La sorcellerie en Mélanésie

Élicitation de l'inacceptable

Sorcery in Melanesia. Elicitation of Unacceptable

Laurent Dousset

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/28929>

DOI : 10.4000/lhomme.28929

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 mai 2016

Pagination : 85-115

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Laurent Dousset, « La sorcellerie en Mélanésie », *L'Homme* [En ligne], 218 | 2016, mis en ligne le 19 mai 2018, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/28929> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.28929>

La sorcellerie en Mélanésie

Élicitation de l'inacceptable

Laurent Dousset

EN 2013, le groupe de recherche *State, Society and Governance in Melanesia* de l'université nationale australienne organise un colloque intitulé « Les meurtres liés à la sorcellerie : culture, législation et droits de l'homme ». Ce colloque s'inscrit dans un contexte particulier, marqué à la fois par une recrudescence, depuis ces dernières années, de cas rapportés de sorcellerie et d'exécutions sommaires et publiques de présumés sorciers en Mélanésie, et par une pression croissante des organisations non gouvernementales internationales qui œuvrent pour la défense des droits de l'homme auprès des institutions publiques de la Papouasie Nouvelle-Guinée et du Vanuatu.

Les discussions et conclusions de cette réunion d'acteurs et spécialistes issus de secteurs les plus divers¹ sont publiées deux ans plus tard dans un ouvrage collectif. Édité par Miranda Forsyth et Richard Eves (2015), *Talking it Through. Responses to Sorcery and Witchcraft Beliefs and Practices in Melanesia* vise à articuler trois approches du problème situées à des échelles différentes et jugées difficiles à combiner : la prise en compte des représentations locales et de la diversité culturelle de cette région du monde ; la question des législations nationales qui condamnent la sorcellerie tout en

1. Les participants, dont nous faisons partie, comprenaient des chercheurs en sciences humaines et sociales, notamment des anthropologues, mais aussi des juristes, des procureurs, des activistes, des représentants d'ONG et d'associations diverses, des élus locaux et nationaux de la Papouasie Nouvelle-Guinée, des représentants d'organisations internationales comme les Nations Unies, des représentants religieux et des journalistes.

———— Nous tenons à remercier vivement Maëlle Calandra, Simonne Pauwels, Véronique Rey ainsi que Julien Bonhomme pour leurs précieux commentaires sur une version préliminaire de cet article.

lui conférant ainsi une réalité institutionnelle ; et enfin, à un niveau plus global, l'individualisation des droits de l'homme accompagnée du rejet de la sorcellerie, laquelle plutôt qu'une réalité sociale en soi ne serait que l'indice d'autres fléaux sociaux et économiques.

On ne peut que saluer la double ambition de cette publication qui est d'identifier des cadres explicatifs de la sorcellerie et de fournir des solutions à la fois sur le plan social, juridique et politique. Relevons cependant au moins deux problèmes fondamentaux, dont Miranda Forsyth et Richard Eve ont eu eux-mêmes en partie conscience.

Le premier, qui rend compte de la complexité du terrain, fait valoir la difficile commensurabilité entre, d'un côté, les catégories scientifiques et législatives occidentales et, de l'autre, les conceptions et explications locales de la sorcellerie. Le problème est d'abord terminologique et sémantique, puisque la distinction opérante en anthropologie – au moins depuis Evans-Pritchard – entre sorcellerie, *witchcraft* et magie, n'apparaît nullement dans les terminologies ou les conceptions locales en Mélanésie. *Puri puri*, *mura mura*, *dikana*, *vada*, *mea mea* ou *sanguma* en Papouasie Nouvelle-Guinée, *vele* et *arua* aux îles Salomon, ou encore *nakaemas*, *posen* et *black magic* au Vanuatu sont des termes renvoyant à des ensembles de pratiques et de savoirs, dont les usages reflètent des différences linguistiques, régionales ou socioculturelles et non des distinctions de nature ou de principes opérants. Nous reviendrons sur ce point essentiel : la différence entre ce que l'on a coutume de nommer magie d'une part et sorcellerie de l'autre relève d'un *continuum* en Mélanésie.

On comprendra aisément que ce fait pose des difficultés considérables aux juristes, car comment légiférer, interdire et punir un ensemble de pratiques et de savoirs dont tout le monde fait usage ? La sorcellerie-magie en Mélanésie est intimement liée à l'existence elle-même, à la force du vivant, au concept de *mana*. Parmi toutes les définitions et caractéristiques qui lui ont été attribuées, et cela depuis Henri Hubert et Marcel Mauss (1903-1904), il faut rappeler à quel point l'idée de *mana* traduit également la capacité et le potentiel d'efficacité dans l'anticipation et l'inflexion de la temporalité ainsi que l'ingérence dans, ou au moins le dialogue avec, l'invisible et l'incertain. Une illustration plus récente nous est fournie par Gairo Onagi (2015 : VII) pour la Papouasie Nouvelle-Guinée, où la sorcellerie-magie est, entre autres, appelée *puri puri*. Un villageois interrogé sur la sorcellerie que les autorités veulent interdire répond en ces termes :

« Pourquoi vouloir m'enlever mon *puri puri* ? J'utilise mon *puri puri* pour attraper du poisson pour nourrir ma famille. Pourquoi m'enlever mon *puri puri* ? Je l'utilise pour la plantation et pour avoir de bonnes récoltes. Pourquoi me l'enlever alors que je l'utilise pour la santé... pour l'amour. Pourquoi le rendre illégal ? » (notre traduction).

Le premier objectif de cet article sera ainsi de montrer que sont qualifiées de sorcellerie non pas des pratiques particulières en tant que telles, mais les intentions attribuées à des pratiques qui semblent échapper à un consensus qui définit l'acceptable. Toute la difficulté réside dans la dynamique de ce consensus, lui-même conditionné par le contexte dans lequel il s'exprime. C'est pourquoi à ce sujet nous aurons recours à la notion d'élicitation.

Ce dernier point nous renvoie au second problème, soulevé dans l'ouvrage cité ci-dessus et dans la plupart des analyses récentes sur la sorcellerie en Mélanésie. Il est lié au cloisonnement théorique croissant sur la question. S'il fallait en effet caractériser les nombreuses contributions concernant la sorcellerie en Mélanésie, on pourrait les regrouper, en suivant leurs propres positionnements, en trois grandes catégories. La première contient les explications de type fonctionnaliste, lesquelles, s'inspirant des travaux africanistes, voient dans la sorcellerie non seulement des indices mais aussi des moyens d'action et d'interprétation contextuels. Dans une certaine mesure, cette approche fusionne ainsi l'analyse fonctionnaliste et l'approche pragmatiste proposée par Malinowski. La deuxième catégorie d'explication, qui relève de l'anthropologie symbolique et interprétative, considère la sorcellerie comme un moyen de percevoir et d'organiser le monde plus que comme un moyen d'agir sur lui. En s'affranchissant de la limite imposée par l'analyse contextuelle, elle souligne le caractère humain, dans son sens le plus général, de la sorcellerie et la libère des conditions particulières, matérielles et historiques, d'existence. Tout en partant d'une étude de la culture locale, elle vise, pour la Mélanésie, à en généraliser les conclusions. Le troisième type d'approche, moins fréquent et plus partiel, et qui ne sera pas retenu dans cet article, consiste à résumer des raisonnements psychologiques qui cherchent dans l'individu les mécanismes et les causalités de la sorcellerie.

Les contributions réunies dans l'ouvrage de Miranda Forsyth et Richard Eves (2015) font largement appel à l'approche fonctionnaliste et présentent la sorcellerie comme une conséquence et un indice de mutations politiques et de malaises sociaux, en particulier postcoloniaux. Elles n'ont malheureusement guère recours à l'analyse pragmatiste pour expliquer la sorcellerie mélanésienne comme un moyen d'action sur le monde, et encore moins l'envisagent-elles comme un moyen de penser le monde.

Cette tendance au cloisonnement théorique reflète une distinction déjà soulignée ailleurs. Frédéric Keck (2002), par exemple, en comparant les théories françaises et anglaises à propos de la magie, a montré en quoi elles s'opposaient : tandis que les Anglais procèdent à la contextualisation des pratiques, les Français s'intéressent davantage à ses aspects structuraux. Alors que l'anthropologie mélanésienne s'est pendant longtemps inspirée

de l'approche anglaise et fonctionnaliste-pragmatiste, on observe depuis ces dernières années un revirement flagrant vers une conception plus structurale ou symbolique.

Le rapport entre ces trois manières d'aborder la sorcellerie en Mélanésie est marqué par l'ambition de chacune d'elles à l'exclusivité. Bruce Kapferer (2002), pour ne citer que l'une des nombreuses autorités sur le sujet, les conçoit comme des quasi-paradigmes scientifiques. En revenant aux sources, notamment aux travaux d'Evans-Pritchard (1937), Kapferer montre combien les fonctionnalismes et les psychologismes sont réducteurs. Dans la même veine, Knut Rio (2014), dans le tout dernier article d'une série qu'il a consacrée à la sorcellerie au Vanuatu, prend ses distances vis-à-vis d'une démarche – et donc de ses propres conclusions précédentes – qu'il qualifie de contextuelle, et pense que la sorcellerie ne peut pas être réduite à sa dimension politique. Il s'oriente en conséquence vers des explications plus symboliques, qui seraient, souligne-t-il, plus aptes à la généralisation.

Et pourtant, l'analyse de l'ethnographie mélanésienne, aussi partielle qu'elle puisse être, tend à répondre et à confirmer les trois approches en même temps : la sorcellerie paraît être un révélateur et un moyen d'action politique et économique puissant, tout particulièrement dans des contextes postcoloniaux². Elle permet d'accomplir, comme le suggèrent Michele Stephen (1999) ou Philippe De Boeck (1991), un travail thérapeutique, par exemple en détournant le chagrin et en identifiant un « coupable » pendant le deuil ; elle reflète la capacité, la volonté ou la crainte de fragiliser ou d'altérer les frontières ontologiques, celles entre le visible et l'invisible (voir Bonhomme 2005), l'humain et le non-humain (Deleuze & Guattari 1972), le possible ou le certain et l'impossible ou l'incertain (Rio 2014 ; Siegel 2003). Ajoutons encore à cette liste la frontière entre l'acceptable et l'inacceptable qui retiendra tout particulièrement notre attention ici. C'est probablement parce que la sorcellerie en Mélanésie opère sur ces trois plans en même temps qu'elle continue à se manifester avec une telle efficacité et continuité, et que son analyse demeure complexe.

