



HAL
open science

De l'incertitude au risque : un outil heuristique

Laurent Dousset

► **To cite this version:**

Laurent Dousset. De l'incertitude au risque : un outil heuristique. *Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*, 2019, 34, pp.21-48. 10.4000/moussons.5238 . hal-02373026

HAL Id: hal-02373026

<https://hal.science/hal-02373026>

Submitted on 20 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

De l'incertitude au risque : un outil heuristique

Laurent Dousset*

Aix Marseille Univ, CNRS, EHESS, CREDO, Marseille, France

Les objets de réflexion qui constituent le corps de cet article sont à la fois spécifiques et généraux¹. Spécifiques, car ils sont nécessairement situés dans une géographie et une temporalité déterminées et que toute approche anthropologique se doit de considérer les présents ethnographiques de l'enquête. La donnée, l'acteur, la scène ou le contexte sont simultanément déterminants, déterminés et pourtant variables, toujours spécifiques. Généraux ensuite, car la ou les logiques par lesquelles ces présents ethnographiques sont censés faire émerger des « vérités » à la fois endogènes et exogènes constituent un problème méthodologique majeur. L'objet de réflexion général s'intéresse ainsi à un vieux problème en anthropologie : le rapport entre individu et société et la manière dont les dialectiques entre l'un et l'autre se construisent sur le terrain, mais plus important peut-être, comment elles peuvent être appréhendées et analysées.

Nous posons l'hypothèse que le rapport entre risque et incertitude, trop souvent désignés comme des concepts associés ou miroirs, est complexe car ces notions ne relèvent pas du même niveau de réalité sociale. Le risque est une construction

* Laurent Dousset est directeur d'études à l'EHESS, membre du CREDO (Aix Marseille Univ, CNRS, EHESS, CREDO, Marseille, France) et du Labex Corail. Il mène des recherches en Australie, en particulier dans le Désert de l'Ouest, étudiant la parenté, l'organisation sociale, l'histoire des premiers contacts et les transformations sociales. Depuis 2008, il conduit également des enquêtes au Vanuatu sur la relation entre les formes locales et nationales d'expression et de perception du pouvoir. Parmi ses ouvrages comptent *Mythes, missiles et cannibales. Le récit d'un premier contact en Australie* (Société des Océanistes, 2011) et *Pour une anthropologie de l'incertitude* (CNRS Éditions, 2018).

contextuelle, la mesure (qualitative ou quantitative) d'un danger potentiel pour lequel les causalités et le langage sont déterminés dans des présents ethnographiques spécifiques. L'incertitude, au contraire, est plus générale, moins spécifique mais aussi plus fondamentale, car elle constitue une réalité universelle, qu'elle conduise à la perception d'un risque ou non. L'incertitude définit tout simplement un état dans lequel l'anticipation est rendue difficile par un horizon des attentes qui n'a pas été satisfait par la réalité vécue. De ce fait, nous suggérons qu'étudier les contextes dans lesquels l'incertitude émerge, ainsi que la manière dont elle est résolue constitue un outil heuristique permettant de mettre en exergue les dynamiques du rapport entre individu (dont l'incertitude est vécue) et social (l'horizon des attentes), et par ce biais de mieux saisir les conditions dans lesquelles un « risque » est, localement, effectivement perçu comme tel.

Dans la première partie de cet article, nous allons brièvement nous intéresser à la notion de risque pour la mettre en perspective avec l'usage que nous proposons de la notion d'incertitude. Faute de place, la discussion de la notion de risque sera nécessairement allusive et se limitera à illustrer le point central qui nous semble distinguer le « risque » de l'« incertitude ». La première notion articule une perspective holistique des phénomènes sociaux, alors que la seconde exige l'étude de rapports singuliers et individuels, et en ce sens se limite à ne proposer qu'une perspective heuristique.

Par « holistique », nous ne renvoyons pas directement à la sociologie durkheimienne, ni à l'approche dumontienne, mais l'entendons dans son sens premier tel qu'il fut défini par Smuts (1927), à savoir une tendance à constituer des ensembles qui sont supérieurs à la somme de leurs parties. En d'autres termes, le poids sémantique et social de la notion de risque dépasse la somme de ce qui a permis ou provoqué son usage, car elle est déjà une forme de constat ou d'abstraction résultant d'observations, de perceptions, de mesures et de jugements particuliers et antérieurs.

Dans la seconde partie nous définirons point par point le sens proposé pour la notion d'incertitude ainsi que son utilité. Nous verrons que si la situation d'incertitude paraît refléter un état individuel, elle est pourtant socialement conditionnée, car témoigne d'une carence de déterminisme culturel. Nous proposerons ainsi de nous intéresser au « fait social inattendu » et aux modalités particulières qui permettent aux acteurs d'y répondre. L'élicitation et l'émergence de consensus se révèlent être des dispositifs centraux dans ces processus. Elles sont également, nous suggérerons, des moments d'investigation ethnographique privilégiés, car les acteurs y explicitent et hiérarchisent les valeurs sociales.

Dans un troisième temps, nous illustrerons l'outil heuristique défini en seconde partie en discutant les représentations de l'État que se forgent les habitants de la péninsule de Port-Sandwich, dans le sud de l'île de Malekula au Vanuatu. Nous montrerons que la sorcellerie et l'accusation de sorcellerie constituent l'un de ces moments d'incertitude puissants lors desquels l'ordre moral et l'organisation politique sont explicités, et par là même, reproduits ou transformés, mais aussi que le rapport complexe à l'État, pourtant au cœur des discours des locaux quand il s'agit

de rendre tangible les risques et les crises alors qu'il est largement absent, est une conséquence dérivée d'interrogations et de transformations plus fondamentales. Dans ce sens, nous concluons que la reconnaissance et la perception d'un risque découlent des modalités du traitement de certaines formes d'incertitude et que la perception du risque est le résultat d'un rapport individu-social déjà marqué.

LE RISQUE ET LE PROBLÈME DE LA CULTURE

Soyons plus concrets. Les questions qui évaluent le risque et qui analysent – parfois suggèrent – sa gestion, les études qui s'intéressent à la catastrophe, phénomène naturel qui n'a de réalité que mesuré par sa perception sociale locale, ou encore les approches qui interrogent les effondrements présumés, qu'ils soient économiques, financiers ou environnementaux, ne pourront constater que la différence des situations, des représentations et des (ré)actions. Risque, catastrophe, effondrement pour qui et pour quoi ? Les similitudes et le potentiel comparatif sont ici fondés sur du langage, en l'occurrence scientifique ou pseudo-scientifique (celui des ONG, par exemple), partagé et plus ou moins consensuel. Rien n'est comparable sans être simplifié, défini et typifié, catalogué et étiqueté. Ce sont ici des évidences qu'il est pourtant utile de rappeler. C'est la raison pour laquelle nous avons ci-dessus, et contre toute convention, conjugué le présent ethnographique au pluriel, car l'analyse comparative se doit de le – ou plutôt de *les* – traiter de la sorte, tout particulièrement lorsque sont évaluées les perceptions de faits divers rassemblés sous une même coupole, en l'occurrence le « risque ». C'est également la raison pour laquelle il nous faudra être vigilants lorsque nous transposerons d'un lieu à un autre et d'un temps à un autre de telles notions... ou encore ces autres concepts, souvent accolés aux premiers, tel que celui de la résilience (Douset & Nayral 2019).

Rappelons-nous les travaux de Mary Douglas et d'Aaron Wildavsky (1982, voir aussi Douglas 1986 et 1992) sur la montée de l'environnementalisme aux États-Unis. L'homme est un animal politique (*zoon politikon*, dicit Aristote), et donc social et situé, disaient-ils ; c'est pourquoi une théorie de la culture doit compléter l'habituelle analyse du choix individuel, souvent (et trop souvent naïvement) soumis à l'appréciation de ce qui serait « rationnel ». Douglas et Wildavsky montrent à quel point le « risque » révèle et soulève des questions de « perceptions », déterminées et déterminantes – Clifford Geertz et son « *models of reality and models for reality* » (1973 : 93) –, ou encore combien l'évaluation du danger participe du discours politique. Les désastres sont présages ou punition (Douglas 1992) et de ce fait socialement investis, pour ne pas dire culturellement construits.

C'est ainsi que les pêcheurs de Malekula au Vanuatu dans le Pacifique nous racontent qu'ils associent la diminution significative du stock de poissons à la baisse de la fécondité humaine, elle-même conséquence des perturbations historiques et des conflits fonciers et politiques (Douset 2018a), et ceci bien avant d'accuser la surpêche des chalutiers internationaux longeant les côtes. Plus à l'est, aux îles Fidji, les habitants soulignent que les poissons savent et entendent

lorsque les humains se disputent ou ne respectent plus les chefs, et agissent ainsi en conséquence, en se cachant ou au contraire en se laissant attraper (Pauwels, communication personnelle 2019). Selon la même anthropologue, toujours aux Fidji et plus particulièrement dans les îles Lau, le cyclone Tomas survenu en 2010 aurait suivi une trajectoire frappant les îles ayant manqué de respect envers Ratu Kamisese Mara, ancien Premier ministre et président des Fidji. C'est dans cette même perspective que les habitants de l'île de Tongoa au Vanuatu expliquent que le cyclone Pam, ayant détruit villages et jardins en 2015, aurait été l'annonce divine de la fin du monde et appelait ainsi à davantage de dévotion (Calandra 2017)². Les exemples de perception et d'interprétation locale de phénomènes englobés sous la notion de risque, de catastrophe ou même d'effondrement pourraient être démultipliés, on s'en doute.

Le risque et sa perception sont donc une question sociale. Et l'« obsession » autour du risque un phénomène de société, en l'occurrence occidentale. Jens Zinn le résume ainsi : « le risque pèse lourd dans la société contemporaine » (2008 : 1 ; notre traduction) ; sous-entendu la société occidentale post-lumières et industrielle, voire post-industrielle. Ce n'est qu'à partir de la moitié du XIX^e siècle que la notion y fait son apparition dans le langage courant ; apparition qui, selon Luhmann (1993 : 8 et suiv., cité dans Zinn), doit être associée à de nouvelles formes d'expériences qui se développent lors de la période transitoire entre le Moyen Âge tardif et l'ère moderne : l'émergence de formes d'assurances des risques dans le transport maritime d'abord, l'application de calculs probabilistes ensuite, et l'assurance des accidents de la production industrielle et le développement de l'assurance sociale obligatoire enfin. François Ewald va encore plus loin. Il considère que nous vivons dans des sociétés assurantielles avec un nouveau régime social de vérité – de nouvelles manières de penser la causalité des conduites –, et suggère que le développement des compagnies d'assurances du risque est un indice de la transition vers la « modernité » (Ewald 1986 : 26).

