

Introduction

Les catégories religieuses et séculières de la martialité. Dimensions technique, linguistique et sociale

Jean-Marc de Grave



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/69674>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2023

Pagination : 11-28

ISBN : 9782713229671

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Marc de Grave, « Introduction », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 201 | janvier-mars 2023, mis en ligne le 01 juillet 2023, consulté le 22 juillet 2023. URL : <http://journals.openedition.org/assr/69674>

Jean-Marc de Grave

Introduction

Les catégories religieuses et séculières de la martialité Dimensions technique, linguistique et sociale

Le terme de « martialité », autour duquel est construit ce dossier, est une notion englobante qui permet d'inclure des termes plus spécifiques, la « guerre », le « militaire », les « arts martiaux », dans une démarche permettant leur approche comparée au sein des mondes sociaux différents dans lesquels ils se déploient. Les quatre articles qui suivent ne prétendent à aucune forme d'exhaustivité. Leur rapprochement répond notamment au souci de montrer comment l'englobant « martialité » peut servir à la fois d'observatoire et de laboratoire des processus sociaux par lesquels, au travers d'une histoire longue mais qui peut être soumise à des accélérations brutales, les sphères du religieux et du politique s'autonomisent l'une à l'égard de l'autre, au prix du développement de traitements en apparence paradoxaux du registre guerrier qu'elles ont en commun.

Dans cette introduction, je m'efforce de tracer les formes et les contours de l'englobant « martialité », la logique qui préside à son approche en termes de « catégories religieuses et séculières » et le rapport qui unit ces catégories aux techniques et aux langages. Cette première approche me conduira à interroger la conception durkheimienne de « catégories » à l'épreuve de notre objet d'études, puis à présenter une ébauche de classification de la martialité en vue d'appréhender la façon dont elle se décline. Ensuite, je proposerai une réflexion concernant des contextes sociaux dans lesquels le religieux et le politique s'autonomisent l'un de l'autre ; il s'agira de voir comment ils en viennent alors à développer des traitements en apparence paradoxaux du registre guerrier. Enfin, je présenterai les textes eux-mêmes en les mettant en perspective avec les données introductives préalables.

Fractionnements rituels et sociaux de la martialité

La volonté affichée de recourir au caractère englobant induit par l'idée de martialité est liée à la perspective comparative envisagée. Celle-ci suit le modèle, classique en anthropologie sociale, qui consiste à se saisir d'une « logique

rituelle¹ » partagée comme d'un étalon comparatif. À ce titre, le phénomène social premier que l'on relève au cœur même de ce que l'on cherche à définir comme martialité est celui d'initiation rituelle, généralement dirigée vers la forme de martialité bien particulière qu'est la guerre rituelle.

Analysant cette dernière, Pierre Clastres (1977) a montré comment les processus hégémoniques de soumission coercitive de groupes organisés par d'autres groupes organisés ont pour effet de retirer aux premiers la possibilité de pratiquer la guerre en même temps qu'ils perdent leur souveraineté territoriale, politique et – de ce fait et en grande partie – leur souveraineté d'organisation sociale. C'est ainsi, par exemple, que les guerriers mandingues d'Afrique sont devenus de simples chasseurs (Kedzierska-Manzon, 2014), ou que les Toraja du monde austronésien sont passés d'experts de la chasse aux têtes à experts en sacrifices de buffles (Koubi, 1982). Cette simple évocation permet de voir que l'initiation martiale dans sa forme rituelle est l'objet de transformations qui dépendent directement d'un devenir social élargi. L'hégémonie guerrière, politique et socio-culturelle des cités-États, des royaumes et des États-nations exerce une pression très forte sur le devenir des modes d'initiation locaux des groupes soumis à leur autorité. Ces systèmes locaux sont, à la base, centraux pour le renouvellement intergénérationnel du groupe concerné dans son espace social propre (culturel, territorial, écologique). Ils servent de relais entre les générations pour la transmission des savoirs jugés les plus importants pour le maintien et la survie du groupe.

De cette constatation générale, il ressort que le champ de transformation de l'initiation martiale, lorsqu'on le suit dans son devenir diachronique, n'en finit jamais de suivre son cours. Il en vient à se décliner en différents types d'initiation, comme l'a montré Jean-Pierre Vernant (1990: 16-20) à partir d'exemples grecs, genrés ou non genrés, de la période préclassique, au moment où prennent forme les premières cités-États. On peut ainsi voir des initiés rituels se transformer en lycéens – comme je le montre à propos de la classe d'âge des jeunes javanais qui deviennent adultes – en seulement quelques générations (de Grave, 2017).

En passant d'un mode initiatique à l'autre, la dimension martiale elle-même se modifie et en vient à emprunter des chemins différents qui suivent chacun les voies qu'impose la division du travail. Le recours à la notion de *martialité* vise justement ici à exprimer à la fois les processus en cause et les différents visages que prend un mode initiatique unifié lorsqu'il est soumis à la concurrence corporative, communautaire et plus largement sociale. C'est notamment la rivalité idéologique² qui doit nous permettre de décrire et d'analyser le devenir concurrentiel de collectifs qui en viennent à se référer à

1. La « logique rituelle » est à comprendre ici au sens de Hocart (1954) pour lequel la distinction entre religieux, politique ou social ne fait pas sens: tout référent rituel est à la fois religieux, politique et social, ce qui induit une densité catégorielle qui se prête à la comparaison par mise au jour des registres qui se spécialisent.

2. Au sens où Louis Dumont (1983) parle de l'idéologie comme « système de valeurs ».

des systèmes de valeurs différents par lesquels ils initient les jeunes gens à se responsabiliser socialement suivant des critères différenciés.

Il ne s'agit pas ici d'une interprétation vitaliste ou protestative du social, mais d'un effort qui doit aider à mieux comprendre comment, par exemple, peuvent coexister deux catégories aussi spécialisées que le sont le domaine militaire³ et le domaine éducatif au sein d'un même espace social, et – plus largement – comment le religieux et le politique peuvent en venir à être considérés comme deux catégories distinctes.

Un détour s'impose avant d'aller plus loin, car la notion de « catégories » mérite ici d'être précisée. Émile Durkheim (1960 [1912]: 32-34) les décrit comme étant avant tout d'origine sociale, les faisant ainsi échapper à la simple idée d'entendement dans son acception aristotélicienne. S'il n'en exclut pas la dimension cognitive, celle-ci n'est jamais purement individuelle. Ni hors de l'expérience, ni intégralement dedans, les catégories sont le théâtre et l'objet de recoupements sur le long cours à l'occasion desquels « de longues séries de générations [...] ont accumulé leur expérience et leur savoir ». Au final, c'est la dimension collective qui prime.