L'objectif de cet article est donc d'aller également à l'encontre de ces cloisonnements théoriques. C'est à partir de l'analyse d'un cas concret que nous aimerions illustrer la richesse de ces différentes approches une fois associées. Dès lors que nous ouvrons la possibilité d'une définition émique, la sorcellerie permet, selon nous, d'agir sur les conditions historiques et matérielles d'existence, tout en étant un indice des mutations sociopolitiques (ce que Kapferer appelle les « fonctionnalismes »). Elle révèle la perception et l'organisation autochtones du monde.

2. Cf. Richard Eves (2000), qui s'inspire entre autres des travaux de Peter Geschiere (1988).

Le petit hôpital de Lamap, presqu'île occupée par une quinzaine de hameaux dans le sud de l'île de Malekula au Vanuatu, est un lieu plutôt tranquille. Le responsable, originaire de Lamap, a reçu une formation éclair en soins infirmiers à Port-Vila, la capitale. Il passe la plupart de son temps à discuter avec les passants, assis sur les marches du dispensaire, ou à planifier les réunions nocturnes autour du *kava*, une boisson extraite des racines d'un poivrier aux effets relaxants et consommée entre groupes d'hommes – plus rarement de femmes –, dès la tombée du jour. Les cas réguliers de dysenterie ou de paludisme traités dans cet hôpital sont devenus une affaire de routine. Les procédures sont bien rodées et les médicaments bien connus. Construit par les Français pendant le condominium franco-britannique, puis rénové en 2011 par des militaires venus de la base navale de Nouvelle-Calédonie, sous l'égide de l'action humanitaire et de l'aide au développement, l'hôpital est relativement bien équipé pour s'occuper des quelque 1500 habitants de la presqu'île. Les cas plus complexes, par exemple un diabétique nécessitant une amputation ou des patients grièvement blessés, sont redirigés vers la capitale par bateau. Le responsable évite de traiter les cas qui pourraient se terminer par la mort du patient, car il redoute qu'elle lui soit imputée.

Un jour de novembre de 2015, Mark³, un homme d'une cinquantaine d'années, originaire du hameau de Bangrere, se présente à l'hôpital. Il se plaint de douleurs au dos, dit ne plus pouvoir bouger et travailler correctement, et craint pour l'avenir de son jardin et de sa famille. Le passage du cyclone Pam en mars de la même année, qui a détruit de nombreuses plantations, ainsi que les effets – plus visibles de jour en jour – de la sécheresse liée à El Niño sont sources d'inquiétudes. Les stocks de riz parvenus sur l'île grâce à l'aide humanitaire internationale sont pratiquement épuisés et les taros plantés après le passage du cyclone n'ont pas encore atteint leur maturité. Il faut débroussailler le manioc, tuteurer les ignames, ou encore protéger les bananiers et les choux kanaks de la sécheresse. Seules les patates douces sont prêtes et permettent de nourrir les familles. Mais, dans ce contexte de pénurie, les rats sont devenus, encore plus que d'habitude, de redoutables concurrents, détruisant les tubercules avant même leur récolte et pénétrant dans les maisons-cuisines pour y épuiser les réserves. Surveiller les jardins contre les vols, planter les taros ou protéger les patates douces sont des travaux de toute première nécessité, et Mark, comme tant d'autres, ne peut se permettre d'être infirme.

3. Les noms et prénoms ont bien évidemment été modifiés.

Le responsable de l'hôpital prend Mark en charge. Il l'installe sur un lit et lui procure de quoi soulager la douleur et réduire l'inflammation. Le lendemain matin, alors que tout le monde est occupé à préparer la célébration de trois mariages programmés en même temps, Mark est retrouvé sans vie sur son lit. Immédiatement, le responsable de l'hôpital avertit Étienne, le président du tout nouveau conseil des chefs, qui à son tour prévient Arthur, le frère aîné du défunt. Ce dernier répand la nouvelle en faisant résonner le tambour en bois depuis le *nasara*, place cérémonielle qui entoure le *batu*, la maison des hommes, du clan de Bangrere.

Les mariages auront lieu malgré les coups de tambours : les préparatifs sont trop avancés. Les cochons et bœufs qui doivent nourrir plusieurs centaines d'invités ont été sacrifiés. Les biens à échanger entre les familles des époux sont déjà empilés : cochons, ignames, bananes, nattes et tissus, ou encore feuilles de *laplap*. Ces dernières, qui auront leur importance plus tard dans l'histoire et qui ressemblent à de petites feuilles de bananiers, sont utilisées comme enveloppes de cuisson d'un mets du même nom. Le *laplap*, véritable plat national au Vanuatu, est composé de taros ou d'ignames râpés, éventuellement garni de morceaux de viande de cochon ou de poulet, disposés au centre. La préparation est enveloppée dans les feuilles, puis cuite à l'étouffée dans un four de terre recouvert de pierres de laves, également appelées pierres à *laplap*, chauffées au préalable.

Le *laplap* est toujours consommé en groupe : les membres de la famille et les invités se placent en cercle autour du plat, lui-même de forme circulaire ; il est alors déballé puis arrosé en son centre de lait de noix de coco. En respectant un ordre protocolaire – les invités masculins d'abord, suivis des hommes aînés, puis des femmes les plus âgées et des femmes invitées, ensuite des jeunes gens et enfin des enfants –, chacun prend avec ses doigts un bout du gâteau de son côté, le trempe dans le lait de coco au centre avant de le porter à la bouche. À Lamap, le plat doit impérativement être terminé. Si besoin, on prend son temps, on fait des pauses, on discute et on continue de manger jusqu'à ce que la dernière miette soit consommée. Le *laplap*, disent les habitants, c'est le plat de la famille, du clan, et même de la tribu. Chacun doit pouvoir manger, et tout doit être mangé. C'est le partage, le « manger ensemble » qui fait la famille. Tout est dans le *laplap*.

Ce contexte permet de comprendre pourquoi les mariages ont donc eu lieu, avec toutefois quelques recommandations à destination des participants : que les jeunes ne dansent pas toute la nuit, que du *kava* soit bu à la mémoire du défunt, que les rires et cris soient discrets. Malgré les consignes décidées par le conseil des chefs, puis diffusées par Étienne son président à la communauté, plusieurs jeunes hommes se font remarquer,

tout particulièrement les jeunes de Bangrere, le clan de Mark, qui auraient dû pourtant respecter le défunt avec une attention particulière. Ils seront punis le lendemain et devront s'acquitter de leur peine en apportant des poulets qu'Étienne redistribuera à des familles nécessiteuses. « Ce sont les fils d'Arthur [le frère aîné du défunt] qui ne se sont pas maîtrisés », nous raconte Étienne avec consternation. « Et puis », ajoute-t-il, « arrivant à l'hôpital, Mark m'avait dit : "C'est Arthur qui m'a fait ça, c'est à cause de lui que j'ai mal au dos" ».

Arthur et Mark entretenaient en effet des relations complexes. Cousins parallèles du premier degré, ils sont les fils de deux frères dont le père du premier était l'aîné du second. Les clans sont patrilinéaires et les aînés en sont les chefs héréditaires. Le père d'Arthur – puis Arthur lui-même – occupait le rôle de chef du clan de Bangrere. Ces chefs, aux côtés des *Namangi* – chefs religieux et rituels, issus de la société à grades (Cayrol 1992 ; Deacon 1934 ; Guerard 1994) – et d'autant de chefs « démocratiquement » élus, constituent le conseil des chefs des quelque vingt-cinq clans de Lamap. Un chef de clan est responsable des affaires internes du clan et en est le porte-parole. Il gère les éventuels conflits et met à disposition des familles nucléaires des lopins de terre afin qu'elles puissent y installer leurs jardins. Il défend au mieux les intérêts du clan vis-à-vis de l'ensemble de la communauté et doit fréquemment faire la démonstration de ses talents oratoires lors d'événements collectifs, comme les mariages, les initiations ou les funérailles.

Proches en âge, Arthur et Mark n'arrivaient que rarement à s'entendre. Leur désaccord portait moins sur la distribution des terres au sein du clan, encore que ce point ait pu jouer un rôle également, que sur l'attitude générale à adopter face aux autres clans, en particulier celui des Pnoamb, ou sur les questions de politique foncière plus générales. Ce différend avait déjà opposé le père d'Arthur à son frère, le père de Mark. Mais, au contraire de Mark, son père s'était finalement rangé derrière les positions de son frère aîné. En effet, depuis l'indépendance en 1980 et le départ de la plupart des colons de leurs plantations, des actions considérables ont été entreprises pour restituer les terres aux propriétaires spoliés. Mais l'identification de ces propriétaires d'origine s'est avérée être une opération souvent délicate, pour ne pas dire des plus complexes. L'installation de la mission à partir de 1890 (Monnier 1991), puis de la délégation française dès 1920 (Mannonin [1963-1965]), a eu pour effet, parmi tant d'autres, d'inciter de nombreux clans établis jusqu'alors dans l'arrière-pays à migrer vers les côtes et, plus particulièrement, vers la presqu'île de Lamap. La présence française, avec ses efforts de réorganisation politique et économique, ainsi que les nombreux intermariages, adoptions et

interdépendances économiques entre les divers clans qui ont fini par s'installer aux côtés des trois clans originaires, ont profondément modifié le paysage. Et cela au point que certains, dont Mark, ont remis en question l'idée même de l'existence des trois clans originaires. Selon ces opposants, l'histoire des trois clans originaires (les Pnoamb, les Lambrü et les Bangu) ne serait qu'une affabulation inventée par ceux qui aimeraient contrôler l'accès aux terres, dont la répartition entre les clans de la côte et ceux de l'arrière-pays ne refléterait guère les conditions « traditionnelles ».

Arthur, en revanche, adhère à une autre version historique, tout aussi répandue. Il reconnaît que son clan, les Bangrere, faisait partie de ces clans migrants et accepte, en conséquence, l'idée de n'être qu'un usufruitier et non un propriétaire légitime. « Le clan légitime, le véritable propriétaire des terres que nous cultivons », avait-il déclaré publiquement, « sont les Pnoamb ». Il n'est pas possible ici de détailler plus avant, mais le lecteur doit néanmoins savoir que ces versions ont opposé de manière violente les clans les uns aux autres, et donné lieu à de nombreuses accusations de sorcellerie. Le conflit s'est terminé devant le juge, avocats à l'appui. Le jugement de la cour nationale en 2015 a donné raison à la version historique dite des « trois clans », dont les Pnoamb⁴.