Douglas et Wildavsky avaient identifié l'aspect historiquement et socialement situé de la question du « risque ». Le développement d'une approche scientifique de son anticipation, l'émergence d'experts en tous genres et la mise en place systématisée de calculs de probabilité et des pertes sont des problèmes qu'ils soulignent et qu'ils déconstruisent en creux ou de manière explicite. La notion de risque, si nous l'employons sans prudence et si nous lui décernons le statut d'élément de langage scientifique – donc concept de la comparaison – est problématique car elle témoigne de ces processus de bureaucratisation weberienne et des rapports de force (le « risque » comme moyen de contrôle des populations) qui sont davantage des révélateurs que des outils heuristiques ou théoriques. Douglas et Wildavsky (1982) comprennent et soulignent tout cela, et pourtant maintiennent l'usage de la notion, ouvrant ainsi la porte aux critiques, parfois virulentes. Les juristes au premier plan (par ex. Elliott 1983) soulignent, entre autres, le paradoxe conceptuel : dès lors que je parle de risque, je me situe déjà *de facto* dans le domaine de la gestion de ce qui est pourtant inconnu.

Ces critiques émanent probablement aussi d'un malentendu de ce que constitue la notion de culture pour les anthropologues, ainsi que d'une incompréhension des polémiques dans lesquelles ces derniers se sont jadis engagés pour la définir tant que faire se peut. Le véritable problème potentiel avec l'approche culturelle du risque se situe en réalité ailleurs. Douglas et Wildavsky, mais plus particulièrement la première, suggèrent que les individus, acteurs sociaux, acceptent ou rejettent le risque en fonction de dispositions socioculturelles préexistantes aux interactions sociales. Ils proposent une matrice, une typologie des contraintes sociologiques du risque et donc aussi des formes sociales, qui distingue la communauté centrale, individualiste, l'enclave dissidente ou l'isolat résiduel en fonction des niveaux d'intégration et du degré d'autonomie que les sociétés construisent. Le risque est ainsi une notion holistique, car elle est la conséquence d'un ensemble de dispositions socioculturelles diverses dont elle surpasse les significations et usages premiers.

Leur volonté est d'enrichir – pour ne pas dire de s'opposer – aux théories rationalistes propres aux économistes et aux sciences politiques de la perception et de la gestion du risque pour les situer à un niveau supérieur, dans les logiques sociales et culturelles. Les processus de socialisation, d'internalisation et de naturalisation de ces faits sociaux, de ses manières de faire et de penser – dont celles qui conduisent à l'identification d'un risque –, qui dépassent les individus, sont toutefois passés sous silence et présupposés « vérité ».

Que le lecteur se rassure. Nous ne sommes pas suffisamment naïfs pour remettre en cause l'existence et la puissance de ces processus. Cependant, nous suggérons, avec d'autres comme nous le verrons, que le rapport individu-société ou personne-culture mérite une plus grande attention que la simple évacuation du problème par des formules holistiques; et nous suggérons qu'il n'y a guère meilleure situation pour ce faire que celle de la remise en question du quotidien et de l'anticipation rendue difficile. D'aucuns la nommeront le « risque ». Nous suggérons d'être plus neutres et plus élémentaires encore et de parler simplement d'incertitude (Dousset 2018b).

L'INCERTITUDE COMME MÉTHODE HEURISTIQUE

À l'opposé de la notion de risque telle qu'elle fut proposée dans la théorie culturelle, l'usage de la notion d'incertitude que nous suggérons n'a ni de portée théorique ni d'envergure holistique. En ce sens, son usage tente d'éviter les problèmes que nous avons rapidement rappelés au sujet de la notion de risque. Nous pensons la notion comme étant résolument heuristique, c'est-à-dire comme une manière simplifiée de poser des problèmes pourtant complexes. Développons ce principe heuristique par la mise à plat d'un certain nombre de principes, certes élémentaires, mais utiles de rappeler.

Accordons-nous, pour commencer, sur une définition générale de l'incertitude. L'incertitude est d'abord et avant tout un état individuel ou un état d'individu qui se trouve confronté à une dissonance entre son horizon des attentes et la réalité

observée ou vécue. On pourra également se référer à ce sujet au travail de Gérald Bronner (1997), auquel nous souscrivons dans ses principes généraux tout en questionnant certaines de ses typologies et conclusions. Nous ne retiendrons de ses propositions que « l'incertitude de sens », lorsque le système des représentations de l'acteur est bouleversé, et rejetons son « incertitude de finalité » comme n'étant rien d'autre qu'un calcul de probabilités. Bronner définit en effet l'« incertitude en finalité » comme étant un « état dans lequel se trouve l'individu qui, nourrissant un désir, se trouve confronté à son propos au champ ouvert des possibles » (1997 : 3-4). Par exemple, il s'agit de l'incertitude au sujet d'un ticket de loto, ou encore d'une récolte de tubercules. Nous ne considérons pas cette incertitude comme en étant véritablement une, car les issues possibles sont limitées et peuvent être anticipées (un ticket gagnant ou un ticket perdant, un nombre énumérable de tubercules, etc.).

L'incertitude de sens, par contre, retiendra notre attention. Bronner la définit comme « l'état que connaît l'individu lorsqu'une partie, ou l'ensemble, de ses systèmes de représentation est altéré ou risque de l'être » (1997 : 4). Si nous ne retenons que « l'incertitude de sens » – dont nous abandonnons désormais l'intitulé pour l'appeler tout simplement « incertitude » –, elle doit cependant également être enrichie et distinguée en son sein par deux sous-catégories, l'« incertitude systémique » et l'« incertitude existentielle », sur lesquelles nous reviendrons.

Cet état ou cette situation d'incertitude, comme définie ici, peut être considérée comme un phénomène universel, car il n'y a aucune raison que des situations de dissonance entre les attentes et la réalité ne peuvent s'observer partout et de tout temps. Le phénomène de l'incertitude n'est pas culturel en tant que tel, car il est placé au plus près des individus. Il s'extrait ainsi des critiques visant l'analyse culturelle (ou culturaliste) du risque ou de la catastrophe. En revanche, les raisons pour lesquelles des incertitudes émergent dans la conscience et la vie des gens sont fondamentalement sociales. L'attention portée au rapport entre l'état individuel d'incertitude et les raisons qui l'ont produit se révèle ainsi à la fois comme une opportunité de penser le rapport individu-société ou personne-culture, mais, nous le suggérons, aussi d'analyser les logiques de reproduction des représentations ou au contraire de leur transformation. Progressons étape par étape et construisons cette proposition par une série d'énoncés simples, classés en trois domaines successifs généraux : la nécessité de la convention, le fait social inattendu et le processus de résolution des incertitudes.

La nécessité de la convention

#1 Il n'existe pas de certitudes absolues.

Ce postulat nous renvoie à la notion de « vérité » que nous savons relative et évolutive, ainsi qu'aux manières – considérées légitimes dans un contexte donné – de la faire valoir. Les régimes de vérité, ou ce que Foucault appelait les épistémès, même s'il finira par abandonner ce concept, sont les modalités par lesquelles des « faits » ou des « relations » sont décrits comme exister et être vrais. La vérité est

ainsi circonstancielle, c'est-à-dire que les régimes de vérité sont historiquement et culturellement déterminés et déterminants (même si chaque régime de vérité est nécessairement persuadé de sa portée universelle). L'idée de « vérité » telle qu'elle dominait au Moyen Âge n'a, on en conviendra, pas grand-chose à voir avec la manière de démontrer les « faits » dans les milieux scientifiques de la société occidentale contemporaine. Ainsi, l'identification d'une causalité entre des événements est caractéristique de systèmes de représentations particuliers. On se souvient qu'à Malekula, la diminution du stock de poissons est une conséquence de la baisse de la fécondité humaine, que cette dernière soit chiffrée ou non. Ailleurs, chez les Aborigènes du Désert de l'Ouest, l'absence de précipitations ou l'appauvrissement du gibier est la conséquence de rituels de multiplication des espèces mal conduits, un résultat interprété comme la preuve du « dysfonctionnement » (conflits, absence de coopération et de négociation, etc.) de la collaboration entre groupes régionaux qui se partagent cette tâche.

#2 Toute certitude est l'expression d'une convention.

Il résulte du constat #1 ci-dessus que la « vérité » est le produit de conventions au sens large du terme. Ces conventions contribuent également à régler les conduites. Nous sommes ici face à ce que l'école durkheimienne appelle « les manières de faire et de penser ». Mais tentons d'être plus neutres. La convention permet aux individus, dans un contexte donné, de produire ou plutôt de se reposer sur des correspondances socialement partagées (des consensus) entre des « objets » et des « choses » (Marion 2010). Les objets sont ici les images conceptuelles qui existent dans une société et dans une langue donnée permettant de penser et de décrire le monde. Ils renvoient à ce que Maurice Godelier (1978, 1984, 2015) appelait l'idéal, c'est-à-dire « l'ensemble des représentations socialement partagées de la nature et de l'origine d'une institution » (2015 : 30). Les choses, au contraire, renvoient à la réalité observée, à ce qui advient, les contingences. Un exemple simple : le concept « table » (l'objet) et les propriétés qui y sont associées sont déployés pour identifier ce qui dans une observation du réel (la chose) semble rappeler le concept en question, et ceci alors que nous ne sommes pas capables de voir la table dans son intégralité et de tous ses côtés en même temps, et alors qu'aucune table n'est parfaitement identique à une autre. Le rapport conventionnel entre signifiant et signifié, si nous nous limitons à une perspective linguistique, est indispensable à l'identification et à l'interlocution. Mais il permet surtout aux individus de vivre ensemble une réalité rendue intelligible alors qu'elle n'est que contingence : aucun signifié n'est parfaitement identique à un autre avant que les interlocuteurs ne lui attribuent un même signifiant. La convention fait donc émerger et se fonde sur des formes de groupements du réel ; des formes de classement(s).