De ce fait, pour Durkheim, les catégories sont liées à la « raison ». Mais, si cette raison s'appuie sur « l'ensemble des catégories fondamentales », il s'agit à ses yeux d'une raison éminemment sociale qui se distingue de la simple raison individuelle (1960 [1912]: 591-592) et s'éloigne ainsi de la conception qu'en avait Kant. Investies de cette « autorité » que leur confère la raison collective, les catégories en viennent à rendre compte d'une représentation « stable » et « objective » de la « réalité » qu'elles règlent et organisent. Au point, ajoute Durkheim, qu'on les prend parfois pour « universelles et immuables » (1960 [1912]: 584).

Si la conceptualisation durkheimienne de la notion de catégorie reste, jusqu'à ce point, globalement valide pour le propos que nous voulons développer ici, la suite de sa description doit être relativisée du fait de son positivisme parfois débordant et qui n'est plus de mise aujourd'hui, dans le cadre d'un devenir social incertain que ses approches empiristes lui permettaient certes de discerner déjà, mais dont il pensait que la « raison collective » viendrait à bout. Pour Durkheim en effet, les catégories, en tant que « concepts les plus généraux qui soient », s'appliquant « à tout le réel », « sont le lieu commun où se rencontrent tous les esprits ». Elles dépendent de l'organisation sociale en lien au milieu géographique et aux « institutions religieuses, morales, économiques » (1960 [1912]: 591-592). Il plaide ainsi pour une unité univoque du social. Des concepts comme ceux de « division du travail » ou d'« anomie », qu'il a lui-même élaborés, pourraient permettre un recadrage, mais il ne les convoque pas ici. Il évoque par contre l'influence des idéologies universalistes et de la « pensée logique » sur le devenir des contextes sociaux, au point que ceux-ci

3. Domaine qui est d'ailleurs l'objet du champ d'étude des *War studies* chez nos collègues anglophones.

deviennent finalement « la partie d'un tout beaucoup plus vaste », « tout » qui s'autonomise des organisations sociales particulières (1960 [1912]: 590).

C'est justement sur cet interstice où sont remises en cause les catégories en place que nous proposons de nous pencher. Leur redéfinition, parfois opérée sur de courtes durées, pose la question des formes d'autorités qui décident des catégories propres à des collectifs particuliers vis-à-vis d'autres. Lorsqu'ils sont décisionnaires, de tels collectifs s'assimilent aux catégories de sens qu'ils mettent en œuvre pour organiser le social. Nous nommons donc ces collectifs des *catégories sociales*, ce qui permet d'associer directement l'énoncé – des catégories de sens – et ceux qui l'énoncent, lorsque cela est possible.

Un support particulièrement heuristique qui permet justement d'associer les deux termes de l'énonciation et des acteurs sociaux réside dans la dimension technique des pratiques en cause. En effet, qu'il s'agisse de technologie rituelle, de corporations professionnelles, de nouvelles techniques de gestion ou encore de design, nous parlons à la fois de techniques, mais aussi de collectifs en action qui s'efforcent de faire reconnaître leur espace social.

Marcel Mauss (1934) affirme que c'est le caractère socialement « efficace » de la technique qui permet cette reconnaissance. Leroi-Gourhan (1965; 1983) approfondit ensuite l'analyse de la validation sociale par le langage: la technique est reconnue efficace à partir du moment où on la nomme, grâce à une articulation complexe qu'il glose comme « dégrés du fait⁴ ». Le technologue indique par là que la technique et le terme qui la désigne passent tous deux par un processus qui part de choix constitutifs d'une *tendance* avant de constituer une *norme* reconnue – reconnue socialement efficace si l'on suit Mauss –, pour finir par élaborer un ensemble qui institue finalement le *style* du groupe considéré.

Le processus ainsi décrit reproduit donc en quelque façon celui que Durkheim analyse comme la conformation progressive des catégories de sens au fil de la collaboration et de la profondeur temporelle intergénérationnelles. La mise en cause de cette profondeur collaborative intergénérationnelle, lorsqu'elle se pose, est ainsi directement liée au devenir conjugué des catégories de sens, des techniques et des modes de nomination attenants, tels qu'élaborés par des catégories sociales en train de se constituer.

Si pratiques et langages spécialisés évoluent, ils le font en effet de façon concomitante à des collectifs, eux aussi évolutifs. Situer la pratique et ceux qui la font vivre au sein de leur organisation sociale élargie et de ses valeurs dominantes, c'est aussi *situer* ces collectifs en ce qu'ils obéissent à un ordre social global, mais en viennent à se scinder en sous-groupes, en *catégories sociales*. Je désignerai donc le processus – qui voit des collectifs s'élever par le biais de pratiques auxquelles ils confèrent un sens qu'ils parviennent à imposer comme légitime ou supérieur – par le terme de *faisceau catégoriel*.

4. L'idée d'une syntaxe partagée « langage-technique » en regard d'une appartenance socioculturelle donnée a été reprise par Martinelli (2005) et D'Onofrio (2005).

Les catégories de sens se voient de fait progressivement redéfinies par l'alternance de ces faisceaux.

Revenons à présent à l'idée de martialité là où nous l'avons laissée plus haut, se fractionnant en différentes expressions guerrières ou compétitives. Les contributions du recueil illustreront ces avatars de la martialité – aboutis ou en cours –, en les comprenant dans leur contexte social, contemporain et/ou passé. Ce faisant, elles souligneront que les processus d'adaptation concernés – et c'est là que l'approche proposée se veut heuristique – s'inscrivent chacun dans un faisceau catégoriel. Autrement dit, chaque processus d'adaptation comporte de manière solidaire une dimension sociale et une dimension technico-langagière.

On observe dans chaque cas un faisceau plutôt cohésif et durable où le public cible reste un public jeune ou plutôt jeune. Le cadre général implique néanmoins la participation d'un ensemble constitué de différentes catégories d'âge pour l'organisation qui est, elle, intergénérationnelle. On observe en parallèle une langue de référence commune et qui soutient une terminologie spécifique se développant sémantiquement sur le long terme.