Or, Étienne, le président du conseil des chefs, est un Pnoamb. Il en est le chef élu et, comme son frère aîné a migré vers Luganville, le chef-lieu de l'île de Santo, il occupe aussi le rôle de chef de clan. Son père, Augustino, lui-même le précédent chef de clan, avait été un homme d'une grande autorité, et respecté, pour ne pas dire craint. Assistant-gendarme pendant l'occupation française, c'est lui qui avait commencé à rassembler les preuves nécessaires à son clan pour revendiquer la primauté sur Lamap et défendre la version des « trois clans ». Un soir de septembre 2010, de retour d'une visite chez le chef de Renivier, un village situé de l'autre côté de la baie, et en présence d'une femme de la petite île des Maskellynes dont les familles sont originaires d'Ambrym, réputé pour ses poisons, Augustino tomba raide mort. Ses funérailles prirent une ampleur inattendue. Tous les clans, même les plus hostiles, vinrent honorer le vieil homme et, un an plus tard, on procéda même aux secondes funérailles, en fabriquant un *rambaramp*, une figure végétale à l'effigie du défunt (Guideri & Pellizzi 1981 ; Huchet 1976 ; Pernet 1982 ; Servy, Abong & Dousset 2012). Cela faisait plusieurs décennies qu'aucun chef n'avait eu droit à sa représentation posthume. Dans un contexte de conflits entre clans migrants et clans qui prétendent avoir la primauté sur la presqu'île, les soupçons au sujet de cette mort subite fusèrent, mais la présence de tous les clans et de leurs chefs aux funérailles d'Augustino constitua autant de déclarations publiques

4. Sur cette question, cf. Laurent Dousset (2016).

d'innocence. Était-ce la femme des Maskellynes qui l'avait empoisonné ? Ou bien alors le chef de Renivier, anglophone et protestant qui avait pratiqué la sorcellerie contre Augustino, chef francophone et catholique ?

Quelques jours après la mort de Mark, à l'issue d'une réunion d'urgence du conseil des chefs, Étienne nous expliqua avec une mine soulagée : « Enfin nous, les chefs, nous savons qui a tué notre père, enfin nous pouvons terminer le deuil, après cinq ans. C'est Mark qui l'a ensorcelé, c'est Mark qui a tué le vieux ». Les discussions au sein du conseil, durant lesquelles Arthur s'était excusé, avaient permis de faire émerger une explication aux événements liés à la mort de son frère. Mais comment pouvait-on conclure cinq ans plus tard qu'un homme récemment décédé avait commis un acte de sorcellerie sans aucun lien tangible avec les événements survenus en 2015 ? Comment était-il possible d'inverser à ce point la situation pour finir par soupçonner Mark, alors que ce dernier avait désigné Arthur comme le responsable de ses douleurs au dos ?

« Tous les indices montrent que c'est Mark le coupable », avaient déclaré les chefs de clans d'une seule voix à la suite de leur réunion. On avait en effet remarqué chez Mark un changement d'attitude : il était « devenu étrange, s'isolait souvent, ne mangeait pas bien, prenait ses distances avec sa famille et de son clan, ne buvait pas le *kava* avec les autres hommes, et personne ne savait ce qu'il faisait la nuit, pas même son épouse ». En identifiant les caractéristiques de l'étrangeté, c'est l'ordre moral, qui en creux, était résumé par les chefs. Tout être humain doit valoriser la nourriture et la parenté, être prévisible et ne pas rester seul dans la pénombre. C'est cette déviance du comportement humain attendu qui légitimait l'accusation concertée des chefs contre Mark, et de ce qui, à leurs yeux, avait dû se passer : « Cela faisait plusieurs années que Mark s'était procuré des plantes », assuraient-ils de concert lors d'une allocution publique, « des feuilles particulières, préparées par des gens provenant de l'île d'Ambrym ». Jadis, les habitants de Lamap connaissaient tous les secrets des plantes utiles à la magie et à la sorcellerie. Mais ils les avaient vendus en échange du droit de fabriquer des tambours d'Ambrym. Ils n'ont gardé pour eux que les secrets qui concernent la magie bienfaisante et la guérison. Les autres habitants, même s'ils connaissent les vertus des substances et des procédés, ne sont en principe plus autorisés à les utiliser sans payer des droits, c'est-à-dire des cochons, aux nouveaux propriétaires, les habitants d'Ambrym. Cela étant, si les habitants de Lamap ont conservé leur connaissance en matière de magie maléfique, les chefs ont fait, il y a plus de cinquante ans, un tout autre choix : se débarrasser de ce qui se présentait comme un fléau en échangeant ces droits contre ce qui est aujourd'hui devenu le symbole des clans : les tambours de la maison des hommes.

Mark avait donc acquis des plantes particulières, travaillées et préparées par des Ambrymais, dont certaines, comme nous le verrons, ont pour effet une première transformation corporelle. Mark les aurait stockées, comme il se doit, avec un petit serpent dans un récipient et aurait caché ce dernier dans la forêt, d'où ses absences prolongées et nocturnes du village. C'est ce qu'expliqua plus tard Arthur à ses frères de clans, qui ne tardèrent pas à le raconter à leurs épouses, qui elles-mêmes le racontèrent à leurs parents, et ainsi de suite. Pour devenir un sorcier puissant, autrement dit un sorcier qui a le pouvoir de tuer à distance ou de se transformer en de multiples formes – le plus souvent en des créatures nocturnes comme les chauves-souris ou en certains insectes volants, ou bien encore en êtres vivants qui surgissent de nulle part puis disparaissent aussitôt, tels les requins –, il faut assassiner un proche et lui ôter ainsi ses forces (son *mana*). Les sorciers les plus dangereux auront nécessairement tué leur père, leur fils ou leur frère, donc une personne de leur propre clan. « Le danger vient toujours de ceux qui sont le plus intimes avec la victime, avec sa propre famille, avec les gens de confiance, mais qui seront manipulés ou incités à nuire », nous expliquait un vieillard reconnu pour son savoir sur les potions et les pratiques dangereuses⁵.

Mark n'avait pas encore les pouvoirs du sorcier accompli, même s'il en avait déjà pris le chemin et fait usage de poisons moins puissants, par exemple lorsqu'il tua le vieil Augustino, « probablement en partageant un fruit avec lui ou en lui servant une coupe de kava empoisonné », avaient avancé les chefs pendant leur réunion. Mark avait été en désaccord avec Augustino, le chef des Pnoamb, et avec son frère-cousin Arthur, qui s'était rangé derrière les Pnoamb. Pour cet apprenti sorcier, Arthur était la victime idéale : frère de clan, c'était un proche avec lequel il avait néanmoins un différend au sujet des alliances politiques à entretenir. Cette première potion obtenue d'Ambrym, ce premier pas vers le véritable pouvoir du sorcier, devait lui permettre de passer à l'étape suivante : la transformation temporaire de l'apprenti en chien, le temps d'éliminer sa victime familiale et de s'emparer de ses forces vitales. Une nuit, Mark utilisa donc la potion et devint un chien.

« Cette même nuit », expliqua Arthur devant le conseil des chefs dont lui-même était membre, « j'ai été réveillé dans mon sommeil. Les aboiements des chiens m'ont alerté et j'ai eu peur pour mes poules »⁶. Arthur raconte qu'il s'est alors levé et qu'il est sorti de sa maison, mais, entre-temps, les chiens

5. Notons que, au Vanuatu, ôter les « forces » de la victime n'implique pas l'acte cannibale. Le seul fait d'avoir tué suffit pour les récupérer. En même temps, nous le verrons, le lien étroit entre sorcellerie, ou magie plus globalement, et cannibalisme peut être démontré pour Malekula.

6. La volaille est une proie appréciée des chiens errants, des cochons, ainsi que des voleurs.

se sont calmés et, ne voyant rien, Arthur est retourné se coucher. Peu de temps après, les chiens recommencent à aboyer, et même à hurler. Arthur a des doutes et décide de jeter un nouveau coup d'œil. Par précaution, il emporte avec lui une pierre à *laplap* et la tient cachée derrière son dos. Les chiens se sont à nouveau calmés, mais il en aperçoit un qui n'appartient à aucun membre du clan et qu'il n'a jamais vu auparavant. Ce chien est plus grand que la normale, il est noir, et il s'avance doucement vers Arthur, tentant de se frotter contre lui. Arthur dit sentir que ce chien n'en est pas vraiment un, qu'il s'agit d'un sorcier transformé, et dit avoir lancé la pierre à *laplap* de toutes ses forces sur le chien. Cette pierre, symbole de l'unité familiale et clanique, a seule le pouvoir de se débarrasser du sorcier qui tente de briser la famille et d'ôter la vie de l'un des siens. Toute autre forme de violence serait inutile. En revanche, une précaution importante s'impose. Lorsqu'un homme se transforme en chien grâce aux substances magiques, une inversion du corps a lieu : la tête de l'homme est située dans le bas dos du chien, alors que son dos et ses fesses sont placés à la tête du chien. Pour anéantir ce chien-sorcier, il est ainsi nécessaire de viser l'arrière-train et non la tête. Mais Arthur explique qu'il était nerveux, il avait peur et, dans la précipitation il a mal visé et a touché le chien à la tête, et donc heurté le dos du sorcier. « C'est Arthur qui m'a fait ça », avait révélé Mark quelques jours plus tard, tandis qu'il se rendait à l'hôpital.

Sorcellerie et contexte d'élicitation

Avant de procéder à l'analyse de ce récit et de l'accusation de sorcellerie qui identifie Mark, d'abord comme une victime, puis comme le coupable, il nous faut revenir sur deux éléments. Le premier concerne la définition éémique de la sorcellerie, le second insiste sur les contextes d'énonciation que nous avons caractérisés en introduction par la notion d'élicitation.

Pour comprendre le champ d'application de la sorcellerie à Malekula, il est utile de reprendre deux distinctions : celle entre empoisonnement/sorcellerie, tout d'abord, et entre magie/sorcellerie ensuite. Au Vanuatu en général, et à Malekula en particulier, l'empoisonnement n'est pas différencié de la sorcellerie, tant sur le plan linguistique que technique. Tous deux sont appelés en bislama, le pidgin du Vanuatu, *nakaemas*. Dans la langue de Lamap, ou langue de Port-Sandwich, l'empoisonnement et la sorcellerie sont appelés *bareu*, et l'empoisonneur-sorcier *bar-bareu*. La distinction entre ces deux phénomènes n'est pas significative car le sorcier est censé utiliser systématiquement l'empoisonnement pour anéantir ses victimes, si toutefois par empoisonnement on entend l'incorporation de substances destructrices et étrangères au corps humain. Le sorcier peut procéder par empoisonnement immédiat, en mélangeant aux nourritures ou

aux boissons des poisons qu'il aura préparés à partir de plantes et de restes humains. Il fera, par exemple, partager un fruit tranché avec un couteau dont un côté de la lame sera badigeonné de substance, ou bien il dissimulera du poison sous son ongle pour le répandre dans une coupe de kava. Il pourra également agir à distance ou par un intermédiaire, sous forme humaine ou animale, mais toujours en préparant des poisons. Dans tous les cas, le sorcier doit parvenir à pénétrer le corps de la victime et y déposer des matières dangereuses qui proviennent du monde végétal mélangées à des restes humains.

