-il pas aussi avec des sociétés qui sont patriarcales, patrilinéaires et qui font que socialement, on devient de plus en plus violent? Les bonobos forment des sociétés matriarcales, et qui sont moins violentes.

F. B. : Je te rejoins totalement. Dans ces deux journées, nous avons pour ainsi dire parlé uniquement des hommes. Les femmes sont restées un peu en creux, avec en gros l'idée que la construction d'une société basée sur l'idéologie du conflit met en valeur un rôle masculin. C'est en tout cas c'est ce qui se dégageait de vos communications. Pourtant, la question est de savoir à quoi servent ces conflits et quelle est la place des femmes dans la construction de ces sociétés. Et là, cela ouvre une piste intéressante.

S. L. : Dans la vidéo que j'ai montrée avec les chimpanzés, je ne sais pas si vous l'avez vu, mais il y a des femelles avec leur petit. Elles sont présentes. C'est une question que l'on me pose souvent : « Ah, mais je croyais que chez les chimpanzés, les guerres (ou du moins, les batailles) étaient une affaire de mâles ! » En fait, les femelles sont tout aussi violentes. Elles sont capables de tuer et de commettre des infanticides. Donc, il n'y a pas de différence. La seule différence, c'est qu'elles prennent moins de risques. Elles sont moins en première ligne. Alors je pense que ce n'est pas forcément un problème de mâle ou de femelle. Chez les humains, c'est peut-être lié à la localité – patrilocalité ou matrilocalité –, il faudrait regarder cela. Mais, pour ma part, je prends souvent l'exemple des hyènes. Chez les hyènes, c'est inversé. Ce sont les femelles qui sont dominantes sur les mâles, elles sont plus grosses qu'eux, elles sont pleines de testostérone, elles ont des clitoris énormes à cause de cela. Et ce sont elles qui font la guerre ! Ce ne sont pas les mâles qui font la guerre, ce sont les femelles ! Elles ne se dispersent pas : ce sont les femelles qui restent dans le groupe. Donc c'est peut-être cela, en fait, qui est déterminant : pas forcément mâle ou femelle, mais plutôt quel sexe est dominant et lequel reste dans la communauté. Il y a davantage de sens à ce que le territoire soit défendu par le sexe qui reste dans sa communauté, plutôt que par le sexe qui se disperse.