#3 Les conventions sont nécessaires car elles permettent l'anticipation.

Au-delà de rendre visible le rapport entre signifiant et signifié, les conventions, c'est-à-dire des relations relativement stables entre objets et choses, constituent une condition de la vie sociale. Elles permettent les automatismes et soulagent

les acteurs qui, sans elles, seraient dans l'obligation (et l'incapacité) de définir et de redéfinir en permanence ce qu'ils observent, jugent et veulent exprimer par tâtonnement. Les conventions répondent ainsi à des valeurs sociales et aux manières acceptées ou légitimes de les identifier ou de les atteindre. Par « valeur sociale », nous renvoyons également ici et de manière générale à tout ce qui, dans un espace d'intelligibilité donnée, contribue à déterminer ce que l'anthropologie cognitive dans sa théorie des schèmes et en particulier celle de Roy D'Andrade (1992) appelle « les mondes simplifiés », qui correspondent à tout ce qui retient l'attention dans le continuum du réel, ce dernier étant insaisissable dans sa totalité. C'est parce qu'ils disposent de conventions, donc de rapports relativement stables entre objets et choses, que les individus sont capables d'entrer dans une boulangerie avec la volonté d'y acquérir du pain contre de l'argent, et ceci sans devoir redéfinir à chaque reprise ce qui pourrait décrire une boulangerie, un pain, de l'argent, etc. Les conventions définissent de ce fait également des intervalles de conduites et d'institutions acceptables, tout comme les valeurs qui y sont associées.

Si à la place du pain, le boulanger rend un billet de train contre l'argent donné, la convention, c'est-à-dire le rapport entre l'horizon des attentes fondé sur les objets et la réalité-chose, est perturbée voire remise en question. L'anticipation devient dès lors difficile. L'individu se trouve dans la nécessité de devoir se décentrer de la situation, voire de lui-même, pour rétablir tant bien que mal un rapport stable entre des objets conceptuels à sa disposition et des choses observées. L'individu devient ainsi acteur et entame une réflexion critique: me suis-je trompé de lieu, le boulanger me fait-il une blague, est-il devenu fou...? Ce sont ces situations que nous appelons « situations d'incertitude » et qui constituent, par la rupture qu'elles produisent, l'aspect social et culturel d'un état pourtant individuel.

Le fait social inattendu

#4 Une incertitude reflète une carence de convention. Elle est donc le produit d'un fait social incomplet ou absent: un fait social inattendu.

Une situation d'incertitude est, nous l'avons dit, une situation dans laquelle les conventions existantes ne relient le vécu à aucun objet-concept. Il s'agit de ce fait d'une forme de carence (ou d'une modification temporaire) du système de représentation partagé. Si les certitudes ne sont rien d'autre que des *faits sociaux* (énoncés #1 et #2), c'est-à-dire des manières conventionnelles de faire et de penser, alors les situations d'incertitude (énoncé #3) sont des *faits sociaux inattendus*. Inattendus, car ils produisent le décentrement et la rupture dans le quotidien et qu'ils ne satisfont pas l'horizon des attentes. Sociaux, car, les certitudes absolues n'existant pas et toute certitude étant socialement construite, les états d'incertitude qui découlent d'une incomplétude ne peuvent à leur tour qu'être des produits sociaux (ou culturels).

#5 L'incertitude est individuelle, la situation d'incertitude est sociale.

L'état d'incertitude dans lequel peuvent se trouver les individus est un état individuel qui doit intéresser les psychologues ou les neurologues. Ce n'est pas notre cas. Nous nous intéressons donc, comme nous l'avons souligné, à la *situation d'incertitude*, c'est-à-dire à la scène dans laquelle l'incertitude se révèle, est exprimée et évaluée et se voit, enfin résolue (ou non).

#6 Toute situation d'incertitude doit donner lieu à une tentative de résolution.

Nous pouvons faire l'hypothèse que les individus ne peuvent penser une existence dans laquelle ils demeurent dans une situation d'incertitude durable. Ils doivent trouver les moyens de la résoudre, c'est-à-dire d'attribuer d'autres objets à la chose, de modifier la définition ou l'envergure des objets, de proposer de nouveaux objets ou d'altérer la chose pour qu'elle corresponde à des objets existants. Il leur est nécessaire de rétablir la capacité à vivre avec un horizon des attentes qui a toutes les chances d'être satisfait, et de pouvoir ainsi à nouveau se reposer sur des conventions « stables » et des intelligibilités sociales présumées.

Le processus de résolution des incertitudes

Les éléments de la résolution

Les modes de résolution d'une situation d'incertitude concernent nécessairement des interrogations du système de représentation. L'analyse de cas empiriques d'incertitude montre que la résolution des faits sociaux inattendus résulte de manière générale d'un travail individuel et social en plusieurs étapes. La première est l'identification de l'incertitude elle-même. Cette identification procède d'un décentrement, c'est-à-dire de l'usage d'une réflexion et d'un langage critique, voire autocritique. Il s'ensuit des énoncés formels³ qui analysent et définissent la situation, c'est-à-dire les objets et les choses qui sont parties prenantes de la scène. Les interprétations, explications, réponses et solutions apportées aux problèmes posés font alors l'objet d'interlocutions *formalisées*. Ces interlocutions et énoncés formels visent à trouver un consensus autour de la redéfinition d'un rapport stable entre objet et chose. Se faisant, les valeurs sociales considérées au fondement du rapport objet-chose sont exprimées, formalisées, puis hiérarchisées. Les consensus trouvés – lorsqu'ils le sont effectivement, ce qui est loin d'être toujours le cas – font émerger des collectifs d'intelligibilité sociale par l'établissement de nouveaux rapports entre horizon des attentes et réalité vécue ou observée.

Élicitation

Nous proposons d'appeler *élicitation* ce langage et cette posture formelle adoptés et dont l'objectif est d'énumérer et de hiérarchiser les valeurs sociales afin de rétablir un horizon d'attente. Davantage que la seule explicitation, l'élicitation est un processus langagier lors duquel l'ensemble du possible relatif à une scène donnée est énuméré. C'est l'élicitation qui, dans la situation d'incertitude, constitue

le moment critique de l'enquête anthropologique et c'est grâce à l'élicitation que l'incertitude devient un outil heuristique.

Un outil heuristique: reproduction ou transformation

L'élicitation, lorsqu'elle permet de faire émerger un consensus et de ce fait un collectif d'intelligibilité, vise, nous l'avons dit, à hiérarchiser les valeurs et à réattribuer des objets – dont les définitions paraissent alors faire consensus – aux choses, afin de répondre à la carence du système de représentation. Ce faisant, deux modalités générales sont notables, même si dans la réalité des dynamiques sociales elles ne sont jamais parfaitement distinguables. La première redéploie les objets existants de manière à leur permettre de rendre compte des faits inattendus. Dans ce cas, nous parlons d'une reproduction, pour ne pas dire du renforcement du système de représentation et nous nommons les situations d'incertitude qui les produisent, des « incertitudes systémiques ».

Un exemple, que nous avons traité ailleurs (Dousset 2018b : 43 et suiv.) est l'interprétation de la « folie » proposée par un groupe aborigène d'Australie, lequel l'a expliquée comme le produit d'une carence de déterminisme du système totémique empêchant dans certains cas rares (les « fous ») sa valeur suprême, à savoir la pénétration d'*une seule* entité ancestrale et totémique dans le corps de la femme enceinte pour y produire *un seul* individu. La folie, a-t-on finalement conclu, après des années de palabres, est la conséquence d'une double pénétration par deux esprits ancestraux – une sorte de schizophrénie totémique – qui a comme conséquence de produire une double personnalité dans l'individu. Si la carence du système totémique a été relevée et discutée, ce même système et surtout sa valeur première (la création d'individus uniques) a été cependant reproduit et même confirmé par ces élicitations. En effet, les jumeaux, qui représentent le cas inverse, sont considérés une aberration, car ils ne reflètent pas ce rapport singulier normatif de principe, un seul esprit ancestral ayant dans leur cas produit deux êtres humains. Avant l'arrivée des missionnaires, l'un des jumeaux fut ainsi systématiquement tué à la naissance. Ajoutons enfin que ce n'est que devant une situation d'incertitude ayant fait émerger l'existence d'une personne considérée comme « folle » et le suivi sur plusieurs années des délibérations élicitatoires, que nous avons pu identifier la valeur fondamentale que les Aborigènes associent, contre toute attente, au système totémique. Cette valeur est la singularité de chaque être humain, et non la construction d'emblèmes collectifs comme le voulait jadis l'anthropologie australianiste sur la question totémique. Ces élicitations ont également permis d'expliquer l'élimination d'un des jumeaux, alors que jusqu'à présent cette dernière était associée à la seule « nécessité » matérielle : la soi-disant difficulté pour des chasseurs-cueilleurs d'élever deux enfants en même temps.

La seconde modalité, qui est de nature « créative » (ce qui ne signifie pas que l'exemple du totémisme ne le serait pas) et que nous pourrions qualifier de transformation culturelle, vise à proposer de nouveaux objets, ou à combiner des objets existants en des objets novateurs, pour rendre compte d'une réalité imprévue.

Il s'agit, notamment, pour reprendre un autre exemple australien, de la réinterprétation, reformulation et réadaptation des mythes fondateurs pour y intégrer des objets exogènes nouveaux – occidentaux en l'occurrence – ou pour leur faire expliquer des morphologies géographiques transformées. Dans ces situations, nous parlons d'« incertitudes existentielles ».