Une distinction de principe entre magie et sorcellerie n'est guère plus opérante. Si par magie nous comprenons l'ensemble des pratiques rituelles et l'usage de substances qui influent sur le cours des choses – par exemple garantir une pêche abondante, améliorer le rendement des jardins, ou bien communiquer avec les esprits –, ici encore il nous faut constater que les habitants de Lamap ne la séparent pas de la sorcellerie. Certes, les degrés de connaissances en ce domaine varient selon les apprentissages dont les acteurs ont pu bénéficier ou selon les savoirs qu'ils ont pu acquérir en offrant des cochons. Mais, comme nous l'avons indiqué plus haut, tout le monde connaît des potions et tout le monde pratique des rituels qui permettent d'influer, directement ou indirectement, sur le cours des choses. C'est plutôt à partir de l'analyse des énoncés qui font émerger l'acceptabilité ou, au contraire, la réprobation des intentions du présumé sorcier que l'anthropologue sur le terrain peut retrouver, de façon approximative, la distinction entre magie et sorcellerie – si tant est qu'il pense nécessaire de la faire. Les substances et les gestes sont, en principe, les mêmes. L'accusation de sorcellerie repose sur l'identification d'une intention négative dans son usage. Par exemple, un geste magique supposé avoir été utilisé pour détruire un être humain sera condamné. Mais là encore, le champ de l'acceptable est flexible, car nous rencontrons également des cas où certains actes de sorcellerie-magie visant des personnes considérées comme dangereuses sont valorisés. Le fait de caractériser un *nakaemas* comme étant négatif, donc inacceptable, ou comme étant au contraire positif et donc acceptable est conditionné par la perspective de celui ou de ceux qui identifient l'intention du présumé sorcier et qui ainsi la qualifient. Être en mesure de condamner un acte de sorcellerie ou au contraire de le valoriser dépend de l'aptitude de l'acteur à faire émerger un consensus au sujet de la frontière entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. Ces consensus épousent la forme d'élicitations.

Emprunté à la linguistique⁷, pour laquelle ces procédés sont d'abord une technique d'enquête, ce terme est utilisé ici de manière plus générale,

7. Cf., par exemple, Lisa Matthewson (2004).

sans le limiter à l'interaction formelle entre l'enquêteur et son interlocuteur. L'élicitation n'est pas seulement une parole, ni une simple explicitation. Elle est une parole formalisée à tendance générale ou généralisante produite par un jugement, et elle cherche l'assentiment. Les processus d'identification d'actes de sorcellerie se révèlent être des formes d'élicitation. Il s'agit de discours sur les pratiques acceptables, sur leur finalité, sur l'ordre moral et sur le comportement individuel qui y est défini et adapté. Les élicitations ont toujours lieu dans le cadre de mises en scène très particulières, elles-mêmes formalisées (par exemple les réunions du conseil des chefs à Lamap) et, par des définitions formelles générales, elles doivent permettre d'expliquer ou de justifier les pratiques individuelles.

Le conseil des chefs se réunit sur convocation du président ou vice-président du conseil dès qu'il le juge nécessaire ou lorsque plusieurs chefs sont venus présenter des cas d'urgence ou ont fait part de griefs lors de discussions privées. Le conseil est composé d'une cinquantaine de membres : les 25 chefs de clans héréditaires, les 25 chefs élus (parmi eux plus d'une dizaine sont aussi chefs de clans), auxquels s'ajoutent les chefs gradés (*Namangi*) – sur lesquels nous reviendrons plus loin –, au nombre de six. Les réunions se déroulent en plein air, mais à l'écart du reste de la population. Les prises de parole, coordonnées par le président, sont formelles et suivent un protocole bien établi. Le président et parfois le vice-président soumettent le point à aborder, puis donnent la parole aux chefs directement concernés par la question. Les orateurs se tiennent debout et exposent dans les moindres détails leurs observations et leurs interprétations, sans jamais proposer de conclusions. Ces interventions qui peuvent durer plusieurs heures ne sont jamais interrompues. Une fois les problèmes et leurs interprétations présentés, les autres chefs interviennent pour donner leur avis, en adoptant eux aussi une posture et un langage formels, en faisant un usage intensif de paraboles, de métaphores et de propos moralisateurs comparables à des sermons. Les échanges ne prennent jamais la forme de questions-réponses, de controverses ou de discussions animées. Aucun orateur ne reprend la parole pour appuyer ou pour détailler un point. À la suite des interventions, le président, lorsqu'il entrevoit une tendance ou une majorité, formule une synthèse, propose une conclusion et suggère des actions à mener. Si aucune tendance n'émerge, le point en question est reporté à une réunion ultérieure.

Les élicitations procurent ainsi aux acteurs un cadre d'analyse consensuel à partir duquel les accusations de sorcellerie peuvent se développer. Nous retrouvons ce cadre dans notre exemple ethnographique : celui qui fait un usage inacceptable des gestes et pratiques magiques, confirment les

chefs pendant leur réunion, s'isole, déambule la nuit sans même avertir son épouse de ce qu'il fait, se désocialise, en quelque sorte, ne valorise pas la parenté, mais au contraire veut la détruire. Il est nécessairement sous l'emprise d'une situation conflictuelle – liée ici aux problèmes fonciers – qui motive ses intentions ; il exprime son désaccord avec un ordre social installé ou émergent. Ce n'est que dans un second temps, lorsque cette définition du « sorcier » est établie – et que par cette même formalisation est rappelé, en creux, ce qui est attendu d'une attitude considérée comme normale ou acceptable –, que sont réinterprétés les événements qui ont conduit à la mort de Mark.

Malinowski, Lévi-Strauss et bien d'autres l'avaient souligné : la sorcellerie est d'abord et avant tout une question de langage car elle n'existe que par l'accusation et l'identification verbale de caractères, de critères, d'événements et d'indices suspects. Mais, du moins dans les cas que nous avons rencontrés, la parole directe ne suffit pas pour caractériser les usages langagiers, car elle doit nécessairement se situer à un double niveau : celui de l'éllicitation de ce qui, de manière générale et formelle, permet de définir l'acceptabilité de certains comportements et attitudes, et elle doit ensuite pouvoir déployer cette grille d'analyse dans la caractérisation des événements concrets qui conduisent à l'identification du coupable. En d'autres termes, les accusations de sorcellerie sont toujours et systématiquement précédées d'une redéfinition concertée de ce qui peut être appelé une sorcellerie négative, et ce travail d'éllicitation consiste à renégocier la distinction entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas.

La sorcellerie : agir sur le monde

L'ethnographie, par les paroles d'Étienne, le confirme : il s'agit, et cela de manière concertée, de trouver un coupable, ce qui n'est parfois possible que par l'identification et la destruction d'un sorcier présumé. Le processus d'identification apporte du réconfort et permet de faire le deuil. Les deux événements, la mort de Mark et la disparition d'Augustino, pourtant déconnectés et à cinq années d'intervalles, sont rattachés, comme nous le verrons, car ils s'insèrent dans une même problématique – la question foncière et les versions historiques qui y sont développées. Leur rapprochement présente également l'opportunité de combler une brèche, un vide : l'impossibilité d'avoir pu ou su mettre des mots, et plus particulièrement un nom sur la disparition d'une figure centrale de la politique locale et du clan des Pnoamb. Michele Stephen (1987), Philippe De Boeck (1991) et bien d'autres encore ont parlé des effets thérapeutiques qui résultent de l'identification et de l'accusation du sorcier. Ils ont souligné l'importance du transfert qui est opéré de la douleur suscitée par un décès vers la mise

en scène de la reconnaissance d'une culpabilité. Dans les nombreux cas d'accusation de sorcellerie que nous avons rencontrés à Malekula, en effet, le recours à la notion de culpabilité contribuait à la reconstruction individuelle ainsi qu'à la réconciliation entre individus et familles qui, tant que personne n'avait osé mettre un nom sur le coupable, s'étaient éloignés, défiés et même accusés. Plus intéressantes encore à nos yeux sont les raisons politiques et historiques qui ont conduit à lier la mort d'Augustino à celle de Mark. Ces raisons ne peuvent être analysées que si l'accusation de sorcellerie est comprise comme un moyen d'action dans un contexte particulier.

L'approche que Bruce Kapferer (2002) désignait de fonctionnaliste, même si ce terme est probablement abusif pour caractériser les nombreuses perspectives qui s'y trouvent classées, en particulier chez les auteurs qui intègrent également l'aspect pragmatiste, se distingue des approches structurales ou interprétatives par la volonté de placer les phénomènes de sorcellerie dans leurs contextes particuliers d'évolution. C'est probablement à Malinowski (1935) que nous devons les premières tentatives pour replacer la parole et l'acte magique dans leurs conditions socioculturelles. Malinowski se servira d'ailleurs d'un concept qui restera longtemps inexploité mais ne prendra de l'importance que bien plus tard, en particulier dans l'anthropologie outre-atlantique, grâce aux travaux du critique littéraire Kenneth Burke (1969a [1945] et 1969b [1950]) : la notion de scène. Tant pour la *kula* que pour la magie, il s'agit de la mise en place d'un ensemble d'éléments et de rapports sociaux, à la fois sur le plan sémantique, mythique ou symbolique et technique qui, conjointement, procurent à la magie son efficacité. Malinowski placera la magie du côté de l'activité technique – un moyen d'action, dirait-on de nos jours, en référence à l'*agency* –, cette dernière étant pleinement efficace parce que les éléments constituent ensemble une mise en scène.

Si de nombreux auteurs qui étudient la sorcellerie en Mélanésie se situent dans cette lignée (voir ci-dessous), ils s'intéresseront au contexte historique, c'est-à-dire à la notion de changement. La magie en général et la sorcellerie plus spécialement doivent, selon cette approche, être analysées dans le contexte linguistique et culturel dans lequel elles représentent un moyen technique – au sens large du terme et sans le limiter à la culture matérielle (Gell 1988) –, et permettent des actions efficaces. La sorcellerie est également censée refléter les conditions sociales et politiques particulières, notamment depuis l'ère postcoloniale. En s'inspirant des travaux des africanistes (Geschiere 1988 ; Comaroff & Comaroff 1993, etc.), les mélanésianistes (Rio 2010 ; Eves 2000 ; Forsyth 2006, etc.) vont ainsi, dans un premier temps, considérer la sorcellerie comme un phénomène occupant un espace créé par les indépendances coloniales, les constructions nationales et

l'émergence de nouvelles inégalités économiques. Richard Eves (2000), par exemple, montre comment la sorcellerie a accompagné l'apparition de nouvelles inégalités économiques en Papouasie Nouvelle-Guinée. La rencontre entre les Lelet et la modernité, observe-t-il, n'a pas nécessairement conduit à une réévaluation des catégories ontologiques, mais plutôt à une perte de contrôle sur ces catégories (par exemple celles de « personne » ou d'« objet »), à laquelle la sorcellerie apporte l'une des réponses possibles. Les nouvelles formes et opportunités d'accumulation de richesses rendraient la régulation de la socialité plus difficile et donneraient l'impression d'un accroissement de la sorcellerie.