Sur cette base, la dynamique du faisceau catégoriel se complexifie. Les différents types agonistiques relevés s'éclairent, du point de vue interne au groupe concerné, suivant un contexte. Celui-ci comporte des implications rituelles, culturelles et politiques, bien sûr, mais aussi – et de façon plus aléatoire – guerrières, économiques, éducatives, sportives ou de loisir. À un moment donné de l'histoire d'une pratique, des collectifs amenés à concevoir des formes et des discours ont recours à des catégories (de sens) existantes qu'ils redéfinissent en fonction du ou des contexte(s) idéologique(s) du moment.

En fin de compte, c'est donc bien la façon dont le registre de la martialité s'impose comme entité reconnue au sein d'un social globalement homogène mais contextuellement complexe, évolutif et soumis à l'extériorité, que nous nous efforçons de mettre en perspective.

Éléments de classification de la martialité

Comment la martialité entre-t-elle en relation ou en rupture avec d'autres registres ? Est-elle partie prenante des valeurs sociales de référence ou bien en est-elle tenue à distance ? Qu'est-ce que cela nous dit du groupe considéré ? Quels liens s'établissent entre les différents domaines du social (religieux, politique, économique...) ? Est-elle passée d'un domaine – celui du religieux en particulier – à un autre, ou vice-versa ? Est-elle passée de la relation matérielle et physique de l'*agôn* à un autre type de relation ? Si oui, quels en sont les indices terminologiques, techniques ou autres : les modes relationnels, les systèmes de transmission ? En bref, comment les éléments considérés s'institutionnalisent-ils, impliquant dans leur mise en œuvre des processus intergénérationnels et intercommunautaires constitutifs du social ?

Dans le champ philologique, les catégories du français liées à la martialité nous fournissent quelques indications. Les références étymologiques du terme

« guerre » pointent vers l'ancien germanique, et notamment le francique *werre*, devenu *werra* en gallo-roman. Il aurait pour sens premier « troubles, dispute » (Académie française, 2023), « querelle » (Littré, 1874: 1953), « hostilité » (Dubois, Dauzat et Mitterand, 2000: 37). Un consensus semble aussi s'établir sur le fait que *werra* – au sens de combat à grande échelle – ait éliminé le latin *bellum*⁵ (Ernout et Meillet, 2001: 68; Dubois, Dauzat et Mitterand, 2000: 357; Vossius Gerardus, 1666: 223).

Dans tous les cas, Gley et Brachet décrivent bien l'apport institutionnel et conceptuel du francique dans les domaines du droit, du politique, de la guerre, de la chasse et de la navigation que révèlent les corpus qui accompagnent le terme *werra*. Brachet (1873: xxxviii-xli) fournit une liste de 450 termes classés qui ont perduré – parmi un millier – en français moderne, en faisant le lien avec ces registres et les savoirs qui les accompagnent. Gley (1814: 1-26), fournit quant à lui une analyse sémantique des corpus relevés ainsi qu'un cadre historique précis de leur adoption.

Il en va autrement des termes « martial » et « militaire » qui apparaissent comme des reconstructions savantes relativement récentes. Je ne peux le détailler ici, mais par recoupements, le terme « martial » s'inscrirait ainsi davantage dans la contemplation rétrospective d'un héritage gréco-latin – mythologique en l'occurrence – par une certaine élite en place, plutôt qu'il impliquerait un collectif migrant élargi et des pratiques adoptées à son contact⁶.

« Militaire », quant à lui, provient du latin de l'époque impériale *militaris* (dérivé de *miles*), « soldat » (Ernout et Meillet, 2001: 402). Mais si on peut suivre son évolution en contexte romain (Gaffiot, 2011: 986-987), il ne semble pas qu'on puisse pour le moment le mettre en adéquation directe avec une communauté et un ensemble de pratiques liées⁷. Néanmoins, hors considérations philologiques, selon Charles Ardant Du Picq (1978 [1880]: 14-17) dans son précis de techniques de guerre comparées, de la logique centralisatrice de Rome découle une *praxis* guerrière novatrice. Celle-ci voit se renforcer très nettement l'approche stratégique et on y impose l'obéissance disciplinée aux ordres hiérarchiques (sous peine de mort) et non l'exploit individuel.

D'ailleurs, *La Guerre des Gaules* entérine le fait que le politique – comme catégorie qui s'autonomise à la faveur du centralisme – prend empiriquement le pas sur les activités correspondant au sens premier de *guerre*, évoqué un peu plus haut, et sur les pratiques rituelles⁸. Dans ses rapports au sénat, c'est avec un recul hautain que Jules César (1914: 330-332 et 87) considère les pratiques de sacrifices des « Gaulois » et celles de divination des Germains⁹.

5. Terme notamment utilisé par Jules César, 1914.

6. Gaffiot, 2011: 962, recense treize dérivés de « Mars » en latin classique, dont *martiales*: « soldats de la légion de Mars. // Prêtres de Mars », et *martialis*: « 1. de Mars, 2. martial ».

7. On peut néanmoins consulter Dubois, Dauzat et Mitterand, 2000: 476, pour une ébauche de périodisation des dérivés de « militaire » du xiv^e au xx^e siècles.

8. À ce sujet, voir aussi plus bas le travail de Vernant sur le monde grec.

9. Divinations qui ont d'ailleurs coûté une terrible défaite au roi germain Arioviste face à César, en 58 avant J.-C.

La guerre existe toujours, mais la rationalité « militaire » la rend justifiable par l'apport « civilisationnel » qu'elle induit ou semble induire.

Nous avons donc là des origines terminologiques tirées d'une histoire européenne particulière avec une spécificité sémantique et culturelle qui exprime le devenir de nos propres catégories. Ceci ne facilite pas notre travail de transposition des conceptions extérieures pour nous les rendre intelligibles, mais la prise en considération comparative des catégories vernaculaires nous fournit une aide précieuse. C'est d'ailleurs sur cette base que Dumézil (1985 [1969]) s'est efforcé de saisir la martialité dans une synthèse finale qu'il a effectuée sur la fonction guerrière indo-européenne. Il parvient à en dégager différents aspects mais pas une structure, laquelle transparait pourtant clairement dans la première fonction de la souveraineté, notamment en lien avec celle de fécondité¹⁰.

De fait, le champ d'étude guerrier en sciences sociales accrédite généralement son propre englobement dans celui du politique. C'est ainsi que les historiens prennent soin de décrire les événements qui conduisent aux renversements dynastiques et plus généralement de pouvoirs en place. De façon plus nuancée, en anthropologie sociale, Clastres (1977) est longtemps resté l'un des rares à avoir opté pour une non-dissociation de la guerre et du politique en affirmant, contre Lévi-Strauss, que si l'on veut prendre en considération la dimension politique des faits sociaux, il faut bien admettre que c'est l'échange qui découle de la guerre et non l'inverse; la postérité le classe néanmoins parmi les précurseurs de l'anthropologie politique.