Dans la perspective de cette liste d'énoncés qui pose le cadre conceptuel et heuristique d'une anthropologie de ou par l'incertitude, il nous faut souligner deux points que nous n'avons fait qu'évoquer trop brièvement. Comme nous l'avons dit, dans la réalité des scènes qui font émerger des faits sociaux inattendus, la distinction entre reproduction et transformation, ou entre incertitude systémique et incertitude existentielle, n'est que rarement évidente, car toute reproduction intègre des éléments de transformation et *vice versa*. Il s'agit donc d'une distinction de principe dont le seul objectif est de clarifier les modalités de l'analyse. Enfin, soulignons aussi que les appellations que nous proposons pour nommer cette distinction, c'est-à-dire des principes de résolution des situations d'incertitude, à savoir « systémiques » ou « existentielles », ne reflètent en rien la nature de l'incertitude elle-même, mais veulent seulement résumer les logiques disponibles au rétablissement d'une intelligibilité qui fait consensus.

Avant de nous intéresser de plus près à un cas concret, résumons ce qu'une anthropologie de l'incertitude peut apporter en termes heuristiques. D'abord, les faits sociaux inattendus possèdent un atout scientifique majeur par la nécessité de résoudre la situation d'incertitude qu'ils supposent. Ils constituent des moments de la vie sociale au cours desquels les valeurs de ce qui aurait dû advenir sont énoncées et évaluées. Ces valeurs sont mises « sur la place publique » pour être hiérarchisées, confirmées ou adaptées et transformées, pour produire des consensus au sujet des modes d'interprétation et de perception, et donc pour faire émerger ou rétablir un espace d'intelligibilité. Ensuite, les faits sociaux inattendus sont des scènes privilégiées de l'enquête anthropologique, car ils permettent d'analyser les perceptions non pas seulement de l'exceptionnalité elle-même, mais de la dissonance qu'elle a produite. En étudiant la manière par laquelle cette dissonance est résolue, les acteurs comme le chercheur peuvent, et ceci de manière explicite, cerner ce qui dans un contexte socioculturel donné, aurait *dû* se produire.

UN CAS D'ÉTUDE : L'ÉTAT COMME PROJET SOCIAL

Le cas ethnographique qui va nous permettre d'illustrer l'utilité heuristique de l'analyse des situations d'incertitude concerne le sud de l'île de Malekula dans le Pacifique Sud. Un contexte d'étude à certains égards distant de l'Asie du Sud-Est, dont le présent numéro spécial fait l'objet, mais qui renvoie cependant à des problématiques générales qui nous paraissent être partagées dans de nombreuses sociétés et situations, à savoir le rapport entre identité et histoire locale et intégration nationale. Il s'agira ici de rendre compte des logiques sociales qui permettent aux habitants de cette île de penser l'État et ses représentants, alors que sa réalité tangible y est minime.

La République du Vanuatu, constituée en 1980 au moment de l'accession de l'archipel des Nouvelles-Hébrides à l'indépendance (politique) des pouvoirs coloniaux français et britanniques, est située à un peu plus de 500 kilomètres au nord-est de la Nouvelle-Calédonie. Le Vanuatu compte 113 langues vernaculaires austronésiennes (en plus du bislama, un pidgin local, le français et l'anglais comme langues officielles) et 280 000 habitants, répartis sur un peu plus de 70 îles habitées avec une surface terrestre de seulement 12 000 kilomètres carrés, mais s'étalant sur 1 300 kilomètres sur un axe nord-ouest/sud-est. La diversité linguistique et culturelle ainsi que les distances maritimes considérables qui séparent les îles ne sont pas pour faciliter la gestion de ce petit État insulaire. De ce fait, la présence de l'État est souvent invisible ou inexistante et le rapport à l'État relève davantage de l'imaginaire que d'une réalité vécue. Dans la région de Port-Sandwich sur l'île de Malekula qui nous intéresse dans cet article, elle se résume à un policier résident et à l'école primaire, qui est en étroite relation avec la mission catholique.

Et pourtant, les habitants de Malekula, la deuxième île de l'archipel, et plus spécifiquement ceux des villages de la région de Port-Sandwich ou Lamap dans la partie sud-est, considèrent généralement (pour ne pas dire unanimement) l'État comme étant hautement problématique, cristallisant des facteurs de « risques » considérables. En premier lieu, il serait l'interface impuissante entre une mondialisation et une globalisation subies sans bénéficier aux communautés insulaires, résumée régulièrement par la population comme une situation dans laquelle l'État aurait accumulé tous les inconvénients de la colonisation (la dépendance économique, l'absence d'autonomie politique, etc.) sans en garder pour autant les bénéfices (le développement, l'éducation, la santé, etc.). Ensuite, l'État serait le lieu où s'exercent la corruption et l'endettement, ainsi que la pérennisation d'un assujettissement financier, militaire, humanitaire et matériel envers les anciennes (l'« Occident ») et nouvelles (la Chine) forces coloniales. Il serait enfin l'organe qui produit et reproduit les inégalités fondamentales. Économiques et sociales d'abord, car l'État est jugé investir ses maigres ressources sur les îles et villages originaires des représentants politiques, qui abritent souvent aussi leurs meilleurs électeurs. Inégalités idéologiques ensuite, car l'État se nourrirait et alimenterait continuellement un schisme qui pour de nombreux habitants continue de structurer le pays. Ce schisme est fondé sur une distinction forte et un traitement différentiel des communautés dites francophones et de confession catholique d'une part, et d'autre part, des communautés dites anglophones et de confession presbytérienne ou plus globalement protestante.

Rappelons à ce sujet que les Nouvelles-Hébrides, comme était nommé jadis l'archipel, étaient contrôlées jusqu'en 1980 par un condominium franco-britannique sous lequel les forces coloniales se partageaient les îles, et parfois les villages d'une même île. Certaines zones se virent ainsi imposer l'anglais et la religion anglicane ou presbytérienne (« protestante » ci-dessous), d'autres le français, les croyances et les institutions amenées par les Maristes (« catholiques » ci-dessous) (Bresnihan & Woodward 2002). Le processus vers l'indépendance fut un moment de luttes intenses et violentes entre les communautés dites francophones, qui espéraient

une autonomie croissante et une structure de gouvernance fondée sur un modèle français de l'État providence centralisé, et les communautés dites anglophones qui exigeaient une indépendance immédiate et un État fondé sur l'exemple de Westminster et le communautarisme. Les deux leaders mélanésiens nationaux, Gérard Leymang, francophone-catholique originaire de la région de Lamap qui nous intéresse, et Walter Lini, anglophone-protestant, originaire de l'île de Pentecôte, se distancièrent pendant ce processus et finirent par se séparer et s'opposer. C'est Walter Lini qui conduisit le pays vers l'indépendance (Wittersheim 2009). Les communautés francophones finirent dans ce contexte par être stigmatisées comme étant des traîtres à la nation naissante. Ainsi, le 30 juillet 1980, jour de l'indépendance, leurs leaders furent arrêtés et emprisonnés, et le mobilier installé par les colons français fut spolié par les futurs compatriotes vanuatais, assistés de troupes de la Papouasie-Nouvelle-Guinée et d'une infrastructure militaire australienne (Dousset 2019).

Les « francophones » – et les habitants de Lamap, l'un des fiefs du mouvement « autonomiste » (versus les indépendantistes) de Gérard Leymang, en première ligne –, continuent de rappeler ces événements⁴ qui, au lieu de faire émerger une unité nationale, auraient selon eux profondément divisé le pays et inscrit dans le marbre une inégalité de fait entre des « anglophones » qui auraient imposé leur modèle de l'État et qui dorénavant le contrôlent, et les « francophones » qui subiraient depuis une domination par leurs pairs. La perception négative et critique de l'État que les habitants de Lamap ont développée – lieu d'imprévisibilité, d'inégalité, de favoritisme et d'injustice systémique, – est ainsi à leurs yeux historiquement et idéologiquement fondée. Elle est le résultat d'événements identifiables, mais dont le contrôle leur échappe. Dans la mémoire partagée des habitants du sud-est de Malekula, la République du Vanuatu est née dans la souffrance et sous la forme d'une crise qu'elle continue aujourd'hui sciemment d'alimenter.

Les narrations qui dessinent les représentations de l'État témoignent également de formes de crises et d'expression objectivées de risques multiples. Des crises du politique dans son sens le plus général du terme, au travers de l'expression du danger de voir disparaître les spécificités de la communauté locale dans une « masse nationale », alors qu'à l'époque coloniale, Lamap était un centre important, pour ne pas dire le cœur du dispositif des missionnaires maristes et de la délégation française. Une crise matérielle également, car les routes autrefois gravillonnées sous l'ordre des colons sont aujourd'hui détériorées, les générateurs électriques, les tables, les chaises, les tableaux scolaires, les portes et les fenêtres de l'école ont tous été volés le jour de l'indépendance, l'approvisionnement en eau provenant d'un barrage construit par les colons français est à présent délabré, etc. Ce sont là des réalités matérielles que les habitants de Lamap rappellent et répètent inlassablement et qu'ils considèrent les témoins du risque d'effondrement, voire de disparition de leur communauté devant un État qui ne voudrait pas ou ne pourrait pas venir à leur rescousse.

Ainsi, les habitants de Lamap estiment que cette crise de l'État nourrit le risque de sombrer dans une situation de non-développement et même d'un retour en

arrière à des conditions techniques et économiques précoloniales. Ils se considèrent aujourd'hui pauvres et démunis et insistent, non sans exprimer une certaine nostalgie, que sans l'indépendance ils seraient riches et équipés, ou du moins en voie de le devenir. Plus encore, ce serait selon eux cette pauvreté et ces inégalités fabriquées et tolérées par l'État qui seraient à l'origine des nombreux conflits qui caractérisent la presqu'île, ou qui les obligeraient également à détériorer leur environnement, par exemple de collecter et chasser des espèces naturelles pourtant en voie de disparition ou de surexploiter certaines ressources marines quitte à les voir tarir définitivement. Au travers des rhétoriques qu'épousent ces doléances, les habitants de Lamap témoignent d'une capacité d'analyse lucide et informée, construite sur et exprimée par des concepts et des relations causales dignes des discours d'ONG internationales, dont la présence est pourtant relativement rare sur la presqu'île, ou encore des Peace Corps états-unien qui sillonnent le pays.