Selon William Rodman (1993), à propos cette fois de l'île d'Ambae au Vanuatu, la sorcellerie proposerait un idiome discursif sur la question du pouvoir, tout particulièrement dans un contexte d'État dit « faible », où les dialectiques, voire les contradictions entre légitimité des formes locales dites « traditionnelles » et légitimité des formes *supra* locales dites « démocratiques » ou étatiques du pouvoir dominant l'échiquier. La sorcellerie y serait ainsi perçue comme un moyen pour les faibles ou les puissants de jadis de retrouver une certaine forme de résilience dans l'espace public. Knut Rio (2010), se plaçant pour sa part non plus dans la perspective locale, mais dans celle de la bureaucratie étatique, souligne à quel point les discours sur et la lutte contre la sorcellerie révèlent un « nouvel imaginaire » sur l'appartenance nationale.

Nous entrevoyons la perspective générale adoptée dans ces écrits. Ils se situent dans la lignée de Malinowski et de la linguistique dite *pragmatique*. Il s'agit de placer la sorcellerie au plus près des actions, représentations et difficultés quotidiennes des acteurs qui évoluent dans des contextes sociohistoriques, qu'il nous faut comprendre avant même de nous saisir de la question de la sorcellerie (Geschiere 2013). Cette sorcellerie y épouse alors, et cela sans nier ni renoncer aux références à l'imaginaire, une double énonciation : d'un côté, celle de l'autochtone qui dispose de la sorcellerie comme de tout autre outil ou moyen pour gérer sa position sociale ou pour évaluer et expliquer celle des autres, et de l'autre, celle du chercheur qui s'accommode de la sorcellerie comme d'un révélateur des conditions et tensions sociales. En d'autres termes, la sorcellerie n'est pas seulement, ou même pas tellement, conçue comme une vision du monde : elle est un moyen d'agir sur cette vision.

Indiscutablement, nous retrouvons ces éléments dans l'exemple présenté plus haut, comme dans de nombreux autres cas que nous avons rencontrés à Malekula. Il existe de la sorcellerie (ou de la magie) qui se révèle presque amusante aux yeux des intéressés, comme par exemple les potions d'amours qui font désirer une personne et la lient, à son insu et de

manière inconditionnelle à une autre. Mais à Lamap, l'unique raison identifiée suffisamment sérieuse pour avoir recours à la sorcellerie maléfique est la question de la politique foncière. La sorcellerie ne constitue pas alors un procédé particulier qui permettrait, par des effets immédiats et directs, d'altérer des conditions matérielles d'existence, devenues difficiles devant la pression démographique et l'insuffisance de terres cultivables, mais un moyen de remettre en question, de résister à un ordre social et politique émergent, voire établi, et de le rejeter. Car derrière la question foncière, on discerne le débat et le conflit autour des versions historiques qui défendent des modèles d'organisation et même des philosophies antagonistes non seulement au sujet des origines, mais plus important encore, sur le projet social à porter et dans lequel chacun retrouverait sa place.

L'organisation dite « traditionnelle » du sud de Malekula serait-elle dominée par une libre circulation et un libre accès aux ressources et aux espaces vitaux ? L'ordre moral serait-il celui d'une égalité et d'une réciprocité entre des entités sociales dispersées mais socialement et culturellement interdépendantes ? Serait-elle une *Melanesian Way*, comme l'avait proposé avant l'heure le politicien et philosophe papou Bernard Narokobi (1980) ? Telle est la version soutenue encore il y a quelques mois par de nombreux clans qui ont migré vers la presqu'île. Ou, au contraire, cette organisation reflète-t-elle des fermetures, des rapports privilégiés, voire exclusifs, des territorialités marquées et de fortes hiérarchies sociales, comme le montre la version qui voit dans les « trois clans originaires » la vérité historique ? Si sorcellerie il y a, c'est en raison des tensions sociales autour de ce passé et de cet avenir qui la justifient au présent de l'énonciation des acteurs. Parce que certains craignent l'ordre social qui se cristallise, et qu'ils n'y entrevoient pas leur place, les sorcelleries négatives sont convoquées.

Ce dernier point nous conduit à renverser l'interrogation et même le mécanisme causal⁸. Lorsqu'un acte de sorcellerie est établi, c'est avant tout l'accusation qui est constatée. De nos jours, du moins à Malekula, aucun sorcier dont les intentions nuisibles outrepassent l'acceptable ne se dévoilera sur la place publique et n'avouera sans pressions ni violences avoir effectué les gestes fatals. Si la sorcellerie traite de l'invisible, nous le verrons, elle l'est donc aussi elle-même. Cela n'est pas le cas partout au Vanuatu. Dans un village de la côte ouest de l'île d'Efate, nous avons rencontré un homme qui s'affichait publiquement comme sorcier-magicien-guérisseur et qui était reconnu comme tel. Ce dernier n'hésitait pas à faire part de son savoir-faire et, si besoin, de sa volonté d'utiliser ses connaissances pour détruire.

8. Nous avons tenté d'en dégager les éléments dans un précédent article (Dousset 2015) que nous reprenons brièvement ici.

Mais, à Malekula, la sorcellerie n'est perceptible que par les accusations, les preuves rassemblées et les reconstitutions pour expliquer des faits inattendus et pour rendre intelligibles les incertitudes. Elle est aussi utilisée pour dénoncer les résistances à l'ordre social émergent, aboutissant alors au renforcement de celui-ci. Être en danger d'ensorcellement, c'est faire la preuve de son importance sociale et politique, et c'est rendre réelle, et donc impopulaire pour certains, la perspective sociale dont on incarne la proposition. C'est parce que la sorcellerie négative est conçue comme un moyen d'action illicite et perçue comme un dernier recours pour celui qui n'a plus rien d'autre à sa disposition, qu'elle donne, par effet inverse, une légitimité aux personnes et aux propositions qu'elle tente pourtant d'anéantir.

Pour le dire simplement, personne ne tente d'ensorceler un individu insignifiant. De là à dire que tous ceux qui se considèrent comme importants s'attendent à des actes de sorcellerie, voire même attendent d'en être les victimes, il n'y a qu'un pas que les habitants de Lamap n'hésitent pas à franchir. Un chef respecté est, par définition, un chef en danger. Cette inversion, dans laquelle la cause devient l'effet et l'effet la cause, a des conséquences notables sur l'observation des comportements et sur les perceptions des individus. Les chefs de clan, les chefs rituels et les chefs « démocratiquement » élus, comme Arthur ou Étienne, et jadis Augustino, ou toute autre personne qui non seulement a des responsabilités, mais conçoit aussi qu'elles puissent être contraires aux intérêts d'autres, sont constamment à l'affût du moindre signe qui pourrait être l'indice d'un acte de sorcellerie. Ne pas suivre trop régulièrement les mêmes chemins pour se rendre aux jardins, ne jamais consommer du *kava* ou de la nourriture ailleurs que chez soi sans avoir pris toutes les précautions (employer un goûteur, assister à la préparation des aliments, amener avec soi ses propres couverts, protéger les jardins en enfonçant à leur entrée des branches de plantes protectrices, etc.), ou encore observer et surveiller les animaux, en particulier sauvages et nocturnes, qui se rapprochent trop des maisons, sont des actes de vigilance qui scandent le quotidien. Pour ces personnes qui s'estiment importantes ou dérangeantes, la sorcellerie est partout et dans tout, peut se révéler à tout moment, agir par tous les moyens. Dans notre exemple, parce que la sorcellerie jugée malfaisante vise les hommes importants, elle ne pouvait qu'être orientée de Mark, cadet mécontent, en direction d'Arthur son frère aîné et en même temps chef de clan et allié des Pnoamb. Éliciter les raisons qui ont permis d'identifier Mark et ses raisons d'agir par la concertation des chefs réunis en conseil permettrait certes d'expliquer les décès de Mark et d'Augustino, mais renforçait également la légitimité de la version historique dite des « trois clans » : autrement dit l'alliance entre Arthur et Étienne.

Nous retrouvons les conclusions formulées pour d'autres régions, en particulier l'Afrique subsaharienne. Les accusations de sorcellerie, plus encore que l'acte de sorcellerie lui-même, seraient à la fois des indices et des conséquences de situations politiques en pleine mutation où les organisations et idéologies locales et *supra* locales se confrontent et s'ajustent, et constitueraient également un moyen d'action, de gestion de, ou de résistance à, un ordre social émergent. Mais considérer la sorcellerie comme un simple moyen technique ou un indice est réducteur. Comme nous l'avons déjà souligné, la sorcellerie permet aussi de placer et de déplacer la frontière entre l'acceptable et ce qui ne l'est pas, entre l'humain et ce qui ne l'est pas. Elle donne la possibilité de penser et d'organiser le monde.

La sorcellerie : organiser le monde

Lorsque nous parlerons ci-dessous d'ontologie, nous nous référerons à la philosophie dite aristotélicienne qui s'intéresse aux propriétés les plus générales de l'être, mais aussi aux courants phénoménologiques qui interrogent l'être, à la fois dans sa dimension essentielle et existentielle. Les ontologies peuvent refléter des relations structurales. C'est probablement dans cette perspective qu'il faut placer la manière dont Claude Lévi-Strauss⁹, et bien d'autres après lui, a pensé la sorcellerie et la magie : elles fournissent un (autre) système de référence – des « signifiants flottants », pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss – avec sa propre efficacité symbolique.

Nous proposons trois ensembles de rapports et de représentations pouvant faire l'objet d'analyses dans cette perspective. Le premier concerne la capacité de la sorcellerie d'étendre le champ du possible et de rendre ainsi visible et accessible ce qui auparavant appartenait au domaine de l'inabordable, de l'invisible ou de l'interdit. Le deuxième ensemble consiste à interroger le rapport entre la sorcellerie et la commensalité qui est, au Vanuatu comme ailleurs, au fondement du champ de la confiance, de l'intimité, de l'être-pareil et l'être-ensemble, donc de la socialité (Geschiere 2013). Le troisième ensemble, dans le prolongement de la question sur la commensalité, consiste à examiner les relations entre sorcellerie, sacrifice et cannibalisme. Ces trois derniers concepts sont étroitement liés les uns aux autres par le retournement des enveloppes corporelles et sociales auxquelles ils se réfèrent. Si la commensalité est l'intériorisation et l'incorporation d'une ressemblance sociale souhaitée ou soulignée, nous verrons que la sorcellerie et le cannibalisme, et dans une moindre mesure le sacrifice, opèrent par inversion des procédés. Si la commensalité socialise le corps individuel, la sorcellerie individualise le corps social.