Les travaux d'africanistes comme Adler (1982) ou de Heusch (1997) traitent aussi avant tout du politique. Avec leurs théories respectives axées sur le sacrifice, Hocart (1954) et Girard (1972) se rapprochent quant à eux de l'expression d'une violence comparable à celle de la guerre ou du conflit endogène¹¹, en particulier Girard dans sa conception du « bouc émissaire », potentiellement victime d'objets guerriers ou de violences intestines. Leur interprétation tire les logiques en cause vers un religieux principiellement politique¹². L'idée est aussi défendue par Maurice Bloch (1997: 64-67) qui affirme – sur un fond religieux dominant – la dimension politique du sacrifice, tout en associant explicitement sacrifice et initiation rituelle.

Coppet (1970) propose un point de vue abouti sur la composante religio-politique insécable et l'ambiguïté du rapport entre guerre et paix dans son analyse du rôle du maître de paix 'Aré'aré mélanésien: maître de guerre et lui-même ancien meurtrier initié, il a la charge de réguler les meurtres par des contre-meurtres rituels en vue de les maintenir dans les transformations

10. Parmi ces aspects, nous relevons celui d'initiation, déjà évoqué, mais aussi celui de promotion sociale sur lequel je reviens dans les deux parties suivantes.

11. Conflit endogène qui fait très certainement écho au sens premier de « guerre » évoqué plus haut. À ce sujet, voir aussi un peu plus bas l'analyse de Vernant sur le monde grec.

12. Dans cette perspective, le concept de *stranger king* développé par Sahlins (2008), induit aussi une forte composante guerrière dans le rapport à l'altérité.

socio-cosmiques des rites funéraires et de la circulation des monnaies, pour préserver ce qu'il nomme les relations « souffle » des morts. Enfin, la description que fait Descola (1993) de la latence conflictuelle et guerrière *permanente* chez les Achuars d'Amazonie montre que la composante guerrière tend à rester dominante dans les contextes spécifiques de « souveraineté » territoriale de type acéphale¹³, ce qui nous ramène à Clastres.

Ces différents exemples nous parlent bien de guerre et non de conflit militaire. Mais entre les deux transparait une catégorie intermédiaire que Max Weber (1991 [1922]) a contribué à ériger, celle de religion guerrière¹⁴, qui nous conduit à l'ébauche de classification de Farrer (2014: 4). La perspective que Farrer développe est englobée par la notion de « guerre » (*warfare*) qui inclut tout type d'activité martiale organisée, intérieure ou extérieure aux États, affectant tous les aspects de la vie sociale et revêtant de fait une dimension politique (au sens large où l'entend Balandier, 1967). Elle inclut notamment les génocides, les conflits internationaux et mondiaux. Farrer utilise d'ailleurs l'expression « violence politique » comme synonyme de guerre et souligne le fait que ses effets s'inscrivent profondément dans l'organisation sociale (santé, éducation, histoires familiales...) et perdurent dans le temps. J'ajouterai que cette perdurance confère à la martialité une forme d'omniprésence, même en temps de « paix ».

Au sein de cette catégorie englobante, on trouve deux sous-ensembles souvent complémentaires : la « magie guerrière » (*war magic*) et la « religion guerrière » (*warrior religion*). La première a recours aux formules, aux amulettes et à toutes sortes de pratiques magiques visant la protection ou bien visant à nuire, auquel cas elle équivaut alors à la « sorcellerie guerrière » (*war sorcery*), sous-catégorie de la magie guerrière. Elle s'exprime au travers de personnages comme le prêtre guerrier, le chamane guerrier, le magicien (*wizard*) guerrier, le druide guerrier, le sorcier (*sorcerer*) guerrier¹⁵. Le statut possiblement héréditaire de ces personnages exprime un phénomène d'institutionnalisation qui, selon Farrer (2014: 9), jette un pont entre le magique et la religion¹⁶.

Les deux sous-ensembles que distingue Farrer (2014: 8) se retrouvent aussi souvent en concurrence dans le champ de l'implantation sociale¹⁷. Il cite le

13. Sur les caractéristiques des sociétés à gouvernance non centralisées, voir notamment Scott (2009).

14. Qu'il a notamment attribuée à l'islam. Pour des commentaires éclairés de son point de vue sur l'islam, voir Farrer (2014: 7-8, 10) et Levtzion (1999).

15. L'anglais révèle la sous-catégorie *witch*, que le français ne peut rendre autrement que par « sorcière », née de l'histoire médiévale européenne où la chrétienté a typifié le sorcier originel en « sorcellerie maléfique » (*maleficent witchcraft*), adonné à des rites sataniques (Farrer, 2014: 9). Notons aussi que la guerre des « sorciers » est une réalité fréquente mais peu étudiée (Whitehead, 2004).

16. Il faut ici préciser ce tableau en évoquant le rôle rituel, et donc magico-religieux – principal selon Hocart (1954: 143-144) – des raids guerriers visant à procurer des victimes sacrificielles. Ce rôle trouve écho dans la constatation de Sylvain Brocquet (ce numéro : 93-118) de la dimension auto-sacrificielle du « chevalier » indien, le *kṣatriya*, aux yeux de l'équilibre socio-cosmique *dharma*.

17. Par endroits, Farrer (2014: 9) semble prendre le parti des auteurs qui différencient magie et religieux en disant que la première sert des intérêts plus individuels et le second des intérêts collectifs, oubliant 1) de considérer la teneur qualitative des activités, 2) de donner un ordre

cas des initiations rituelles guerrières de traditions animistes battues en brèche par les religions de l'écrit, à l'instar de l'exemple récent des effets de l'islam radicalisé en Asie du Sud-Est, en Afrique ou ailleurs. Dans cette perspective, il souligne ce processus central du devenir de la martialité, suivant lequel « le déclin des logiques de magie guerrière oriente de fait un contexte social donné vers de la religion guerrière¹⁸ ».

Le déplacement des pratiques, des échelles et des points de vue sous-tend donc celui des sous-catégories, induisant dans son mouvement la redéfinition des catégories. La religion guerrière – qui n'est pas abordée dans les textes de ce dossier – participe de la constitution des États, lesquels développent progressivement d'autres types de martialité. Parmi ceux-ci, la spécialisation militaire occupe une place importante, évoquée ou abordée dans les textes. Mais d'autres formes se développent en parallèle, que l'on peut observer de façon privilégiée lors de montées en puissance des nationalismes.