Cependant, l'analyse, dont nous allons résumer les conclusions plus bas, montre que les enjeux sont en réalité bien plus complexes et que l'évocation, par les habitants eux-mêmes, du risque de voir disparaître la communauté dans la masse nationale repose sur des représentations et des logiques sociales diverses. En effet, derrière ces discours qui paraissent unanimes s'abrite, en réalité, une multitude de statures et de positions idéologiques ou politiques dont les logiques et les fondements ne sont explicités que dans des situations et des scènes particulières auxquelles nous allons maintenant nous intéresser. Pour le dire trop rapidement, l'État, dont la présence, rappelons-le, est largement virtuelle, n'est pas le véritable enjeu de sa propre stigmatisation. Derrière ces exposés, qui tentent d'expliquer les origines des inégalités, de la pauvreté, des détériorations environnementales et du favoritisme, s'articulent des clivages qui certes posent les interrogations sur l'« intégration » dans l'État et les modalités de participation à la Nation, mais qui plus profondément relatent des perceptions et des analyses autochtones⁵ antagonistes au sujet de l'organisation sociale locale et de ses origines. En dernier ressort, comme nous allons le voir, ces divisions s'assoient sur des interprétations contrastées du poids respectif qui doit être attribué à certains événements de l'histoire locale, ainsi que sur un choix explicite du régime d'historicité à adopter pour penser la « communauté » contemporaine et son futur.

Les situations et scènes particulières dans lesquelles ces divisions idéologiques émergent comme des facteurs clivants, car déterminants, sont les cas de sorcellerie, et plus particulièrement ces moments d'élicitation que produisent les funérailles et leur organisation. À Lamap comme ailleurs, aucune mort n'est véritablement « naturelle » et toute mort doit être expliquée afin de permettre le deuil. La sorcellerie, à cette période contemporaine, en est le moyen le plus fréquent. Les cas de sorcellerie constituent et créent d'importantes situations d'incertitude, dont le nombre et la violence ont explosé à Lamap peu après la prise d'indépendance. La sorcellerie – ou plutôt ce par quoi elle existe dans l'espace social et public, à savoir l'accusation de sorcellerie – est également considérée par les habitants comme la preuve du danger de destruction et de mort qui traverse la « communauté ». Elle est la trace tangible du désarroi dans lequel les villages seraient plongés en raison

des animosités qui motivent les rapports entre les chefs de clans historiques ou nouveaux (c'est-à-dire « élus » selon les consignes de l'État).

Il est important de noter dans ce contexte que, du moins à Malekula, mais aussi plus généralement au Vanuatu, le « sorcier » est une figure imaginée dont l'acte ne peut être observé. De nombreux parallèles peuvent être établis entre la sorcellerie au Vanuatu et la sorcellerie africaine, cette dernière ayant fait couler beaucoup d'encre ces dernières décennies (par exemple Geschiere 2013, Comaroff & Comaroff 1993, Whyte 1997, parmi tant d'autres). Cependant, une différence notable est justement celle-ci: au Vanuatu, et plus particulièrement dans le sud de Malekula, personne ne peut consulter un sorcier, car personne n'avouera en être un. La sorcellerie n'est visible que par des actes verbaux, accusatoires en l'occurrence. C'est l'accusation de sorcellerie qui la fait vivre.

Ces accusations de sorcellerie témoignent et produisent des états individuels d'incertitude. Elles en sont les élicitations tangibles et surtout observables. Accuser publiquement une tierce personne d'actes de sorcellerie à son égard ou à l'égard de ses proches, par exemple un défunt qui doit être enterré, n'est pas anodin, car si l'accusation trouve du répondant parmi la communauté, elle mène souvent à la mort de l'accusé ou, à l'inverse, si l'accusation est considérée irrecevable et infondée, elle met en « danger social » (c'est-à-dire en danger d'être isolé ou accusé à son tour) l'accusateur lui-même. Les accusations de sorcellerie s'obstinent ainsi à faire émerger un *consensus* au sujet de la culpabilité d'une mort, d'un désastre, d'une souffrance (Douset 2016b). Ce travail de consensus intègre nécessairement le développement d'un argumentaire sur les raisons historiques, structurelles et même ontologiques de cette culpabilité. Il élabore des réponses à des questions aussi fondamentales que sont l'ordre moral, les fondements et l'exercice du pouvoir, le régime de vérité légitime, ou encore les frontières ontologiques⁶. La situation d'incertitude que produit le contexte généralisé d'accusations de sorcellerie, ainsi que les élicitations élaborées énoncées lors de ces accusations, constituent ainsi des scènes particulières dans lesquelles d'autres raisons encore aux crises et aux risques évoqués plus haut se matérialisent, cette fois cependant dans un langage qui n'argumente plus des causes exogènes comme celui par lequel l'État est stigmatisé, mais qui tient compte des logiques sociales locales. Parce qu'ils recherchent nécessairement le consensus, ces moments d'élicitation évoluent pour devenir des lieux de reproduction ou de confirmation et de transformation des valeurs sociales, de l'ordre moral, ou encore de l'intervalle de l'acceptabilité des conduites. Ils sont des moments de décentrement, d'autodescription (Boltanski 2009, Moore 2011) et d'autoréflexion (Adorno 1992 [1966]) autochtone puissants.

Par de nombreux aspects, la mise en existence de la sorcellerie par l'acte verbal, ainsi que les modes (encore une fois verbaux) de les résoudre, nous renvoient à ce que Susan Whyte (1997: 30) appelait l'« extrospection » dans les processus d'explication, de traitement et de résolution du malheur chez les Nyole en Uganda. L'analyse de Whyte montre que les Nyole ne sont pas les sujets de certitudes absolues dictées par des logiques, des vérités ou des structures sociales. Elle fait au contraire preuve d'une approche qui nous paraît fondamentale et que nous

adoptons dans nos propositions également, à savoir le pragmatisme au travers duquel les acteurs évaluent les situations et tentent de les résoudre.

Nous ne pouvons dans le cadre de cet article détailler les processus précis des nombreux cas de sorcellerie et de recherche de consensus observés sur le terrain. Des exemples ont été exposés ailleurs (Dousset 2016b, 2018b). Toutefois, nous proposons ici d'aller plus loin dans l'analyse et d'en résumer les caractéristiques principales en les organisant en deux ensembles complémentaires de problèmes posés et des modalités pragmatiques adoptées par les acteurs pour y répondre. Le premier ensemble interroge la caractéristique humaine socialisée et répond à la question des exigences nécessaires pour pouvoir appartenir à la communauté locale. Le second ensemble dépasse les conduites individuelles pour interroger la communauté elle-même et ses fondements à la fois culturels et historiques. Dans les deux ensembles, les élicitations autochtones produisent ou reproduisent de véritables régimes de vérité, car il ne suffit pas de s'accorder sur les arguments particuliers acceptables pour accuser un sorcier présumé, il faut également expliciter ce qu'est un argument légitime et sur quel contexte social et historique il le devient.

Les caractéristiques humaines socialisées

Identifier un coupable de sorcellerie, c'est-à-dire fonder l'accusation et aboutir à un consensus sur sa véracité, est un processus qui fait référence aux valeurs et aux conduites humaines jugées acceptables ou attendues. Véritables moments de la construction d'un contrôle social des individus, les élicitations vont ainsi caractériser l'humain et par inversion dessiner le portrait-robot du sorcier pour enfin identifier dans la communauté la ou les personnes qui n'ont pas satisfait les arguments délibérés et pour lesquels, en conséquence, l'accusation de sorcellerie est justifiée. Cette caractérisation de l'humain acceptable et des conduites qui le définissent équivaut à une énumération de termes quasi structurels ou protostructurels qui sont contrastés de façon binaire et par inversion des valeurs associées. Le tableau ci-dessous en résumé les traits principaux.

Propriétés du sorcier	Qualités de l'humain
Imprévisibilité	Prévisibilité
Instabilité	Stabilité
Distanciation	Parenté
Solitude	Communauté
Désocialisation	Socialisation
Abstinence	Abondance
Destruction	Construction
Contagion	Commensalité

Le sorcier est ainsi dépeint comme étant une personne dont le comportement est imprévisible et la morphologie variable. Il serait méconnaissable à tel point qu'il pourrait prendre des apparences animales aux comportements non humains ou « inhumains ». Le sorcier se distancierait physiquement, socialement et psychologiquement de son groupe de parenté, de son hameau et de son village pour se retirer en forêt ou en pirogue sur la mer où il passerait de longues heures de manière isolée et sans que ses proches ne sachent ni où il est, ni ce qu'il fait. Il se désocialiserait progressivement de la sorte, ne se préoccuperait pas de la vie et du destin de ses proches et laisserait à l'abandon jardins et maison. Davantage encore, il ne valoriserait pas l'abondance alimentaire et ne partagerait pas ses repas avec ses proches. Il mangerait peu et seul. Il renoncerait même aux relations sexuelles et recueillerait les doléances de son épouse (à Lamap, les personnes accusées de sorcellerie sont toujours masculines) qui l'attendrait des nuits entières. Enfin, il ne contribuerait pas à la construction du corps social (par l'entraide et la coopération) ni à celle des corps individuels (par la commensalité), mais viserait leur destruction en s'emparant des forces vitales des personnes, souvent des proches, qu'il aurait ainsi anéanties.

Le processus de construction – répété et enrichi d'accusation en accusation – de ce portrait-robot du sorcier par l'élicitation publique non seulement rappelle les conduites et valeurs sociales attendues, mais se présente également comme un lieu de leur confirmation et de leur transmission. Toute personne qui répond par ses comportements passés ou actuels à certaines ou à toutes ces caractéristiques énumérées est, en principe, en danger d'être accusée de sorcellerie. Il est également possible d'inverser le propos : il n'est pas recevable d'accuser un individu pour lequel personne ne pourrait ou ne voudrait témoigner d'une attitude ou d'un comportement qui se rapprocherait des caractéristiques du sorcier énumérées.

La communauté: penser la société

Cependant, ces caractéristiques sont insuffisantes, pour ne pas dire inefficaces dans l'accusation elle-même, car elles n'en constituent que l'*a priori*. Ceci pour au moins deux raisons. La première, banale, est que personne ne peut satisfaire, sans exception et pour tout moment de sa vie, l'ensemble des valeurs qui constituent le socle de l'ordre moral définissant un être humain, en l'occurrence autochtone, acceptable. Tout le monde s'est isolé à un moment ou un autre de sa vie, a été imprévisible dans ses comportements, ou a refusé un jour de partager un repas avec des proches. De ce fait, le danger d'être jugé déviant de l'image type dépeinte, et donc d'être considéré comme un sorcier potentiel, plane pour tout membre de la communauté. Les caractéristiques qui définissent le présumé sorcier ne peuvent ainsi constituer que des illustrations ou des renforcements de la véracité de l'argumentaire d'accusation développé par ailleurs.