9. Cf., par exemple, Lévi-Strauss (1974 [1958]) et aussi Siegel (2003).

L'extension du champ du possible – et donc l'ancrage des signifiants flottants sur des signifiés nouveaux – constitue un passage idéal de la perspective fonctionnelle et pragmatiste à la perspective ontologique de la sorcellerie. En effet, Gilles Deleuze et Félix Guattari (1972), par exemple, ont établi un lien entre « fonction » de la sorcellerie et ses effets ontologiques. Puisque les identités et les collectivités sociales sont en devenir constant, les discours ontologiques et politiques à leur sujet ne peuvent constituer des contenus de représentations univoques. La sorcellerie y jouerait ainsi un rôle primordial, car elle est un moyen particulièrement efficace pour dépasser les logiques habituelles de l'évolution sociale. Elle se révèle être un lieu où toutes les frontières entre le possible et l'impossible, entre le pensable et l'impensable deviennent perméables et où les institutions sociales peuvent ainsi être repensées, restructurées, mises en mouvement. Loin de n'être qu'un lieu d'incertitude et de dérèglement, la sorcellerie est l'opportunité d'un réajustement créatif des institutions politiques (voir aussi Delpech-Ramey 2010).

La sorcellerie à Malekula est une transgression des frontières, ou du moins ce qui s'apparente à une transgression. Les flous et ambivalences qu'elle instaure sont inhérents à son efficacité. Plus encore que les contenus de cette transgression, c'est sur la relation entre la sorcellerie et l'idée même de frontières qu'il faudrait s'interroger. L'enjeu de ce rapport, du moins dans le cas de la sorcellerie à Lamap, est celui de la concertation ou de la convention, une sorte de contrat social qui établit les limites entre le possible/acceptable et l'impossible/inacceptable. Dans cette perspective, la transgression place le sorcier et la sorcellerie en dehors, ou au-dessus de ces frontières. C'est même en cela que la pratique peut être identifiée comme relevant de la sorcellerie jugée malfaisante par les habitants de Lamap.

Les transgressions qui placent le sorcier en dehors de l'acceptable et des limites humaines sont multiples. Le sorcier aguerri est considéré, comme tout un chacun dans ses rêves, capable de voyages sous forme d'esprit et d'actions à distance. Mais la différence fondamentale entre ce que les êtres humains ont, dans leurs rêves, le pouvoir de faire et ce à quoi le sorcier parvient en voyageant sous forme d'esprit est l'efficacité des actions imaginées et leurs conséquences.

La transgression est également perçue dans la variabilité morphologique du sorcier qui, par tromperie, se manifeste sous la forme d'une humanité animalière. À Lamap, le requin mangeur d'hommes est nécessairement un humain qui a temporairement adopté la forme animale. Malgré les nombreuses attaques de requins dans le sud de Malekula, ce n'est jamais l'animal lui-même qui est jugé coupable. Tout le monde connaît et craint la dangerosité du requin, mais celui qui ira jusqu'à tuer l'homme est

forcément un autre homme, de sorte que ce requin tueur n'est pas tout à fait un requin, tout comme le chien en lequel Mark s'est transformé n'est pas tout à fait un chien par l'inversion de l'avant et l'arrière, par l'absence de propriétaire connu, et par sa tentative de se rapprocher et de se frotter contre l'homme, ce qu'aucun chien n'osera faire à Malekula.

Enfin, une transgression s'accomplit lorsque le sorcier outrepassa la frontière entre la vie et la mort. L'une de ses techniques favorites, selon les habitants de Lamap, est d'étrangler ou d'empoisonner ses victimes, de les vider de leurs entrailles, de remplir les cavités corporelles avec des végétaux, de recoudre les corps et de les renvoyer plus tard, décédées et pourtant encore vivantes, mourir chez elles. Le sorcier transgresse aussi les tabous, celui de se servir et même d'ingérer les substances extraites des cadavres des défunts, de leurs os et de leurs liquides organiques. Il sait dompter le danger absolu, celui des humeurs corporelles des morts. Il sait donner à ces corps une seconde vie, une seconde destinée, tout comme certains défunts qui, grâce aux secondes funérailles, ont une seconde vie. Les effigies érigées à leur image, nous l'avons vu avec Augustino, ouvrent la porte du passage vers le monde des esprits. Mais seule l'absorption de la puissance d'un proche permet d'accéder à ces pouvoirs – nous y reviendrons –, objectif que Mark aurait tenté d'atteindre, en vain.

La sorcellerie malfaisante se caractérise donc par une transgression des frontières entre la vie et la mort, entre la morphologie humaine et les morphologies animales, ou encore entre les substances sacrées des défunts et leur devenir mortel entre les mains du sorcier. Ce qui émerge pourtant est moins cette opposition entre un intérieur et un extérieur – illustrés par l'idée de frontières et de transgression – que l'idée de processus, de renversement ou de détournement partiel des moyens, des formes et des objectifs. À Malekula, rien de ce que fait et utilise le sorcier n'est inconnu ; personne ne naît sorcier mais tout le monde peut le devenir. On le devient consciemment et volontairement par l'usage illicite de ce qui est déjà connu et de ce qui existe déjà, et par le meurtre d'un proche. Ce qui apparaît comme une transgression, c'est l'usage altéré de certains moyens pourtant connus par ailleurs. La sorcellerie se différencie non pas en des termes définis, ni par sa nature et logique propres, mais par la pratique du détournement de certains moyens à des fins non pas impensables, mais inacceptables. C'est la raison pour laquelle la sorcellerie peut en même temps être respectée et rejetée. En ce sens, s'il fallait revenir à la proposition de Lévi-Strauss, il faudrait peut-être renommer la notion de signifiants flottants et proposer à la place l'idée de signifiants suspendus dont les signifiés sont connus, mais uniquement révélés dès lors qu'il y a transgression de l'acceptable.

Examinons maintenant le second élément de réflexion : le rapport entre commensalité et sorcellerie. Au Vanuatu, l'empoisonnement est l'un des moyens d'action de la sorcellerie de telle sorte qu'il n'y a pas de distinction terminologique entre empoisonnement et sorcellerie, ou entre empoisonneur et sorcier. Dans un article sur la commensalité, Maurice Bloch (1999) note, au sujet des Zafimaniry de Madagascar, que ces derniers sont autant obsédés par le thème de l'empoisonnement que par ceux de l'indivisibilité et de l'unicité (*oneness*) du groupe domestique. Chez eux, explique-t-il, ces deux problèmes sont les deux faces d'une même pièce (voir aussi Geschiere 1995 : 18 ; 2013 et Bonhomme 2005 : 259). Bloch nous rappelle à quel point la nourriture, avec le partage du même plat, est un opérateur et un conducteur social puissant. Le partage véhicule et instaure la consubstantialité et la solidarité organique, la proximité et l'être pareil. Comme la parenté, le mariage ou la sexualité, elle rapproche les corps. Les familles Zafimaniry veillent continuellement à rester unifiées par la parenté et la commensalité. De fait, le manger ensemble est aussi le moyen grâce auquel les limites de l'unité domestique, du champ de la confiance peuvent être étendues (Munn 1986 : 13). Mais cela n'est pas sans prendre de risques, selon Maurice Bloch, car plus un aliment est conducteur de socialité et donc un moyen d'étendre les limites de l'unité domestique, plus il devient un support pour le poison. La volonté d'étendre le champ de la socialité par le partage alimentaire s'accompagne ainsi du risque potentiel d'être empoisonné, et donc aussi du refus de l'inclusion recherchée.

Ces observations sur les Zafimaniry sont tout à fait valables pour le Vanuatu. Les réorganisations et restructurations claniques qui ont eu lieu depuis les nombreuses migrations vers la péninsule, les interrelations et intermariages entre les unités domestiques sont source d'incertitudes et d'interrogations au sujet des frontières, si tant est qu'un jour elles aient été claires. Les questions de l'étendue du champ social qui relève d'un rapport de confiance, ou de la limite de l'unité domestique et clanique, sont des préoccupations, voire même des obsessions, pour reprendre l'expression de Bloch, quotidiennes chez les habitants de Lamap. Manger en commun, en particulier le *laplap* qui est, comme nous l'avons vu, le symbole et la source de l'unité sociale, est un acte qui fabrique, confirme et renouvelle la consubstantialité. Inviter un « étranger » à ce repas collectif est une manière de lui signifier la volonté de partager des corps semblables et d'installer une certaine proximité. Mais ici également, ce partage, ce manger ensemble signifie courir le risque de l'effet contraire : la destruction des corps des semblables par l'ingestion de substances létales.

Mais, nous semble-t-il, le cas de Lamap nous permet d'aller plus loin encore dans l'analyse et cela au moins de deux manières. La première est l'explicitation en des termes généraux non seulement de ce rapport essentiel entre le manger ensemble et son contraire, la destruction sorcière par le poison, mais aussi de l'unique moyen d'y résister. Seule la pierre qui cuit et rend comestible le *laplap*, symbole de l'unité sociale par la commensalité, pourra contrecarrer l'acte de sorcellerie. Cela d'autant plus qu'il ne s'agit pas de n'importe quel acte de sorcellerie ni de n'importe quel sorcier. Mark, transformé en chien, est blessé par son frère grâce aux pierres *laplap*. Ce que Mark avait envisagé était de devenir un véritable sorcier, devenir qui n'est possible qu'en ôtant la vie d'un membre de sa propre famille, celui qui pourtant a consommé le *laplap* en commun, en toute « confiance ».

Les rapports entre signifiés « communs » et signifiés de cet autre système de référence que constitue la sorcellerie sont finalement cohérents, presque prévisibles. En détruisant et en absorbant la force, le *mana*, de l'unité domestique, le sorcier transcende sa propre normalité et banalité, et accède aux pouvoirs qui dépassent l'entendement, l'acceptable, et donc quitte le cercle de la socialité. Et seule la socialité qui permet de rendre comestible la nourriture qui fabriquera des corps semblables pourra contrer les ambitions sorcières. Ici encore nous voyons, et Mauss nous avait déjà fourni quelques pistes il y a bien longtemps, que la sorcellerie pose la question de l'être pareil dans l'être ensemble. Elle condense des phénomènes dans lesquels les valeurs sociales et l'acceptabilité des pratiques sont révélées par le langage, par des procédés d'élicitation. Seule la version d'Étienne, adoptée et confirmée par bien d'autres au sein du conseil des chefs, puis par la communauté tout entière, a rendu véridiques les intentions de Mark, et seules ces intentions montrent à quel point l'unité domestique est au fondement des valeurs sociales à Lamap, mais aussi combien cette unité domestique est constamment remise en question et en danger. Soulignons que, d'une certaine manière, le récit d'Étienne, en identifiant les intentions de Mark et, dans son comportement, des pratiques considérées comme sorcières, formalise l'ordre moral de l'acceptable.