C. D. : Nous continuons à agiter beaucoup de questions auxquelles nous n'avons pas forcément de réponse. Un

premier problème est que l'espèce humaine est unifiée du point de vue biologique – en tout cas, les variations n'y sont que mineures. Pour autant, on constate d'une société à l'autre des comportements extrêmement variés, avec des sociétés très pacifiques et d'autres beaucoup plus violentes. Et puis, encore une fois, violence et guerre, ce sont deux choses différentes. Vous pouvez avoir des sociétés où on commet énormément d'homicides, mais où la guerre est absente, parce que ces homicides n'interviennent pas entre groupes organisés, et réciproquement. Il y a plusieurs niveaux de discussion. Le premier, c'est : « Quelle est la matière première ? » Là, je rejoins S. Lemoine : on a tendance à penser de manière dichotomique. Sommes-nous coopératifs ou sommes-nous violents et agressifs ? Comme si les deux s'excluaient et que nous ne pouvions pas être les deux à la fois, ou ni l'un ni l'autre. Et puis, nous sommes des humains, nous sommes culturels. Et donc, à partir de la matière première laissée par l'évolution, les contextes sociaux vont jouer énormément. Alors, quels sont les facteurs qui favorisent plutôt des comportements – je ne sais même pas s'il faut parler de comportements, disons plutôt des institutions – qui vont faire la guerre, la chasse aux têtes et des choses de ce genre ? On peut le voir dans les deux sens. On peut dire que la société fait la guerre parce que les gens sont agressifs. Moi, je n'y crois pas trop. On peut dire inversement que, dans une société donnée, les individus, en particulier les mâles, sont agressifs parce que c'est une société guerrière et que depuis tout petit on élève les gens dans cet esprit, c'est ce que P. Lemonnier raconte chez les Baruya. Là, c'est très compliqué. Il y a des sociétés plutôt patrilinéaires, ou patrilocales, ou les deux, et qui ne sont pas spécialement belliqueuses, ni agressives. Il y a d'autres cas : on parlait des Tiwi, des chasseurs-cueilleurs qui étaient les champions d'Australie de la polygamie. Le record homologué est celui d'un homme qui avait eu vingt-neuf femmes au cours de sa vie. Chez des chasseurs-cueilleurs, cela commence à être un très gros chiffre ! Eux font la vendetta, mais ils ne font pas la guerre, parce que leur système de parenté empêche de véritables coalitions de se former. Inversement, les Iban de Bornéo, qui sont des cultivateurs et chez qui tout le monde parle d'une quasi-égalité des sexes, ne sont ni patrilocaux, ni patrilinéaires, et ce sont des chasseurs de têtes invétérés. Les Iroquois, dont nous avons plusieurs fois parlé, formaient une société matrilineaire et matrilocale. Il n'empêche que les hommes passaient une bonne partie de leur temps à combattre. Donc dans tout cela, les anthropologues font ce qu'ils peuvent pour essayer de trouver des régularités, mais ce n'est pas facile, parce qu'il y a énormément de facteurs qui interagissent. Je voudrais simplement finir sur un point de désaccord récurrent avec Jürg [Helbling]. Personnellement, je ne suis pas du tout convaincu que les chasseurs-cueilleurs mobiles soient moins... – je ne sais pas s'il faut dire « violents », « belliqueux », « guerriers », etc., selon le type de phénomène considéré – que les autres. Déjà pour l'Australie, je ne suis pas sûr que cela fonctionne bien. Et ailleurs, en Papouasie, j'ai relu l'article de P. Roscoe il y a peu, il existait un certain nombre

de sociétés de chasseurs-cueilleurs, soit purs, soit quasiment purs, qui étaient tout aussi violents que leurs voisins cultivateurs. Il n'y a aucune différence de ce point de vue là. Les Selknam et les autres tribus de Patagonie se battaient assez féroce­ment. Pour l'Alaska, on peut dire qu'il s'agit d'Inuits un peu particuliers puisqu'ils vivent dans des villages et qu'ils connaissent la richesse. Pour autant, ils mènent des guerres qui sont dépourvues de buts économiques, qui sont là aussi de pures guerres de vengeance mais où ils exterminent tout de même des villages entiers. Aux îles Andaman, il semblerait que les hostilités entre groupes étaient tout à fait ouvertes avant que les Occidentaux arrivent. Cette discussion est certes compliquée, mais je ne suis pas du tout convaincu que l'ethnographie démontre que la violence des chasseurs-cueilleurs mobiles soit rare ou exceptionnelle. C'est une divergence dont nous n'avons pas fini de discuter !

J. H. : J'ai tout de même cité C. Darmangeat qui a écrit qu'au moins dans l'ouest d'Australie, peuplée d'authentiques chasseurs-cueilleurs mobiles, on observe le *feud* mais pas la guerre, et de même chez les Tiwi. Je ne sais pas s'il a changé d'avis... Par ailleurs, je pourrais aussi répondre sur les autres exemples.