D'autres éléments, plus fondamentaux, doivent être mobilisés pour le construire. Ces éléments constituent la seconde raison de l'insuffisance du seul portrait-robot

du sorcier dans la construction de l'accusation. Exprimons-le de manière simple : aucune personne « sans importance » n'a de bonnes raisons d'avoir peur d'être ensorcelée. De même, seules les personnes qui ont de bonnes raisons pour remettre en question cette « importance » passeraient à l'acte de sorcellerie. C'est dans la construction et la légitimation de cette « importance » que nous allons retrouver la question de l'État, des risques et des crises qu'il est censé produire.

Qui se pense suffisamment « important » pour se considérer en danger ? Qui aurait de bonnes raisons pour remettre en question cette importance ? Sur quelle base cette importance est-elle mesurée ? Il nous faut ici revenir en arrière dans l'histoire locale pour illustrer les réponses autochtones à ces questions. Soulignons d'emblée un point important : notre manière de présenter cette histoire, découpée en trois grandes ères et qui sont distinguées par deux ruptures majeures, découle de l'analyse des accusations de sorcellerie elle-même. En effet, les élicitations produites lors de la construction de l'accusation se fondent sur la distinction nette et indiscutable de ces ères et sur l'articulation des ruptures comme des points cardinaux de l'organisation sociale et politique. Ce sont ces élicitations qui ont permis de repérer ces découpages historiques et de comprendre qu'ils sont l'assise sur laquelle les conflits entre familles et clans évoluent, mais aussi qu'ils constituent le ferment à partir duquel se nourrissent les perceptions de l'État et les crises qu'il suscite. Fait remarquable, ce n'est pas au sujet de la justesse de ces trois ères et de ces ruptures que les clivages s'expriment. Nous n'avons jamais repéré une remise en question du découpage historique. Ce qui fonde conflits et représentations divergentes et qui produit la raison des présumés actes de sorcellerie et l'argumentaire de l'accusation qui s'ensuit est le poids relatif attribué à chacune de ces ères et à chacune de ces ruptures pour penser l'organisation sociopolitique contemporaine et future, ainsi que sa légitimité.

La première est l'ère précoloniale. Elle s'étend, selon les habitants, des temps immémoriaux jusqu'à la première rupture en 1920, lorsque les colons français s'installent, que les habitants deviennent chrétiens, que les grandes migrations des clans de l'intérieur des terres vers la péninsule s'engrangent, et que le dernier grand chef spirituel, le Namal de Bangrere, est assassiné par les Français à la suite d'un complot des divers chefs de clans – avec l'assistance des missionnaires maristes – à son égard. Notons au passage, sans vouloir remettre en question la chronologie telle qu'elle est suggérée par les habitants de Lamap, que les colons et missionnaires arrivent à Lamap dès 1882, donc bien plus tôt que l'exécution du Namal de Bangrere qui elle a lieu en 1896, et que les migrations des groupes de l'intérieur des terres vers la péninsule sont bien plus anciennes. Cependant, 1920 correspond à l'année lors de laquelle la délégation française s'installe officiellement sur la péninsule et prend sous son contrôle l'administration de la région. Si ces divers événements sont cumulés en une seule année, à savoir 1920, c'est parce que la transformation qu'implique cette rupture est majeure.

À l'ère précoloniale, expliquent les habitants, la société était organisée autour de diverses formes de pouvoir hiérarchique et complémentaire. D'un côté le chef de clan, fonction héréditaire qui revenait au fils aîné du chef précédent, était le garant

de la maison des hommes et de la propriété foncière. Il représentait le clan auprès des autres groupes et distribuait les travaux et les ressources parmi les familles qui le composaient. Cet élément de l'organisation sociale perdure de nos jours. De l'autre côté, pour tout un chacun, existait (et existe à nouveau) la possibilité d'accéder à une autre forme de pouvoir et de prestige: les sociétés à grades. Dès lors que les rituels étaient organisés pour un prétendant et que ce dernier réussissait à accumuler des biens, surtout des cochons à dents recourbées, qu'il redistribuait à l'issue de ces rituels, un homme pouvait monter en grade et ainsi accéder aux parties profondes de la maison des hommes, lui permettant de se rapprocher du feu sacré du clan. Ces « chefs gradés » avaient du pouvoir religieux. Ils n'étaient pas nécessairement des chefs de clan, et donc n'étaient pas des propriétaires fonciers. Ils pouvaient (et il semblerait que cela ait été majoritairement le cas) être des personnes venant d'autres clans que celui dont ils occupaient la maison des hommes. Ils pouvaient même être des « étrangers⁷ ». L'intronisation de ces chefs spirituels et les rituels de la société à grades avaient disparu pendant la période coloniale de 1920 à 1980, mais sont à nouveau organisés depuis l'indépendance (fig. 1), nous y reviendrons.



Fig. 1. Rituel d'élevation d'un homme au grade de Gulgw

Photo: L. Dousset, 2008.

Plus ils progressaient en grade, plus ils se rapprochaient du monde des esprits et des ancêtres, avec lesquels ils apprenaient à communiquer. L'avant-dernier grade, celui avant de devenir un véritable esprit, est nommé Namal. Les Namal n'étaient plus de véritables êtres humains, mais n'étaient pas encore entièrement des esprits.

Leurs droits de vie et de mort sur la population étaient absolus. Ils étaient les seuls à pouvoir consommer de la chair humaine et, tout en étant protégés par une garde personnelle et les compétences de la magie ou de la sorcellerie, ils exécutaient les ennemis et défendaient les alliés. Le dernier des Namal sur la péninsule de Lamap fut celui de Bangrere, du nom du clan qui l'avait accueilli. C'est contre ce Namal, dépeint de nos jours comme violent, autoritaire et destructeur, que les chefs de clans finirent par comploter, invitant les missionnaires à mettre un terme à son règne, ces derniers exigeant à leur tour que l'armée française exécute le « cannibale ». L'ère précoloniale est ainsi dépeinte comme dominée par une organisation sociale et politique pyramidale dans laquelle deux types de hiérarchies politiques, l'une profane et l'autre religieuse, étaient en compétition et dominaient l'échiquier. La tradition de Lamap est une tradition de chefs, rappellent les habitants.

Le meurtre du Namal par les Français mit fin à cette tradition et permis de passer à la seconde ère historique : la période coloniale. Deux critères premiers sont avancés pour caractériser cette période. Le premier tient compte des fortes migrations de clans étrangers, venant de l'intérieur des terres, vers le nouveau centre occidental sur la presqu'île. Des trois clans originaires à l'époque précoloniale, leur nombre passe à 24 sous l'autorité française, avec autant de chefs et de maisons des hommes. Cette migration a accéléré la croissance démographique avec une raréfaction des ressources, en particulier foncières. Les habitants considèrent qu'elle est également à l'origine des conflits croissants entre clans dits « originaires » et d'autres dits « étrangers ». Ces problèmes sont soulignés et ont contribué aux transformations importantes des stratégies d'alliance entre clans et des circuits d'échange qui les mettent en relation aujourd'hui (Dousset 2016a).

Cependant, le second critère avancé par les autochtones relativise quelque peu ces problèmes. La période coloniale est dépeinte – avec une nostalgie difficilement compréhensible au regard des violences et des contraintes infligées – comme ayant été une époque de la construction sociale, du progrès et du développement réels, de l'apaisement et surtout d'une ambiance dominée par un sentiment d'égalité entre tous, avec la disparition du cannibalisme, de la sorcellerie et de la soumission contrainte aux volontés de quelques chefs excentriques. La période coloniale aurait, soulignent-ils encore, fait émerger une nouvelle société, sans hiérarchie et sans compétition entre clans, fondée sur un véritable projet social commun, car face à la domination française, les Mélanésiens étaient devenus égaux entre eux. Les paroles qui glorifient cette période de l'histoire locale sont unanimes :

[...] oui, nous devons travailler toute la journée, nettoyer les chemins, les maisons, les jardins... mais c'était bien. Tout le monde avait du travail, était occupé, et tout était propre, tout fonctionnait. Il y avait de l'eau courante, l'école gratuite pour les enfants, un hôpital [...].

Les risques de compétition et de conflits entre clans furent ainsi évacués par le nivellement social opéré par la force coloniale.

Pendant la période coloniale de 1920 à 1980, hormis l'initiation des jeunes garçons, la vie rituelle s'arrête, ou plutôt, comme nous le verrons, s'interrompt.

Les cérémonies de gradation et les sacrifices de cochons n'y ont plus cours. Le statut de chef religieux-gradé disparaît temporairement et le rôle des chefs de clans, qui sont les aînés de la lignée des hommes, s'adapte pour devenir également un médiateur entre les familles et l'administration coloniale, sans pour autant disposer de l'aura et du pouvoir politique qui définissait jadis ce statut. Plus important peut-être, Lamap donne naissance à deux générations de personnes qui négligent les savoirs dits traditionnels et dont les croyances se christianisent avec force. Mais ici encore, le processus est, *a posteriori*, relativisé par les locuteurs. Un vieil homme explique à ce sujet :

Nous n'avions plus besoin de raconter les histoires aux jeunes, de leur apprendre nos coutumes, car grâce au Français, nous étions devenus une nouvelle société, une société en développement, une société moderne.

De manière explicite et réfléchie, la période coloniale, ou plutôt les conséquences qu'on en espérait, sont ainsi pensées à Lamap comme ailleurs, sous la forme d'un échange à taille démesurée : l'abandon de ce qui sera désormais appelé la « tradition », y compris ses hiérarchies politiques, en échange de l'accès à une nouvelle ère du « progrès » et du « développement », mais surtout d'une forme d'égalitarisme et de collectivisme à la mélanésienne⁸.