Ces premières observations peuvent être étendues au troisième domaine auquel nous invite un cheminement ontologique : le rapport entre sorcellerie, cannibalisme et sacrifice. La relation complexe entre le sacrifice et la sorcellerie au Vanuatu a également été étudiée par Knut Rio (2014) dans une perspective autre, mais complémentaire, à celle que nous allons suggérer. Rio, s'éloignant à certains égards de ses écrits précédents (2002, 2010), souligne la nécessité de ne pas réduire la sorcellerie à son environnement social et politique, ni de la considérer uniquement à l'aune

des intérêts politiques et des luttes sociales. Comme Bruce Kapferer (2002), avec lequel il partage une même affiliation universitaire, il rejette aujourd'hui une approche qui expliquerait la sorcellerie par ses contextes sociopolitiques. Dans certaines sociétés, en particulier mélanésiennes, la sorcellerie et le sacrifice sont, selon lui, essentiels, car, à l'image de ce que proposaient Deleuze et Guattari, ils occuperaient une fonction (*sic*) et un caractère transformatifs. Il s'agit de sociétés dont les représentations renvoient à une perméabilité entre des grandes catégories fondamentales, telles que la mort et la vie, l'humanité et l'animalité, ou encore le sujet et l'objet. Influencé par les travaux d'Henri Hubert et Marcel Mauss (1968 [1899]), Rio s'interroge sur le rapport entre sacré et profane tel qu'il est révélé dans la sorcellerie et le sacrifice, et en conclut que le premier induit le second. À partir d'un cas de persécution et de violence physique exercées sur un présumé sorcier à Port-Vila, capitale du Vanuatu, il montre que la sorcellerie crée ou reflète un espace de désacralisation dans lequel le sacré et le profane sont situés dans une même continuité. Le lynchage ou sacrifice du présumé sorcier, médiateur entre les deux champs devenus trop perméables, permet de rétablir les distinctions et de ramener, tout en le transformant, un équilibre même fragile, entre les grandes catégories de l'existence.

Pour notre part, nous insisterons moins sur le rapport entre sacré et profane que sur celui entre le processus de fabrication de statuts et de rôles individuels, en particulier ceux des individus « exceptionnels », et la reproduction du groupe. Ce dernier rapprochement nous paraît illustrer davantage l'articulation entre sorcellerie, sacrifice, et le cannibalisme, troisième pièce du puzzle. Nous verrons que certaines catégories d'individus peuvent à eux seuls incarner le sacré et finissent pourtant, parce qu'ils dépassent les limites de l'acceptable, par être sacrifiés.

Soulignons en premier lieu que le lien entre sorcellerie et cannibalisme, rarement évoqué dans la littérature sur la Mélanésie¹⁰, n'est pas le seul fait de l'anthropologue. Le système à grades *Namangi*, déjà mentionné ci-dessus, permet aux hommes – et jadis aux femmes également – d'acquérir du prestige et un savoir religieux et magique grâce à un parcours initiatique à l'issue duquel ils auront atteint, étape après étape, le grade ultime, celui de *Namal*¹¹. Proche des ancêtres, le *Namal* est considéré comme un quasi ou demi-esprit. Sans être nécessairement un chef de clan, ni même un propriétaire foncier, ce *Namal*, quand il en existait encore, finissait par acquérir un tel pouvoir qu'il était également craint. Il était le seul autorisé

10. On pourra néanmoins se reporter aux travaux de Pierre Lemonnier (2006).

11. Il n'existe plus aucun représentant du *Namal* de nos jours à Lamap.

à pénétrer jusqu'au fond de la maison des hommes, là où étaient stockés les os et les crânes des ancêtres. Il cuisinait lui-même sa nourriture sur un feu sacré qu'aucune autre personne n'avait le droit d'approcher, et encore moins de manger la nourriture qui y aurait été cuite.

Le *Namal* atteignait un tel niveau de déshumanisation et de rapprochement avec le monde des esprits que cela le plaçait au-delà de la commensalité et même de la communauté. Il appartenait par essence à une catégorie dangereuse d'hommes, ce que les pouvoirs coloniaux et catholiques ont rapidement perçu, assassinant le dernier *Namal* de Lamap au début du XX^e siècle. Grâce à son statut extraordinaire et à ses connaissances, y compris dans le domaine des phénomènes naturels, le *Namal* était aussi celui qui pouvait et même devait se livrer à des actes de sorcellerie. Il était également le seul à pouvoir, et même à devoir consommer de la chair humaine. D'après les habitants de Lamap, le dernier *Namal*, assassiné par les Français, mais aussi tous les *Namal* avant lui, faisait capturer par sa garde rapprochée les fils des chefs claniques et les consommait.

Le ou les *Namal* – car parfois il s'en trouvait plusieurs dans une même communauté de clans – représentaient et condensaient ainsi en eux l'aboutissement de ce à quoi pouvait espérer l'être humain, et en même temps ils renvoyaient vers tout ce à quoi s'oppose l'humanité ou le groupe social dans son ensemble. L'ambition suprême de chaque homme était (et pour certains, l'est encore aujourd'hui) de devenir un *Namal*. Mais ce personnage se différencie des autres aussi par tout ce que la communauté rejette : la sorcellerie qui détruit et le cannibalisme, en particulier celui qui vise les fils de chefs claniques, c'est-à-dire les futurs chefs. Par la sorcellerie, les *Namal* interrompaient la vie des hommes ; par le cannibalisme, ils endiguaient la continuité des clans et lignages. C'est toute la tension entre la construction d'individus « exceptionnels » et leurs ambitions d'une part, et la reproduction du groupe et sa pérennité, de l'autre, qui est mise en scène dans la figure du *Namal*. Cette tension est, selon nous, concentrée dans le cannibalisme et la sorcellerie, de telle sorte qu'accuser une personne d'actes de sorcellerie, c'est d'abord et avant tout rappeler que transgresser c'est reconnaître les frontières.

Sans vouloir entrer ici dans une discussion sur la question du sacrifice, car la littérature sur le sujet est vaste, il est cependant possible de voir dans la destruction des héritiers des clans par le *Namal* une forme de sacrifice qui contribue, si la logique évoquée ci-dessus a quelque validité, à gérer et même à, périodiquement, concilier cette tension entre individu exceptionnel et groupe. L'existence du *Namal*, malgré tous ses pouvoirs, restait précaire. Il ne pouvait atteindre ce statut qu'au moyen des nombreuses relations économiques et politiques qu'il avait su mettre en place. En effet,

aucun homme n'était capable à lui seul de fournir la quantité de cochons nécessaire à son accession aux grades supérieurs sans contractualiser des dettes, faire des promesses et tisser un réseau d'interdépendances avec les chefs claniques et l'ensemble de la communauté. Le *Namal*, tout en ayant dépassé le commun des mortels dont il était issu, en restait néanmoins dépendant et redevable. Ce même réseau social pouvait aussi décider de sa chute, de rompre les contrats qui l'avaient hissé au-dessus des autres. Le dernier *Namal* n'aurait probablement pas été assassiné si les chefs claniques n'avaient pas décidé de s'entendre et de déclarer que son temps était révolu, car ses actes et son attitude étaient devenus inacceptables. Ce que les missionnaires ont appelé le « complot des chefs » contre le *Namal*, qui bien évidemment allait arranger le pouvoir colonial et l'Église catholique, n'avait en réalité rien d'inhabituel. C'est la communauté tout entière qui a donné des cochons et sacrifié des héritiers pour qu'un homme puisse les dépasser. Ce faisant, elle s'est progressivement révélée avec ses interdépendances au travers du *Namal* et du tissu social que son ascension a nécessité. C'est aussi la communauté qui décide de la fin des sacrifices, de l'annulation des dettes qui lient les membres entre eux dans le *Namal*, et qui rappelle ainsi les limites de ce qui est possible et souhaitable. Le *Namal* est alors sacrifié. À Lamap, c'est Mark qui, à la surprise de l'anthropologue, est passé du statut de victime, statut reconnu que par lui seul, à celui de coupable. Par l'accusation, le décès, le sacrifice de Mark, c'est le conseil des chefs et, avec lui, toute la communauté qui se sont révélés unis par l'interprétation des faits et par l'adhésion à un ordre social et politique émergent.

Domaine de réflexion qui a traversé toute l'histoire de l'anthropologie, la sorcellerie continue d'occuper une place importante dans de nombreuses sociétés mélanésiennes. Cet article a présenté l'ethnographie d'un cas particulier, que nous avons voulu contextualiser à la fois par ses aspects historiques et politiques, sociaux et culturels. Loin d'être extraordinaire, ce cas est même anodin par l'absence de violence, comparé à de nombreux autres cas. Cette violence, toujours surprenante du point de vue de l'observateur et du lecteur, nous aurait déviés de notre ambition première. Celle-ci consistait d'abord et avant tout à souligner combien la sorcellerie est intrinsèque aux modes de pensée et d'action des habitants de Malekula. L'objectif était ensuite de montrer que, dans l'analyse des phénomènes sorciers, et plus particulièrement des accusations de sorcellerie, l'interprétation des indices de mutations politiques mérite d'être articulée avec des analyses plus symboliques ou structurales de la sorcellerie.

Nous avons ainsi démontré en quoi la sorcellerie représente un moyen d'action, une technique, dans des contextes historiques et politiques particuliers. Celle-ci occupe un espace complexe situé entre différentes catégories ontologiques qui permettent de penser l'humanité, l'individualité et le groupe social. C'est parce que la sorcellerie fait et permet tout cela en même temps que non seulement elle reste d'une grande actualité en Mélanésie et au-delà, mais aussi qu'elle continue, selon nous, à être si centrale dans la vie des habitants de Malekula. La sorcellerie – si par ce phénomène nous comprenons maintenant un ensemble de processus, de pratiques et de représentations qui mettent en relation des termes et des faits dont le lien, toujours arbitraire, n'est pas immédiatement perceptible – constitue une scène très particulière de la vie sociale. Une scène dans laquelle les distinctions deviennent fragiles, où la définition de l'humanité et de ce qui fonde le groupe est interrogée, et où règne l'incertitude. Nous l'avons dit, sans aucun doute, le cas de sorcellerie à Lamap valide ce que Malinowski ou Lévi-Strauss ont souligné : la sorcellerie est essentiellement une question de langage. Mais au-delà, cette mise en scène appelée sorcellerie, où l'inattendu, l'incertain et l'inacceptable sont moteurs, produit des lieux d'élicitation très particuliers. Ils génèrent certes de la parole, de la parole formalisée. Ce faisant, ils deviennent des moments d'explication, d'affirmation et de transformation de valeurs sociales, de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas, qui sont censés fonder l'appartenance et qui permettent de révéler le collectif. Les formes d'élicitation, ici au travers de la sorcellerie, se montrent comme des lieux de reproduction et de créativité sociales. Elles sont donc également des instants privilégiés de l'enquête ethnographique.