P. L. : J'ai raconté cela à propos de la culture matérielle. Après des années passées chez les Anga, j'ai réalisé un jour, alors même que j'ai passé ma vie à observer des différences d'une vallée à une autre, qu'ils ne font pas les mêmes barrières, pas les mêmes pièges, qu'ils n'ont pas les mêmes capes d'écorce... que jusqu'à l'arrivée de l'outil d'acier, tout le monde chez les Anga savait tout faire. Tout. J'ai raconté cela hier : l'homme qui allait dans la forêt, c'est celui-là même qui avait choisi et obtenu la lame, c'est celui qui avait construit son outil. Pour notre part, nous ne pouvons pas imaginer des sociétés dans lesquelles les gens accomplissent la totalité des chaînes opératoires, depuis la quête des matériaux jusqu'à la fabrication de l'outil et la fabrication d'autre chose à l'aide de cet outil. Cela, nous n'arrivons pas à le penser. Il en va de même avec ce que j'ai raconté hier : la petite fille que j'ai vue grandir, qui s'est mariée chez les Baruya, qui a eu la mauvaise idée de partir chez l'ennemi et que l'on tue avec un grand sourire en éclatant la tête de son enfant d'un coup de masse d'armes. Pour qu'une société admette, vive, rie, chante des chants de victoire différents selon qu'on a tué un homme ou une femme et s'en réjouisse, il faut des institutions colossales. Elles sont nécessaires pour faire entrer dans la tête des gens qui est l'ennemi – ce n'est pas un non-humain, au contraire, j'ai insisté sur ce point. On parle parfois d'ennemis qu'on étripé du fait qu'on les considère comme non humains ; par les temps qui courent, il y a des tas de gens qui prennent leurs voisins de frontières pour des gens qui sont moins humains qu'eux, là ce n'est pas le cas. Qu'est ce qui fait qu'on peut vivre quotidiennement dans un monde où on peut recevoir une flèche dans le ventre en allant vider sa vessie le matin – ce qui, j'imagine, est détestable ? Comment comprendre une société dans laquelle on admet ce degré phénoménal de violence, ce dont pour notre part, nous sommes protégés ? Il est très difficile de penser cela. Nous savons tous

ici que les bouteilles de Coca-Cola ne poussent pas sur les étagères des arrière-salles de supérettes. Mais pour nous, qui ne pouvons fabriquer aucun objet sans être partie prenante d'un système technique complexe, il est très difficile d'imaginer, quand on est archéologue, ce que signifie vivre dans une culture matérielle qui est entièrement partagée, où vous savez que vos voisins ont les mêmes interactions physiques quotidiennes que vous avec le monde matériel. C'est l'ethnologie qui met le doigt sur cette réalité. Et cela a un rapport avec le rituel, car quand vous essayez de transformer des petits initiés de la même façon que vous transformez des bouts de bois, c'est que le monde matériel est le premier qui permet de penser. Je vais citer F. Sigaut, pas pour terminer, mais juste pour penser à lui, F. Sigaut a écrit, presque sur son lit de mort : « Les techniques sont le prototype du système relationnel efficace. » Si ce n'est pas le bon marteau, si ce n'est pas le bon clou, si ce n'est pas la bonne planche, il ne se passe rien. Et c'est parce que la culture matérielle et les techniques nous fournissent le prototype d'un système physique, d'un système de relations qui fonctionne, que nous avons tendance à penser certaines de nos relations sociales sur le modèle des actions techniques.

F. B. : Ce qui m'a frappé en écoutant les exemples ethnographiques, c'est de se demander ce qu'est d'avoir la peur au ventre en permanence, en se disant qu'on va recevoir une flèche. À titre personnel, je reconnais que, philosophiquement, je ne crois pas que l'homme soit par essence violent. Je peux me tromper, mais, en tout cas, je n'en ai pas la démonstration, et vous ne l'avez pas apportée. Par conséquent, je me dis que vivre dans une société dans laquelle la violence est ainsi latente en permanence doit avoir des fonctions sociales essentielles. Et c'est exactement ce que tu disais à l'instant : je pense que la question du rapport hommes-femmes dans cette affaire est essentielle ; vous l'avez illustré, mais un peu en creux. Le problème est de comprendre comment on assoit une domination de certains sur d'autres – en l'occurrence, peut-être justement celle de ceux qui sont capables de donner la mort. Vivre en permanence dans un tel stress, cela représente coût social – et même, un coût biologique – très élevé : ce n'est pas rien qu'il y ait sans cesse des gens qui soient tués, qui plus est, de jeunes hommes et de jeunes femmes en âge de faire des enfants. Dans une logique darwinienne, ce n'est pas du tout un système efficace. Le coût social qu'implique un tel stress est considérable. J'imagine la vie à Jebel Sahaba : aller chercher des joncs sur les bords du Nil devait être une rude épreuve, quand on sait que l'on peut tomber dans une embuscade à tout moment. Donc, quelle fonction sociale cela remplissait-il ? Vous avez ouvert des pistes, c'est vrai, par exemple l'idée que la conflictualité représente le Janus de la coopération. En quoi la conflictualité peut-elle être un ferment de fonctionnements sociaux, qui fait qu'on est prêt à payer le prix de prendre une balle dans la tête à tout instant parce que cela sert des règles sociales qui sont fondamentales ? Cela, c'est très intéressant.