Cependant – et les habitants sont ici encore unanimes sur ce point –, l'espoir au sujet de cette nouvelle société fut abruptement perdu en 1980 avec l'indépendance. On s'en souvient, le 30 juillet 1980, des troupes de Papouasie-Nouvelle-Guinée, sous l'ordre de la milice des indépendantistes de Walter Lini, arrêtent les hommes meneurs de Lamap pour les emprisonner, certains pendant plusieurs mois, et emportent avec eux le matériel que les Français avaient laissé sur place. Le jour de l'indépendance constitue ainsi la seconde rupture de l'histoire locale, une rupture qui fait passer une société imaginée égalitaire, communautaire et du progrès – ou du moins en voie de le devenir –, vers une société dans laquelle leurs propres compatriotes les humilient ; dans laquelle de nouvelles formes d'inégalités entre Mélanésiens émergent, en l'occurrence entre les communautés anglophones-indépendantistes et les communautés francophones-autonomistes.

Les conséquences de cette rupture et de l'ensevelissement de tout espoir au sujet de la construction d'une « nouvelle » société furent nombreuses. Parmi les plus significatives, le retour aux sources et à la « tradition ». Les rituels, et en particulier ceux associés à la gradation de chefs, sont à nouveau organisés et ceci malgré les souvenirs vagues et les mémoires parfois défailtantes sur des questions précises du protocole et des significations. Tout un pan de l'anthropologie parle d'invention des traditions au sujet de ces cérémonies hybrides et partiellement reconstruites dans le Pacifique comme ailleurs (voir toute la littérature à ce sujet depuis Keesing & Tonkinson 1982). Nous rejetons avec force les hypothèses qui limitent l'analyse de ces processus à une « mise en spectacle de la culture » ou encore à n'être qu'un moyen circonstanciel pour faire émerger de nouvelles formes d'élites. À Lamap, l'aspect partiellement reconstruit, bricolé, adapté et repensé de ces cérémonies relève certes d'un effort de démonstration, toutefois celle-ci veut rendre visible et

tangible un ensemble de croyances et de pratiques jadis négligées et abandonnées, mais aujourd'hui plus que jamais nécessaires dans la reconstruction d'une identité qui distinguerait et particulariserait Lamap et ses habitants vis-à-vis de la masse de la communauté dite nationale.

Les régimes d'historicités

Cependant, ces reconstructions et ce bricolage posent problème. Deux « idéologies » émergent à leur sujet. Nous y avons déjà fait allusion plus haut. Deux idéologies qui trouvent leurs traces mémorielles dans deux ères historiques différentes, illustrant deux manières d'interpréter l'histoire et surtout de donner du sens à l'histoire ; deux régimes d'historicités (Hartog 2003). L'exposé nous oblige de les présenter ici de manière séparée et déterminée. Il est toutefois important de noter que ces deux idéologies ne reflètent pas (ou pas systématiquement) une opposition entre des ensembles de personnes ou de familles. Même si certains responsables de clan sont connus pour épouser plutôt une idéologie que l'autre, elles restent néanmoins diffuses et chacun a tantôt exprimé ou sous-entendu son adhésion à la première plutôt qu'à la seconde pour, dans un autre contexte, inverser ses convictions. Nous utilisons ici volontairement le mot « idéologie ». Il s'agit, comme nous allons le voir, de répondre au problème de la reconstruction historique. Mais le processus vise d'abord et avant tout à construire un projet social et à déterminer une organisation politique qui tient compte de la nature de l'État et de la nécessité de solidifier une identité locale propre. Ces « projets-idéologies » sont les suivants.

Le premier est celui qu'on peut appeler « le retour aux traditions ». Il s'agit de faire table rase de la période coloniale qui n'est plus pensée que comme un court épisode sans signification déterminante dans une histoire longue et cyclique. Le retour à la période précoloniale n'implique pas l'abandon du « progrès » économique, mais exige que son contrôle et sa gestion soient à proprement parler mélanésiens. Plus encore, qu'ils soient propres aux modalités culturelles de la région de Lamap. Il est ainsi nécessaire, pour les tenants de cette idéologie, de reconstruire non seulement les savoirs dits traditionnels, mais surtout et avant tout de réinstaurer les anciennes hiérarchies politiques : redonner aux chefs de clan tout leur pouvoir décisionnel et faire renaître les chefs gradés et les hiérarchies politiques complémentaires que ces grades impliquent. C'est dans le cadre de ce mouvement que réapparaissent les rituels à grades et les sacrifices de cochons, et ceci même pour faire monter dans la hiérarchie des hommes qui sont pourtant réputés s'opposer au renouvellement de la tradition.

Ce régime d'historicité implique une difficulté supplémentaire pour la reconstruction historique : l'identification des trois clans originaires de la péninsule et leur distinction des clans migrants et envahisseurs. Or, après des décennies d'intermariages, d'adoptions mutuelles, d'échanges et de circulations, cette reconstruction est difficile, pour ne pas dire impossible. Plus important encore pour ce qui nous occupe, ce projet-idéologie, loin de rejeter l'État en bloc, espère au contraire en prendre le contrôle et inverser la tendance jugée défavorable.

Pour ne citer qu'un exemple ici, un chef de clan, aujourd'hui défunt et qui était réputé pour avoir défendu le retour à la tradition, persuadé aussi d'être le descendant d'un des clans originaires, a élevé ses deux fils de façons différentes. Le premier l'a été dans la perspective de faire de lui un maître de cérémonies et donc un chef gradé, tandis que le second a quitté le domicile insulaire pour être scolarisé à la capitale puis à l'étranger dans le but qu'il devienne un très haut fonctionnaire de l'appareil de l'État.

Le second projet-idéologie s'appuie sur une historicité distincte. Du nom de Navsagh, il se construit sur un constat simple: il est difficile de reconstruire la société précoloniale. Les migrations ont à tel point perturbé le paysage démographique que cette reconstruction, ainsi que l'identification des clans originaires, en plus d'être impossible, n'est même pas souhaitable. L'ère historique de référence est ici la période coloniale. Elle a permis un nivellement des hiérarchies et une redistribution des moyens de production, en particulier l'espace foncier, principes qu'il est nécessaire de reproduire et de valoriser. L'État, dont les textes de loi exigent de rendre aux propriétaires originaires les terres spoliées par les colons, est un obstacle à ce communautarisme espéré et il est indispensable de le rejeter en bloc. Dans cette perspective, il faut devenir indépendant de l'indépendance, c'est-à-dire se séparer de la République du Vanuatu et construire son propre État (fig. 2)°.



Fig. 2. Photographie de ce qui devait devenir l'université de l'État indépendant de Lamap, construite par les villageois vers 2006, puis brûlée en 2015

Photo: L. Dousset, 2010.

Nous voyons que, dans les deux cas, l'un des objectifs, qu'il soit implicite ou explicite, est de penser et de définir une identité culturelle locale et spécifique. La première idéologie hiérarchise l'espace social tout en espérant contrôler l'État pour à la fois solidifier cette organisation sociopolitique et remédier aux risques et crises que celui-ci incorpore. La seconde, au contraire, veut réinstaurer l'« égalitarisme » inspiré de la période coloniale, la redistribution des moyens selon les besoins et, pour ce faire, se séparer de l'État.

Bien sûr, d'autres espaces et domaines font émerger des incertitudes et donnent lieu à des élicitations qui reproduisent, adaptent ou transforment les représentations sociales. C'est le cas par exemple des réflexions autochtones au sujet du rapport entre croyances qui sont pensées être ancestrales et le christianisme, ou encore entre certains savoirs exogènes, d'origines « scientifiques » (par exemple au sujet des espèces naturelles) et les usages et représentations locales. Ce qui est cependant particulier aux accusations de sorcellerie est que toutes, sans exception, interrogent et mettent en compétition les deux projets-idéologies discutés. Les accusateurs dénoncent les présumés sorciers de vouloir imposer un régime d'historicité plutôt que l'autre. Les sorciers passeraient à l'acte parce que telle ou telle personne aurait construit une légitimité déterminante dans l'imposition d'une idéologie devant l'autre. Au fil des années et au travers de toutes ces accusations et contre-accusations, se sont progressivement cristallisés des ensembles d'acteurs, de familles et de clans qui porteraient plutôt une idéologie qu'une autre. La personnification des idéologies a finalement conduit à des affrontements publics, violents, dépassant le seul domaine de la sorcellerie et clivant la communauté des 1 500 habitants de la péninsule tout entière.

QUELQUES REMARQUES CONCLUSIVES

Dans cet article nous avons tenté d'illustrer un outil heuristique qui pourrait se révéler productif dans l'analyse de ce qui finit par constituer, dans un contexte donné, un risque identifié et énoncé. Pour ce faire, nous avons supposé que ce qui est décrit comme une crise sociale ou ce qui est identifié comme étant un risque potentiel a déjà fait l'objet d'un travail social produisant un ou des consensus. En amont de ces crises et de l'identification des risques se trouvent les situations d'incertitudes. Dans la mesure où elles témoignent d'états individuels, elles ne présentent guère d'intérêt pour l'anthropologue qui s'intéresse, lui, aux logiques sociales. Cependant, et c'est là notre thèse, les incertitudes constituent aussi des moments qui remettent en question et qui interrogent les régimes de vérité et l'horizon des attentes. À cet égard, elles représentent des moments d'enquête privilégiés, en ce qu'elles nous renvoient aux modalités et aux valeurs que font émerger les logiques sociales qui sous-tendent la détermination et la perception des risques.

La résolution de ces incertitudes procède par deux modalités typifiées, voire par les deux en même temps. En effet, elles reproduisent des systèmes de valeurs et de

représentations tout en les transformant. Nous pourrions ainsi suggérer que la perception d'un risque, c'est-à-dire le fait d'attribuer aujourd'hui une efficacité future considérée comme « négative » à un agent (humain ou non-humain) difficilement contrôlable ne peut, sauf à être la simple reproduction d'un discours exogène, se construire que dans des situations dans lesquelles l'horizon des attentes n'est pas atteint. Or, les modalités de résolution de ces situations d'incertitude étant des manières autochtones explicites de penser et de repenser le social et le culturel relatifs aux acteurs qu'elles concernent, il n'est guère surprenant que les causalités des dangers potentiels de demain soient finalement associées à d'autres problèmes que ceux identifiables par la seule analyse rationnelle ou culturelle du risque.