*École des hautes études en sciences sociales,
Aix-Marseille Université, CNRS, EHESS,
Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie, Marseille
laurent.dousset@pacific-credo.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : sorcellerie/sorcery – Mélanésie/Melanesia – Vanuatu – Malekula – magie/magic – élicitation/elicitation – empoisonnement/poisoning – cannibalisme/cannibalism – valeurs sociales/social values – commensalité/commensality – ordre social/social order.

Bloch, Maurice

1999 « Commensality and Poisoning », *Social Research* 66 (1) : 133-149.

Bonhomme, Julien

2005 « Voir par-derrière : sorcellerie, initiation et perception au Gabon », *Social Anthropology* 13 (3) : 259-273.

Burke, Kenneth

1969a [1945] *A Grammar of Motives*. Berkeley, University of California Press.
1969b [1950] *A Rhetoric of Motives*. Berkeley, University of California Press.

Cayrol, Françoise

1992 *La Céramique en Mélanésie du Sud, fonction ou statut ? Le cas des Naamboï de Malekula, une approche ethno-archéologique*. Paris, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, thèse de doctorat.

Comaroff, Jean & John L. Comaroff, eds

1993 *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago, Chicago University Press.

De Boeck, Filipe

1991 « Therapeutic Efficacy and Consensus Among the Aluund of South-Western Zaire », *Africa* 61 (2) : 159-185.

Deacon, Bernard

1934 *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides*. London, Routledge & Sons.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

1972 *Capitalisme et schizophrénie, 1. L'Anti-Édipe*. Paris, Minuit (« Critique »).

Delpech-Ramey, Joshua

2010 « Deleuze, Guattari, and the "Politics of Sorcery" », *Substance* 39 (1) : 8-23.

Dousset, Laurent

2015 « Sorcery, Poison and Politics : Strategies of Self-Positioning in South Malekula, Vanuatu », in Miranda Forsyth & Richard Eves, eds, *Talking it Through. Responses to Sorcery and Witchcraft Beliefs and Practices in Melanesia*. Canberra, Australian National University Press : 161-179.

2016 « Independence from Independence : History, Landownership and Politics in South Malekula, Vanuatu », in L. Dousset & M. Nayral, eds, *The Politics of Resistance and Resilience* [à paraître].

Evans-Pritchard, Edward Evan

1937 *Witchcraft. Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford, Clarendon Press.

Eves, Richard

2000 « Sorcery's the Curse : Modernity, Envy and the Flow of Sociality in a Melanesian Society », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6 : 453-468.

Forsyth, Miranda

2006 « Sorcery and the Criminal Law in Vanuatu », *LAWSLA Journal* 1 : 1-27.

Forsyth, Miranda & Richard Eves, eds

2015 *Talking it Through. Responses to Sorcery and Witchcraft Beliefs and Practices in Melanesia*. Canberra, Australian National University Press [http://press.anu.edu.au/wp-content/uploads/2015/05/whole.pdf].

Gell, Alfred

1988 « Technology and Magic », *Anthropology Today* 4 (2) : 6-9.

Geschiere, Peter

1988 « Sorcery and the State : Popular Modes of Action among the Maka of Southeast Cameroon », *Critique of Anthropology* 8 (1) : 35-63.

1995 *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. Paris, Karthala.

2013 *Witchcraft, Intimacy, and Trust. Africa in Comparison*. Chicago, University of Chicago Press.

Guerard, Claire

1994 « Mana et pouvoir dans les sociétés à hiérarchie de grades (Vanuatu) », *Archives des sciences sociales des religions* 85 : 153-174.

Guideri, Remo & Francesco Pellizzi

1981 « Shadows : Nineteen Tableaux on the Cult of the Dead in Malekula, Eastern Melanesia », *RES : Journal of Anthropology and Aesthetics* 2 : 5-69.

Hubert, Henri & Marcel Mauss

1903-1904 « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique* 7 : 1-146.

1968 [1899] « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in Marcel Mauss, *Ceuvres complètes*, 1. *Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Minuit (« Le Sens commun ») : 193-354.

Huchet, Catherine

1976 « Fête funéraire à Lendombwey (Centre-sud Malekula) "Netemstamp" (septembre 1974) », *Journal de la Société des océanistes* 32 (53) : 293-298.

Kapferer, Bruce

2002 « Introduction. Outside all Reason : Magic, Sorcery and Epistemology in Anthropology », *Social Analysis* 46 (3) : 1-30.

Keck, Frédéric

2002 « Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française », *Methodos* 2 : 183-201 [<https://methodos.revues.org/90>].

Lemonnier, Pierre

2006 *Le Sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*. Paris, Stock.

Lévi-Strauss, Claude

1974 [1958] *Anthropologie structurale*, 1. Paris, Plon.

Malinowski, Bronislaw

1935 *Coral Gardens and their Magic. A Study of the Methods to Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. London, Routledge.

Mannonin (Médecin Capitaine)

1963-1965 « Étude démographique de la population autochtone du canton de Port-Sandwich-Mallicolo », *Études mélanésiennes* 18-20 : 62-70.

Matthewson, Lisa

2004 « On the Methodology of Semantic Fieldwork », *International Journal of American Linguistics* 70 (4) : 369-415.

Monnier, Paul

1991 *L'Église catholique au Vanuatu*, 3. *Lamap, Baie Banam et Baie du Sud-Ouest, Malakula*. Port-Vila, La Maison mariste

Munn, Nancy D.

1986 *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

Narokobi, Bernard

1980 *The Melanesian Way. Total Cosmic Vision of Life*. Boroko-Suva, Institute of Papua New Guinea Studies.

Onagi, Gairo

2015 « Foreword : Sorcery- and Witchcraft-Related Killings in Papua New Guinea », in Miranda Forsyth & Richard Eves, eds, *Talking it Through...* : VII-IX.

Pernet, Henry

1982 « Le mort et son modèle : note sur quelques rituels mélanésien », *Numen* 29 (2) : 161-183.

Rio, Knut

2002 « The Sorcerer as an Absented Third Person : Formations of Fear and Anger in Vanuatu », *Social Analysis* 46 : 129-154.

2010 « Handling Sorcery in a State System of Law : Magic, Violence and Kastom in Vanuatu », *Oceania* 80 (2) : 183-197.

2014 « A Shared Intentional Space of Witch-Hunt and Sacrifice », *Ethnos* 79 (3) : 320-341.

Rodman, William

1993 « Sorcery and Silencing of Chiefs : "Words on the Wind" in Postindependence Ambae », *Journal of Anthropological Research* 49 (3) : 217-235.

Servy, Alice, Marcellin Abong
& Laurent Dousset

2012 *Funérailles à Malekula, Vanuatu*.
Marseille, CREDO.

Siegel, James T.

2003 « The Truth of Sorcery », *Cultural Anthropology* 18 (2) : 135-155.

Stephen, Michele

1987 *Sorcerer and Witch in Melanesia*.
New Brunswick, Rutgers University Press.

1999 « Witchcraft, Grief and the Ambivalence of Emotions », *American Ethnologist* 26 (3) : 711-737.

Laurent Dousset, *La sorcellerie en Mélanésie : élicitation de l'inacceptable*. — La sorcellerie demeure d'une grande actualité dans les pays de la Mélanésie, tout particulièrement en Papouasie Nouvelle-Guinée et au Vanuatu. Elle préoccupe les décideurs politiques, les législateurs et les organisations non gouvernementales, et elle reste une pratique considérée comme importante parmi de nombreuses populations locales. Les chercheurs qui s'intéressent à ces faits sociaux ont tendance à cloisonner l'analyse et à privilégier une approche qui considère la sorcellerie comme un indicateur de mutations économiques et politiques postcoloniales. D'autres, plus rares, étudient la sorcellerie en la déconnectant des contextes historiques et politiques des pays en question pour y trouver des logiques de représentations culturelles. L'analyse d'un cas de sorcellerie récent dans le sud de l'île de Malekula au Vanuatu montre que ces approches sont pourtant complémentaires. La distinction entre magie et sorcellerie est difficile au Vanuatu, car les moyens techniques à disposition sont identiques. Ce qui fonde une telle distinction est l'accusation, c'est-à-dire la verbalisation d'actes présumés qui, tout en puisant leurs sources dans un répertoire reconnu comme acceptable, sont pensées être une forme de résistance à un ordre social qui émerge. Ces moments de verbalisation, véritables élicitations de paroles formalisées, sont des lieux où l'être ensemble et l'être pareil se révèlent parce qu'ils permettent de distinguer l'acceptable de l'inacceptable. Ces élicitations se présentent comme des moments d'explication, d'affirmation et de transformation de valeurs sociales jugées fonder l'appartenance et révéler le collectif. L'accusation de sorcellerie et l'identification du sorcier présumé constituent ainsi simultanément un procédé pour agir sur le monde et un moyen pour le penser. C'est parce que la sorcellerie fait et permet tout cela en même temps que, non seulement elle reste actuelle dans les pays de Mélanésie et au-delà, mais aussi qu'elle continue à être si centrale dans la vie des habitants de Malekula.

Laurent Dousset, *Sorcery in Melanesia : Elicitation of Unacceptable*. — Sorcery has remained an important issue in Melanesia countries, in particular in Papua New Guinea and in Vanuatu. It has become a concern for policy makers, legislators and NGOs, and is considered a central practice among many local peoples. Researchers interested in the question of sorcery tend to compartmentalize the analysis favoring an approach that considers sorcery to be an indicator of economic and political postcolonial changes. Others, less frequently, study witchcraft as being disconnected from its historical and political contexts and attempt to analyze its rationale in terms of cultural representations. The discussion of a recent case of sorcery in the south of the island of Malekula in Vanuatu shows that these approaches are in fact complementary. A clear distinction between magic and sorcery is difficult in Vanuatu because the technical means available to both are identical. The basis for such a distinction is rather the act of accusation, that is, the verbalization of alleged practices that, while drawing their means from a recognized and acceptable repertoire, are thought to constitute a form of resistance to an emerging social order. These verbalizations, which consist of elicitation of formalized values, are moments where being together and being alike are revealed through the distinction of what is acceptable from what is not. Elicitations are here opportunities for explanation, for confirmation and for transformation of social values that define membership and expose the collective. In this context, accusations of sorcery and the identification of alleged sorcerers become simultaneously a means to act on, and a way of thinking the world. It is because sorcery allows all of this that not only has it remained relevant in Melanesian countries and beyond, but that it also continues to be so central to the lives of the people of Malekula.