P. L. : Il ne faut pas que les femmes reprennent le pouvoir, parce que chez les gens chez qui je travaille, c'est le fon-

dement de tout. C'est explicite. Quand j'ai écrit ce livre de 500 pages, que vous n'allez pas ouvrir, M. Godelier m'a dit : « Petit, tu as oublié quelque chose. Un type m'a dit un jour : "Nous avons volé les pouvoirs aux femmes, et si elles les reprennent cela va aller vraiment mal." » Dans les sociétés Anga, cela suffit amplement pour passer son temps sur les frontières où je ne sais où, pour avoir la trouille au ventre, parce que sinon ce sont les femmes qui vont reprendre le pouvoir. Ce n'est pas « en creux ». P. Bonnemère, par exemple, est en train de travailler sur ce qui se passe dans le monde des femmes lorsqu'on initie les garçons. Il se passe beaucoup de choses : « Mon petit garçon va devenir un futur guerrier », des choses de ce genre. Mais là, la réponse est simple : on fait tout cela parce que si on ne forme pas une société de guerriers avec des initiations masculines, vraiment, cela va mal se passer pour nous autres, les hommes.

N. T. : I. Crevecoeur y a fait allusion tout à l'heure, mais cela revient à chaque fois qu'on en parle. Jebel Sahaba, c'est le Dernier Maximum glaciaire, et le territoire qui se restreint. C'est une sorte d'oasis au bord du Nil et peut-être beaucoup de gens qui veulent y vivre. À cette période du Paléolithique, la sédentarisation n'est plus très loin, et on s'accorde sur l'existence d'une augmentation démographique. De manière générale, quel rôle attribuez-vous à cette variable, au rapport entre la densité de population et la compétition sur le milieu pour acquérir la subsistance, et les phénomènes de violences collectives ?

I. C. : Je n'y ai pas particulièrement réfléchi, mais je veux ajouter quelque chose à ce que tu dis parce que, effectivement, cette idée de pression démographique est tentante. En tout cas, c'est ce qu'on voit dans la répartition des sites. L'article de R. Kuper et C. Köhler montre ces évolutions, ces pulsations incroyables, dans les sites archéologiques de la vallée du Nil. Pour répondre sur cette idée de temporalité, je me demande quel est l'effet de la densité, forte ou faible, de la population – il y a 100 000 ans, la densité était très inférieure à l'échelle du monde. Pour qu'il y ait conflit avec l'autre, il faut que l'autre existe, qu'il ne vive pas très loin. Or peut-être ces rencontres avec l'autre n'étaient-elles pas aussi faciles et aussi fréquentes. Cela, c'est quelque chose qu'on a du mal à percevoir.

N. T. : En tout cas, on voit bien qu'avec le temps, chez *sapiens*, il y a toujours eu plus d'échanges à longue distance, ce qui implique plus de contacts et la construction d'une coopération.