Notes

1. Nous remercions vivement Maëlle Calandra pour ses critiques et suggestions au sujet d'une version antérieure de ce texte. Merci également aux deux rapporteurs anonymes pour leurs critiques utiles. Une partie des recherches qui font l'objet de cette contribution a été financée successivement par l'ANR (anr-09-blanc-0320-01, *LocNatPol*, L. Dousset, 2009-2012) et le Labex Corail.
2. Celle-ci est l'explication première fournie. Mais elle est accompagnée d'autres explications, moins représentées, qui résument le cyclone comme l'effet des actes de sorcellerie des habitants jaloux d'îles voisines, ou encore qui relèguent la « catastrophe » parmi les événements naturels périodiques.
3. Dans un contexte quelque peu différent, mais faisant appel à des principes similaires, Boltanski (2009) appelle ces énoncés des « méta-pragmatiques ».
4. Notons cependant qu'aujourd'hui, parmi les plus jeunes générations, la perception de l'opposition entre francophonie dominée et anglophonie dominante tend à s'affaiblir, sans pour autant placer sur un pied d'égalité le rapport des différentes communautés à l'État central.
5. J'utilise le terme « autochtone » par facilité. Il désigne l'indéfinissable ensemble d'acteurs qui se considèrent, à juste de titre ou non, des locaux (« les gens d'ici »). Dans ce texte, le terme « autochtone » s'oppose, ou du moins se différencie en creux, à celui d'ethnologue, des rares membres d'ONG ou des représentants de l'État qui pourraient se rendre à Lamap, ou encore d'autres acteurs qui ne sont habituellement pas (ou plus) jugés « des gens d'ici ». Il est évident que cette localité (le « ici ») peut refléter divers niveaux d'intégration segmentaire selon la perspective adoptée par le locuteur.
6. La capacité de la sorcellerie d'interroger et de faire bouger les frontières ontologiques a été mise en avant par de nombreux auteurs: entre l'humain et le non-humain par Deleuze et Guattari (1972), entre le visible et l'invisible par Bonhomme (2005), entre le possible ou certain et l'impossible ou incertain par Rio (2014) ou Siegel (2003), etc.
7. C'est d'ailleurs de cette façon que nombreux hommes de clans étrangers qui migraient vers la péninsule ont pu acquérir du pouvoir.
8. On pourra se référer à ce propos à des réflexions similaires au sujet de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, formalisées par le philosophe et politicien Bernard Narokobi (1983 [1980]).
9. Des tentatives d'indépendance ont eu lieu dans le passé, voir Dousset (2019).

Références

- ADORNO, Theodor W., 1992 [1966], *Dialectique négative*, Paris : Payot.
- BOLTANSKI, Luc 2009, « L'inquiétude sur ce qui est. Pratique, confirmation et critique comme modalités du traitement social de l'incertitude », in *Paroles en Actes*, C. Severi & J. Bonhomme, éd., Paris : L'Herne, p. 163-179.
- BONHOMME, Julien, 2005, « Voir par-dérrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon », *Social Anthropology*, 13, 3 : 259-273.
- BRESNIHAN, Brian J. & WOODWARD, Keith, 2002, *Tufala Gavman. Reminiscences from the Anglo-French Condominium of the New Hebrides*, Suva : Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- BRONNER, G erald, 1997, *L'incertitude*, Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».
- COMAROFF, Jean & COMAROFF John L.,  d., 1993, *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago : Chicago University Press.
- CALANDRA, Maëlle, 2017, *Jardins de Terre, Jardins de Mer   Tongoa (Vanuatu) : Une anthropologie de la nature domestique dans un milieu affecté par la catastrophe*, thèse de doctorat, EHESS, Marseille.
- D'ANDRADE, Roy, G., 1992, « Cognitive Anthropology », in *New Directions in Psychological Anthropology*, T. Schwartz, G.M. White & C.A. Lutz,  d., Cambridge : Cambridge University Press, p. 47-58.
- DELEUZE, Arthur & GUATTARI, Félix, 1972, *Capitalisme et schizophr nie. L'anti- dipe*, Paris :  ditions de Minuit.
- DOUGLAS, Mary & WILDAVSKY, Aaron B., 1982, *Risk and Culture : An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley : University of California.
- DOUGLAS, Mary, 1986, *How Institutions Think*, Syracuse : Syracuse University Press.
- DOUGLAS, Mary, 1992, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres : Routledge.
- DOUSSET, Laurent 2016a, « Parenté, territoire et démographie », in *Le monde en mélanges. Textes offerts à Maurice Godelier*, M. Jeudy-Ballini,  d., Paris : CNRS  ditions, p. 297-317.
- DOUSSET, Laurent, 2016b, « La Sorcellerie en Mélanésie :  licitation de l'inacceptable », *L'Homme*, 218 : 85-115.
- DOUSSET, Laurent, 2018a, « Rupture et continuité dans le sud de Malekula, Vanuatu », in *Médiations politiques en Mélanésie contemporaine*, E. Nolet, P. Lindenmann & L. Dousset,  d., Marseille : pacific-credo Publications, p. 177-205.
- DOUSSET, Laurent, 2018b, *Pour une anthropologie de l'incertitude*, Paris : CNRS  ditions.
- DOUSSET, Laurent, 2019, « Independence from Independence : History, Landownership and Politics in South Malekula, Vanuatu », in *Pacific Realities : Changing Perspectives on Resilience and Resistance*, L. Dousset & M. Nayral,  d., New York : Berghahn, p. 107-131.

- DOUSSET, Laurent & NAYRAL, Mélissa, 2019, « Introduction: Resitance and Resilience », in *Pacific Realities: Changing Perspectives on Resilience and Resistance*, L. Dousset & M. Nayral, éd., New York: Berghahn, p. 1-22.
- ELLIOTT, E. Donald, 1983, « Book Review of Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers », *Yale Law School Faculty Scholarship Series*, 1-1-1983, paper 2192: 888-899.
- EWALD, François, 1986, *L'État providence*, Paris: Grasset.
- GEERTZ, C. Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- GESCHIERE, Peter, 2013, *Witchcraft, Intimacy, and Trust: Africa in Comparison*, Chicago: The University of Chicago Press.
- GODELIER, Maurice 1978, « La part idéelle du réel, Essai sur l'idéologie », *L'Homme*, 18, 3-4: 155-188.
- GODELIER, Maurice 1984, *L'idéal et le matériel*, Paris: Fayard.
- GODELIER, Maurice, 2015, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris: CNRS Éditions.
- HARTOG, François, 2003, *Régimes d'Historicité: Présentisme et expériences du temps*, Paris: Éditions du Seuil.
- KEESING, Roger M. & TONKINSON, Robert, éd., 1982, *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*. *Mankind*, numéro spécial, 13, 4.
- LUHMANN, Niklas, 1993, *Risk: A Sociological Theory*, New York: A. de Gruyter.
- MARION, Jean-Luc, 2010, *Certitudes négatives*, Paris: Grasset & Fasquelle.
- MOORE, Henrietta L., 2011, « Epistemology and Ethics: Perspectives from Africa », in *The Challenges of Epistemology: Anthropological Perspectives*, C. Toren & J. de Pina-Carbal, éd., New York, Oxford: Berghahn, p. 207-218.
- NAROKOBI, Bernard, 1983 [1980], *The Melanesian Way*, Boroko et Suva: Institute of Papua New Guinea Studies and Institute of Pacific Studies.
- RIO, Knut, 2014, « A Shared Intentional Space of Witch-Hunt and Sacrifice », *Ethnos: Journal of Anthropology*, 79, 3: 320-341.
- SIEGEL, James T., 2003, « The Truth of Sorcery », *Cultural Anthropology*, 18, 2: 135-155.
- SMUTS, Jan C., 1927, *Holism and Evolution*, Londres: Macmillan.
- WHYTE, Susan R., 1997, *Questioning Misfortune: The Pragmatics of Uncertainty in Eastern Uganda*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTERSHEIM, Eric, 2009, « La solitude du père Leymang. La question du clergé indigène au miroir des préjugés coloniaux », in *Anthropologie du christianisme en Océanie*, Y. Fer & G. Malogne, éd., Paris: L'Harmattan, p. 57-77.
- ZINN, Jens O., 2008, « Introduction: The Contribution of Sociology to the Discourse on Risk and Uncertainty », in *Social Theories of Risk and Uncertainty: An Introduction*, J.-S. Zinn, éd., Malden, Oxford & Carlton: Blackwell, p. 1-17.

Résumé : La notion de risque (ou de perception du risque) est complexe, car elle renvoie de façon intrinsèque à des présents ethnographiques spécifiques qui rendent l'approche comparative difficile. La perception d'un risque est la conséquence de logiques et de dynamiques sociales qui ont permis l'émergence de consensus contextuels à son égard. Cet article s'intéresse à ces processus d'émergence en postulant qu'ils adviennent à des moments et dans des lieux où la réalité vécue ou observée ne reflète pas l'horizon des attentes. Il s'agit alors de situations d'incertitude qui s'avèrent être des moments privilégiés de l'enquête ethnographique. L'article discute les fondements d'une telle anthropologie de l'incertitude, puis l'illustre par un cas d'étude qui traite de la représentation de l'État que véhiculent les habitants du sud de l'île de Malekula.

From Uncertainty to Risk: A Heuristic Device

Abstract: *The notion of risk (or perception of risk) is complex because it intrinsically refers to specific ethnographic presents that make the comparative approach difficult. The perception of risk is the consequence of social rationales and dynamics from which a contextual consensus have merged. This paper investigates these processes of emergence through the suggestion that they occur in moments and situations in which lived or observed realities do not reflect the horizon of expectations. These are situations of uncertainty that prove to be productive moments for ethnographic enquiry. The article discusses the foundations of such an anthropology of uncertainty, then illustrates the approach through a case study that investigates the representations of the State that articulate the inhabitants of the southern part of the island of Malekula.*

Mots-clés : incertitude, risque, outil heuristique, Malekula, État.

Keywords: *uncertainty, risk, heuristic device, Malekula, State.*