Benoit Gaudin (2009) a ainsi bien insisté sur l'importance des nationalismes, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, dans les processus de codification de pratiques martiales de combat « réel » à visées non-guerrières, qui inscrivent dans leur sillage un intérêt poussé pour la dimension éducative¹⁹. Il souligne aussi la professionnalisation qui s'en est suivie, soit dans le cadre des paris (par exemple la boxe au XIX^e siècle), soit, à partir des années 1960, par attrait de pratiques ritualo-exotiques pour les « arts martiaux » asiatiques, puis d'autres cas comme la *capoeira*²⁰.

Ce rapport entre nationalismes et sportivisation de type britannique n'est pas anodin. Gaudin insiste bien sur le processus de recentrement des pratiques vers l'habileté, l'agilité, la tactique et le *fair-play* pour ôter à la martialité son aspect destructeur²¹. Les contributions qui suivent décrivent dans la même veine trois nouvelles pratiques – indonésienne, japonaise et chinoise – qui empruntent à un existant « traditionnel » en le réglementant pour mieux le pacifier, mais surtout en l'adaptant à un mode relationnel centré sur la matérialité corporelle de personnes dénombrables, de plus en plus censés être acteurs de leur propre devenir individuel.

de valeur global: des intérêts individuels multipliés peuvent constituer une logique collective consistante, des intérêts collectifs aux mains d'une élite restreinte peuvent annihiler les logiques collectives des sous-groupes ou de l'ensemble.

18. Et l'on pourrait multiplier les exemples, comme, dans le Moyen Âge chrétien, celui de l'impact de l'Inquisition sur les pratiques magico-religieuses antérieures.

19. Sur cet aspect plus spécifiquement éducatif, voir Loudcher et Renaud, 2011.

20. Ces processus débouchent ensuite sur la création de formes nouvelles pressenties comme attractives, avec une tendance spirituelle, bien-être et santé, dérivée des pratiques martiales, ou une tendance d'efficacité martiale comme les *mixed martial arts* à partir des années 1990.

21. C'est exactement ce qu'ont fait les Anglais en redéfinissant au XIX^e siècle le terme *sport* à partir de la pratique désintéressée de la chasse au renard par les nobles, comme le décrit Norbert Elias et Eric Dunning (1986) en oubliant néanmoins de signaler que les mêmes Anglais avaient construit militairement en parallèle leur gigantesque empire colonial.

Le paradoxe du brahmane entretenu

La caractéristique intrinsèque de tout collectif devenant un mouvement ou une organisation religieuse est de s'adapter aux contextes sociaux auxquels il s'agrége. Suivant l'état d'avancement du mouvement, de l'organisation ou de l'institution, l'adaptation peut se transmuier en directives de gouvernance qui alimentent les autres domaines du social, cosmologiques, rituels, politiques et économiques.

Ces phénomènes d'adaptation, qu'ils suivent un mouvement ascendant ou descendant, impliquent des modifications dans les pratiques et un assouplissement idéologique visant au maintien institutionnel central. Les exemples sont nombreux, tels l'abandon du végétarisme dans certaines adaptations du bouddhisme, du jeûne du vendredi chez les chrétiens, de la non-pratique de l'arc, du cheval et de la lutte recommandée par Mahomet dans les hadîths²².

En référence au texte de Sylvain Brocquet, je nommerai ce processus le paradoxe du brahmane entretenu. L'analyse qu'il nous propose d'un passage du *Mahābhārata* révèle en effet que toute la politique des brahmanes avant notre ère vise à occuper l'espace social indien tout en ménageant le groupe des guerriers et dirigeants *kṣatriya*, afin que les taxes et prélèvements sociaux dont ceux-ci sont responsables puissent continuer à alimenter les réseaux religieux.

De cette politique de survie découle la nécessité d'accepter, de reconnaître, voire de favoriser l'activité guerrière pourtant opposée aux valeurs ultimes de pureté de l'hindouisme (Dumont, 1966). L'histoire des grandes religions exprime le même type d'adaptabilité qui conduit finalement à l'*intégration de la dimension guerrière*, même pour le bouddhisme, comme le révèlent par exemple le travail de Sinclair (2016) pour la période passée, ou l'actualité du bouddhisme nationaliste birman concernant le génocide Rohingya.

De ce principe d'adaptabilité sociale dépendent les conversions religieuses. Par rapport au complexe idéologique de départ, des angles morts se succèdent. Ils favorisent l'adhésion à une religion en lien à l'« entretien du brahmane », c'est-à-dire à la survie de l'organisation religieuse. Ils se démultiplient ainsi en fonction des obligations qui se stratifient socialement – impactant les relations familiales, éducatives, économiques –, y compris le martial par rapport auquel le religieux doit se positionner et affirmer sa pertinence dans l'ensemble social.

L'aspect paradoxal de cet angle mort particulier se combine à d'autres, comme l'abandon du jeûne ou du pèlerinage, liés aux pratiques de consommation ou aux nouveaux modes de déplacement. Il induit un aveuglement qui s'accumule dans la continuité des catégories de la martialité (et d'autres, comme l'ascèse ou la charité). La martialité dans ses expressions virulentes de conflit en vient ainsi à s'invisibiliser dans la pratique quotidienne. Nous notons alors que deux processus agissent de manière parallèle.

22. Farrer (2014: 8) souligne le fait que dans leur adaptation contemporaine ces pratiques deviendraient les armes à feu, les véhicules motorisés et les *mixed martial arts*.

L'un, linéaire et implicite, voit un ensemble catégoriel donné suivre son cours de façon dominante même si les axiomes qui le constituent se modifient sur le temps long, progressivement mais sûrement. Les discours et les modes de représentation le posent – à tort ou à raison – comme référent et de ce fait compréhensible par tout un chacun. Ce processus correspond à peu près à la description de Durkheim et je pose que pour ce faire il bénéficie d'une forme de *cumulation idéologique* qui peut seule être garante de cette « représentation stable » qui constitue à la fois le fruit et la cause de la profondeur intergénérationnelle et de la durabilité du consensus social. On passe ainsi sensiblement de catégories liées à l'initiation et à la guerre rituelles à d'autres liées à la religion guerrière, puis à l'activité militaro-nationaliste. À ce stade, le référent rituel apparaît certes malmené et sécularisé mais il persiste, et avec lui l'idée et la pratique guerrière ne sont pas fondamentalement mises en question dans la *praxis* sociale.