J.-M. P. : Pour poursuivre sur ce point tout en revenant sur ce que disaient F. Bon et S. Costamagno. Oui, effectivement, la peur au ventre, parce qu'on ne sait jamais si on ne va pas être victime d'une flèche ou d'une sagaie. La réponse à cela, ce sont aussi les alliances. Je ne pense pas qu'il y ait de groupe qui soit fâché avec tous ses voisins, sinon le problème se règle très vite de lui-même. Un groupe se situe au milieu d'une mosaïque d'autres groupes. Avec certains, il entretient de très mauvais rapports ; avec d'autres, cela va à peu près. Et d'autres encore sont des alliés potentiels ou effectifs, qui viennent à son secours ou qui le protègent, avec lesquels on peut se coaliser contre d'autres. L'incitation à construire des

alliances, c'est la cohésion à l'intérieur du groupe, la xénophobie, le rejet des autres, mais aussi la situation où chaque groupe se doit de ne pas être seul contre tous. C'est là où par rapport à ce que disait S. Costamagno, il n'est pas contradictoire d'imaginer des sociétés avec de la violence collective, et en même temps des réseaux d'échanges sur des centaines de kilomètres qui montrent que ces gens-là, d'une manière ou d'une autre, se transmettaient et s'échangeaient des biens, voire circulaient éventuellement d'un groupe à l'autre. Et je pense que, là aussi, cette face-là compte. On ne peut pas survivre seul contre tous. On a besoin d'alliés. Cette nécessité, elle aussi, a dû être structurante, au moins autant que le reste.

S. L. : Ce que tu viens de souligner est intéressant. Je pense que la mécanique peut être la même. On peut très bien créer des entités à une échelle plus importante que celle de son groupe. On va la créer peut-être autour d'affects communs, d'une langue commune, d'un dieu commun, etc. On va trouver du commun. Après, ce commun s'articule-t-il avec une hostilité, une opposition, une compétition avec d'autres groupes ? C'est une question différente. En fait, les mécanismes sont les mêmes à une échelle réduite et à une échelle plus grande. Par ailleurs, ma collègue L. von Holstein vient de publier un papier dans *Nature* – c'est de la modélisation. Il y a eu aussi une compétition interspécifique. Notre espèce a longtemps vécu aux côtés d'autres espèces, qu'il s'agisse de Néandertal ou de Denisova. Tout dépend de ce qu'étaient les tailles des populations, les taux de migration, etc.

I. C. : Je pense que par rapport aux périodes plus récentes, notre vision de ces périodes anciennes est biaisée. Là est le problème, et nous avons beaucoup de mal à le concevoir. Si l'on considère simplement les 100 derniers millénaires sur le continent africain, le nombre de restes humains retrouvés dans des sites archéologiques est extrêmement réduit. Notre vision reste très parcellaire.

C. D. : L'heure tourne, et je ne sais pas si ce sera le mot de la fin, mais je voulais intervenir à propos des questions de conflits sur les ressources, de pression démographique, etc. chez les chasseurs-cueilleurs. J'en ai parlé plusieurs fois, mais même chez les cultivateurs, je n'ai pas l'impression que ce soit quelque chose que l'on retrouve, en tout cas pas de façon évidente, dans les données ethnographiques. Quand les gens vont se battre, ils ne disent pas que c'est parce qu'ils vivent une pénurie, qu'ils manquent d'une chose qu'ils veulent s'approprier – ou alors, c'est assez rare. Par contre, ils se battent pour se venger. Je ne dis pas que cela prouve l'absence du rôle de la pression démographique, je dis cependant que même si cette explication nous vient spontanément à l'esprit, qu'elle nous semble évidente, parce que nous vivons dans un monde dominé par l'économie et par l'appât du gain, je ne suis pas du tout certain qu'il soit prudent de présumer qu'elle soit la bonne de tout temps et en tout lieu. Le deuxième aspect, c'est qu'il faut toujours se méfier lorsqu'on parle des sociétés de la tendance à leur prêter une volonté. On dit volontiers que la société « décide » d'une chose. Mais en réalité, cela ne passe pas ainsi. Les gens ne se réunissent pas en se disant : « Comment fait-on ? »

Plus exactement, ils se réunissent parfois et décident éventuellement de ce qu'ils vont faire, mais dans des circonstances qu'ils n'ont pas choisies et avec des moyens d'agir souvent limités. Quand on est dans une société sans État, quelle qu'elle soit, un des problèmes à résoudre est que s'il prend l'idée à quiconque d'utiliser la violence, *a priori* il est en mesure de le faire, parce qu'il en a les moyens. Et donc on retrouve quand même globalement à peu près la même solution partout : chacun se défend lui-même, à l'aide de ses parents, de ses amis, éventuellement de groupes plus larges. Mais dans tous les cas, étant donné l'absence d'État, la violence est disponible. Cela ne veut pas dire que tout le monde passe son temps à assassiner tout le monde. Mais il suffit qu'au sein d'un groupe, il y ait, disons, un meurtre tous les trois ou quatre ans, c'est bien suffisant pour instaurer une certaine atmosphère et pour en faire un problème qui doit être géré. W. L. Warner, chez les Murngin d'Australie, avait calculé que, sur une population de 3 500 personnes et en l'espace de vingt ans, il y avait en moyenne dix morts par an de morts violentes. Dix morts violentes par an sur 3 500 personnes, cela n'empêche pas de vivre, mais cela instaure un certain climat. Dès lors, en effet, même pour aller uriner, on est en permanence sur ses gardes. Et lorsque la société est confrontée à cela, les gens ne peuvent pas se réunir en disant : « Construisons l'État pour empêcher les vendettas ! » Cela ne marche pas comme cela ! Donc, on fait avec...

J.-M. P. : Concernant les explications par la pression autour des ressources, et donc, finalement, un déterminisme environnemental, puisque ce sont les variations de l'environnement qui sont supposées être causales, une chose m'a toujours gêné, c'est que cet argument est à usages multiples. Au fil des lectures, j'ai pu voir des situations où une augmentation de la violence visible dans le registre archéologique coïncide avec une montée de l'aridité, donc une raréfaction des ressources. Dès lors, c'est la pression autour de ressources plus rares qui va expliquer la violence. Il m'est également arrivé de lire, à propos d'une augmentation de la violence qui coïncidait avec une amélioration des conditions environnementales, et donc des ressources plus abondantes, que cette abon-

dance avait entraîné une croissance démographique, une augmentation de la densité de population, et du même coup davantage d'occasions de conflits et une montée de la violence. Ainsi, le même élément peut être invoqué dans un sens ou dans l'autre : il se retourne comme un gant. Alors, quelle est la part de causalité et de simple corrélation ? Si ces situations environnementales sont souvent très prégnantes en préhistoire, c'est que, de fait, il s'agit d'un registre auquel on a toujours accès. Nous n'avons pas toujours de vestiges humains, d'industrie osseuse, mais nous avons toujours des données environnementales. Et, comme ces événements se situent au Quaternaire, l'environnement change souvent. Ainsi, en fin de compte, la probabilité statistique que ces modifications soient corrélées avec des changements sociaux n'est pas si faible que cela. Ne postule-t-on pas un peu trop vite que les uns sont liés aux autres ? Je réagis parce qu'on rencontre également des raisonnements de ce genre sur les techniques de chasse : si l'on change d'armes, c'est qu'on a dû passer de chasses plus collectives à des chasses plus individuelles et que cette transition est liée à des changements environnementaux. Dans d'autres cas archéologiques, on propose la même explication en sens inverse, en la motivant dans les deux cas par un changement dans les faunes disponibles. C'est donc une autocritique de préhistorien : de manière générale, je trouve que nous utilisons cette variable un peu trop vite comme facteur explicatif – ce qui ne veut pas dire qu'elle ne joue aucun rôle !

F. B., I. C. : Jebel Sahaba, c'est tout de même un cas très particulier. Il faut imaginer une situation où, en quelques siècles, d'immenses espaces propres à être habités deviennent des déserts où ne subsistent que de rares oasis, et où les populations sont repoussées vers une bande fertile de 50 m de large de part et d'autre du Nil. Il faut imaginer les tensions que cela a pu susciter : les places ont dû être très chères !

NOTE

- 1 *Une aristocratie à l'âge de Pierre ?* musée national de Préhistoire, Les Eyzies, 2019.