L'autre processus est conjoncturel. Il voit les sous-catégories croître et décroître en parallèle, en superposition, en alternance, en continu, en compétition et en alliance, produisant des niches d'angles morts peu accessibles ou inaccessibles. Il puise dans le corpus catégoriel dominant, s'en nourrit mais travaille aussi à en réorienter la direction, d'une façon ou d'une autre et – pourrait-on dire – pour le meilleur et pour le pire. De ce fait, il travaille aussi à contrebalancer les déséquilibres qui se produisent. Il voit ainsi se manifester des dérivés rituels de la religion guerrière et de l'activité militaro-nationaliste sous forme de dérivés rituels, qui peuvent être spiritualo-corporels, corporels ou sportifs.

L'alternance des catégories sociales s'inscrit dans ce double processus qui met progressivement en question le maintien des valeurs partagées par tout un chacun. La situation ainsi posée laisse penser qu'un rapport conflictuel susceptible de mobiliser la cohésion collective ne peut plus exister. La question en suspens est celle de savoir où passe le conflit et où passe la cohésion lorsque cette latence s'efface. Les enquêtes réunies dans ce dossier décrivent à cet égard des processus de rapports d'alliance et de concurrence, sous-jacents à des fractionnements ponctuels²³ qui se surajoutent jusqu'à produire à terme un ordre social renouvelé *mais sans doute jamais unifié* à proprement parler.

Techniques du corps, terminologie et émancipation sociale

Les martialités présentées dans les articles qui suivent, hormis celle des *kṣatriya*, sont à la base des martialités du « pauvre ». Elles nous racontent l'histoire de groupes subalternes qui se sont pris en main dans des contextes peu ou pas favorables pour eux. Surtout, peut-être, elles nous racontent l'histoire de groupes sociaux dominants trop sûrs d'eux-mêmes au point d'être frappés de cécité quant au devenir social général qui travaille à leur déclin. L'aveuglement

23. Équivalents des crises régulières de Braudel (1985 : 44-61) qui jalonnent l'histoire du temps long.

en question provient notamment d'une situation en cours de non-opérativité des référents auxquels ils ont recours. Les angles morts catégoriels et sémantiques ainsi laissés vacants servent alors de niches à des collectifs émergents qui œuvrent au remplacement des groupes en place.

Les maîtres javanais musulmans et *priyayi* (noblesse de robe) que je décris plus bas, tous issus de catégories rurales modestes, ont ainsi surfé sur la vague de l'influence que constituent l'écrit du Coran dans un cas et l'éducation moderne dans l'autre, pour supplanter les maîtres *sesepuh* des « anciens » cultes javanais, en s'appuyant sur l'élaboration de techniques du corps très abouties.

Les paysans japonais, dont nous parle ensuite Édouard L'Hérisson, qui réinventent la « voie martiale » des anciens fiefs guerriers, ont eux aussi recours à des capacités psychophysiques très élaborées. Ils passent ainsi du statut d'agriculteurs à celui de maîtres amplement reconnus socialement, sans avoir utilisé autre chose que leur bon sens et une faculté très développée d'observation des capacités complexes du corps et de l'esprit humain : pas de haute technologie destructrice, une idéologie axée sur la simplicité mais au potentiel très élevé quoiqu'elle soit soumise à des règles contraignantes de discipline.

Enfin, les maîtres-escortes de la Chine du Nord, étudiés par Laurent Chircop-Reyes, passent d'une sous-catégorie mal dégrossie et dépendante des marchands, mais aussi des brigands avec lesquels ils traitent, à une catégorie de maîtres *wushu* taoïstes, bien intégrée socialement, et qui se met à regarder de haut les maîtres *wushu* des campagnes qui ont oublié de développer leur philosophie cosmologique.

Qu'il s'agisse des cas javanais, japonais ou chinois, les martialités modernes qui sont développées bénéficient – à l'instar des sports modernes anglais évoqués un peu plus haut – de la protection que la police et l'armée d'un État moderne intégralement centralisé peuvent leur offrir, sans que les protagonistes aient à se soucier d'accomplir des faits militaires menaçant leur intégrité physique et morale.

Il est plus difficile de parler de l'Inde ancienne du *Mahābhārata* dans cette perspective, puisque les deux castes en cause dominent la société. La caste des chevaliers apparaît potentiellement accessible aux non-*kṣatriya*, comme *Karṇa*, mais il est aujourd'hui difficile de voir une nouvelle catégorie sociale émerger dans son domaine spécialisé, à moins de parler des logiques (para) militaires de l'Inde contemporaine (cf. note 25 de cette introduction). Aussi dira-t-on momentanément que, du point de vue de la martialité, le *kṣatriya* demeure malgré tout au niveau d'un sous-ordre puisque c'est bien le brahmane qui l'éduque et l'initie pour conférer à son art de la guerre une dimension vraiment honorifique et efficace, et que le premier n'a pas su – à l'instar des anciens guerriers *bujutsu* japonais – s'adapter à la modernité.

Il apparaît d'ailleurs que l'humble fils de cocher *Karṇa*, voyant dans les techniques martiales un moyen de se libérer de sa condition, en vient finalement à caractériser un syndrome-type d'ascension sociale – cyclique si on l'observe sur le temps long – que l'on retrouve chez le maître Ueshiba Morihei au Japon, chez les maîtres *wushu* taoïstes, les maîtres du *kanuragan* moderne, ou encore

chez Suharto (Indonésie) et certains militaires de carrière que l'on voit passer au fil des descriptions. L'ascension sociale y reviendrait notamment à acquérir le droit d'initier les jeunes gens au sein du cadre référentiel partiel que l'on instaure en regard d'une compétitivité sociale élargie.

Par-delà son arrivisme qui est critiqué, le cas de Karṇa est justement dénoncé du point de vue des brahmanes dominants. Son initiation est incomplète – en ce qu'elle vise à préserver l'ordre socio-cosmique *dharma* – par l'absence de transmission des savoirs ésotériques censés donner... *efficacité religieuse, guerrière et sociale à son action*. Cette incomplétude semble devoir le placer de fait dans la catégorie des victimes à sacrifier pour que l'ordre en place puisse se maintenir.

Dynamique et complémentarité des martialités

En parallèle au cas intermédiaire d'efficacité technique ratée de Karṇa, mais à la réussite de son auto-sacrifice lorsqu'il meurt au combat, trois des quatre cas d'étude retenus illustrent parfaitement chacun à sa manière le concept de « degrés du fait » de Leroi-Gourhan. Il en va ainsi des termes *pencak silat*, *budō* et *wushu* qui attestent d'un processus technique et sémantique propre, conduisant à une reconnaissance sociale des pratiques impliquées. Il nous faut néanmoins aller plus loin en soulignant que le processus en question est porté dans chaque cas par un collectif organisé suivant des visées particulières qu'il est parvenu à objectiver à l'issue d'une diachronie sinueuse au sein d'un cadre social élargi.

C'est ainsi que le terme *pencak silat* en Indonésie constitue un néologisme forgé par la bourgeoisie javanaise *priyayi* et officialisé en 1949, dont l'usage se généralise après avoir concurrencé le terme *kanuragan* à la fois trop ancré dans la javanité et – du point de vue de l'État-nation en devenir – trop lié à des formes de cultes jugées d'un autre temps par rapport aux cultes monothéistes, ce qui nous ramène aussi à la classification de Farrer incluant l'hégémonie des « religions » sur les cultes locaux.

Terme attaché au code de conduite de l'ordre des guerriers aux XVII^e et XVIII^e siècles, *budō* en vient finalement à la fin du XIX^e siècle et jusque dans les années 1930 à désigner les formes de martialités adaptées au contexte de paix, mais aussi à nourrir les discours militaristes nationalistes. Le terme existait déjà, mais sa nouvelle définition traduit une aspiration sociale qui légitime la validité des enjeux techniques et idéologiques qu'il porte en lui et qui se sont constitués par paliers progressifs de reconnaissance.

On peut dire la même chose du terme *wushu* en Chine, repris par les nouveaux intellectuels taoïstes à la fin du XIX^e siècle, qui s'officialise au milieu du XX^e siècle puis se généralise. Dans ces trois cas, on voit que c'est l'expression du nationalisme qui prévaut à l'étape ultime de degrés du fait dont la phase finale est la socialisation généralisée.

C'est dans cette perspective que, suite à la longue colonisation néerlandaise qui voit à Java émerger cette catégorie bourgeoise *priyayi* au détriment de la

noblesse de sang puis des colonisateurs néerlandais, se développe rapidement la « démocratie dirigée » de Sukarno – sur la base de l'idéologie Pancasila qui combine subtilement éléments locaux et universels – suivie de la dictature très javanisée de Suharto, périodes durant lesquelles l'Indonésie s'agrandit de l'immense territoire de Nouvelle-Guinée occidentale sous Sukarno et du territoire de Timor Timur sous Suharto.

C'est ainsi que le nationalisme militaire japonais s'intensifie dans le bref demi-siècle de changement radical de l'ordre social de l'ère Meiji (1868-1912), avec la constitution subséquente de petits groupes d'intellectuels nostalgiques d'un passé idéalisé. Ils combinent des éléments, dont le *budō*, à une situation qu'ils jugent marquante suite à la victoire en Mandchourie, et contribuent de ce fait à l'accélération d'un expansionnisme militaire dans toute l'Asie.

On assiste au même phénomène pour la Chine, à partir de l'occupation étrangère du territoire, occupation japonaise comprise, qui débouchera ici aussi – de manière un peu décalée dans le temps – sur l'avènement des totalitarismes chinois nationaliste puis communiste mettant le groupe han en avant d'un expansionnisme à la fois politico-économique et territorial, dont on ne finit plus de ressentir les conséquences²⁴.

Comme nous allons le voir dans les textes, ces exemples empruntés à Java, au Japon et à la Chine montrent que l'omniprésence des milieux militaires accompagne les martialités pacifiées. Plus sociologiquement encore, ces martialités accessibles au monde civil ne font sens que grâce à la présence des militaires professionnels qui offre – à un niveau macro – un cadre sécuritaire global. On comprend ainsi mieux comment les martialités et la catégorie politico-militaire se divisent en deux faisceaux à partir d'une guerre rituelle, laquelle ne connaît pas le religieux, le politique et l'économique comme catégories autonomes.

La nature du processus conduit de ce fait des logiques ancrées dans des pratiques et des échanges collectifs généralisés vers des logiques et des réseaux politiques fortement autonomisés du reste de la population. Se retrouve-t-elle ainsi pour autant moins sociale? Oui, parce qu'il s'agit à chaque fois d'*une catégorie montante relativement isolée* dans l'action, d'un collectif restreint qui impose des pratiques, des visions et des termes nouveaux. Non, dans la mesure où toute idéologie nationaliste – et plus largement élitiste, même si elle ne dit pas son nom – prétend agir au nom de toute une population, même malgré celle-ci: le système politique centralisé ne peut fonctionner sans une « élite » donnée.

24. Si l'on prolonge l'analyse de Sylvain Brocquet à l'Inde contemporaine, la baisse d'influence de la catégorie *kṣatriya* semble bien avoir accompagné – *comme par un transfert d'attributs* – le rôle des brahmanes dans l'exacerbation d'un sentiment nationaliste très militant, avec les événements d'Ayodhya, le développement du Parti Nationaliste Hindou (le BJP, dont la devise est « Uni dans l'hindouisme ») et l'accession de Narendra Modi au pouvoir, le tout s'accompagnant de la formation importante de groupes paramilitaires et de la guerre civile et internationale (Inde, Pakistan, Talibans afghans) au Cachemire. Peut-on parler à ce sujet d'un ressaisissement cohésif de l'hindouisme face à l'islam? D'un point de vue endogène, certainement, mais le rapport en cause est surtout médiatisé par le communautarisme post-colonial de la crispation d'un collectif qui s'individualise, et sur lequel débouche la modernisation de la société indienne.

Dans une perspective arendtienne, c'est alors à la population concernée que revient le choix d'accepter ou non telle technologie, telle idéologie, tel terme et, au final, tel type de martialité dominante. Il lui revient donc aussi de se résigner à l'abandon de peser sur les choix militaires des gouvernants.

En guise d'ouverture finale, soulignons le fait que ces trois dernières décennies, les intérêts politiques et économiques incompressibles des souverainetés nationales se retrouvent aussi fractionnés par leur soumission aux logiques d'un système globalisé qui voit se développer les sociétés militaires privées (SMP), donc laïcisées à l'extrême (Bricet des Vallons, 2009), notamment face aux nouvelles formes de guerre « galactiques fortement religieuses » (Farrer, 2014:6)²⁵. L'analyse subséquente pourrait porter sur le rapport de cette tendance avec les martialités non militaires désolidarisées de tout contexte socio-culturel. D'un côté, à l'instar des SMP, elles deviennent des produits de marché, comme dans les *mixed martial arts*, ou qui s'inscrivent dans la mouvance *New Age*. D'un autre côté, on assiste à une généralisation de la patrimonialisation des martialités « culturelles » comme phase ultime de désactivation de leur dimension politique et religieuse.

Jean-Marc DE GRAVE
Institut de Recherches Asiatiques, IRASIA (UMR7306)
Université d'Aix-Marseille
 jmdg58@yahoo.fr

25. Deux expressions ultimes de ce « tout beaucoup plus vaste » que Durkheim voyait déjà s'autonomiser des organisations sociales particulières et des États.

Bibliographie

- Académie française, 2023, *Dictionnaire de l'Académie française*, 9^e édition, entrée « Guerre » www.dictionnaire-academie.fr/article/A9G1672 (consulté le 9 mars 2023).
- ADLER Alfred, 1982, *La Mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot.
- BALANDIER Georges, 1967, *Anthropologie politique*, Paris, Presses universitaires de France.
- BLOCH Maurice, 1997, *La Violence du religieux*, traduit de l'anglais par C. Cullen, Paris, Odile Jacob.
- BRACHET Auguste, 1873 [1867], *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, J. Hetzel.
- BRICET DES VALLONS Georges-Henri (dir.), 2009, « La privatisation de la guerre », *Sécurité globale*, 8, p. 17-116.
- BRAUDEL Fernand, 1985, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud.
- CÉSAR Jules, 1914, *Commentaires sur la guerre des Gaules*, Paris, Hachette.
- CLASTRES Pierre, 1997 [1977], *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, Paris, L'Aube.
- COPPET Daniel (de), 1970, « Cycles de meurtres et cycles funéraires. Esquisse de deux structures d'échanges », in J. Pouillon, P. Maranda (dir.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire*, La Haye, Paris, Mouton.
- DESCOLA Philippe, 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations Jivaros. Haute-Amazonie*, Paris, Plon.
- D'ONOFRIO Salvatore, 2005, « Chaque chose a son galbe. Style, technique et linguistique à propos d'outils siciliens », in B. Martinelli, *L'Interrogation du style. Anthropologie, technique et esthétique*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, p. 87-96.
- DUBOIS Jean, DAUZAT Albert, MITTERAND Henri, 2000, *Larousse étymologique et historique du français*, Paris, Larousse.
- DUMÉZIL Georges, 1985 [1969], *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, Flammarion.
- DUMONT Louis, 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- DUMONT Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil.
- DU PICQ Charles Ardant, 1978 [1880], *Études sur le combat. Combat antique et combat moderne*, édité par E. Judet, Paris, Éditions Champ libre.
- DURKHEIM Émile, 1960 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- ELIAS Norbert, DUNNING Eric, 1986, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Fayard.
- ERNOUT Alfred, MEILLET Alfred, 2001 [1932], *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.
- FARRER D.S., 2014, « Cross-Cultural Articulations of War Magic and Warrior Religion », *Social Analysis*, 58-1, p. 1-24.
- GAFFIOT Félix, 2011 [2000], *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, édition dirigée par P. Flobert, Paris, Hachette.

- GAUDIN Benoît, 2009, « La codification des pratiques martiales. Une approche socio-historique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 179, p. 4-31.
- GIRARD René, 1972, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset.
- GLEYS Gérard, 1814, *Langue et littérature des anciens francs*, Paris, Michaud.
- GRAVE Jean-Marc (de), 2015, « Contenu d'apprentissage, environnement et relation humaine. Une analyse comparative à partir de Java (Indonésie) », *Cargo*, 3, p. 63-79.
- , 2017, « De l'initiation rituelle à l'éducation scolaire ou de l'éducation rituelle à l'initiation scolaire ? Cas d'étude comparés javanais », in A. Pierrot, I. Cervelho, C. Medaets (dir.), *Domination et apprentissage. Anthropologie des formes de la transmission culturelle*, Paris, Hermann, p. 183-198.
- HEUSCH Luc (de), 1997, « The symbolic mechanisms of sacred kingship: rediscovering Frazer », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, p. 213-232.
- HOCART Arthur Maurice, 1954, *Social Origins*, Londres, Watts.
- KEDZERSKIA-MANZON Agnès, 2014, *Chasseurs mandingues. Violence, pouvoir et religion en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.
- KOUBI Jeannine, 1982, *Rambu Solo', « la fumée descend ». Le culte des morts chez les Toradja du Sud*, Paris, Éditions du CNRS.
- LAROUSSE Pierre, 1872, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, vol. 8, Paris, Administration du Grand dictionnaire universel.
- LEROI-GOURHAN André, 1965, *Le Geste et la Parole. II. La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel.
- , 1983, *Le Fil du temps*, Paris, Fayard.
- LEVZION Nehemia, 1999, « Aspects of Islamization: Weber's Observations on Islam Reconsidered », in T.E. Huff, W. Schluchter (dir.), *Max Weber and Islam*, Nouveau-Brunswick, Londres, Transaction Publishers, p. 153-161.
- LITTRÉ Paul-Émile, 1874, *Dictionnaire de la langue française*, vol. 2, Paris, Hachette.
- LOUDCHER Jean-François, RENAUD Jean-Nicolas (dir.), 2011, *Éducation, sports de combat et arts martiaux*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- MARTINELLI Bruno, 2005, « Style, technique et esthétique en anthropologie », in B. Martinelli (dir.), *L'Interrogation du style. Anthropologie, technique et esthétique*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, p. 19-66.
- MAUSS Marcel, 1934, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, 32, p. 271-293.
- SAHLINS Marshall, 2008, « The stranger king or elementary forms of the politics of life », *Indonesia and the Malay World*, 105, p. 177-199.
- SCOTT James C., 2009, *The Arts of not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press.
- SINCLAIR Ian, 2016, « War Magic and Just War in Indian Tantric Buddhism », in D.S. Farrer (dir.), *War Magic. Religion, Sorcery, and Performance*, New York, Oxford, Berghahn.
- VERNANT Jean-Pierre, 1990, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, vol. 1, Paris, Le Seuil, p. 13-43.
- VOSSIUS GERARDUS Joannes 1666 *De vitiis sermonis, et glossematis Latino-barbaris*, Francfort-sur-le-Main, Casparis Waechtleri.
- WEBER Max, 1991 [1922], *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press.
- WHITEHEAD Neil L., WRIGHT Robin (dir.), 2004, *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Londres, Duke University Press.