

Kupilikula
Governance and the invisible realm in Mozambique
Harry G. West
(Chicago, University of Chicago Press, 2005)

Recension : Julien Bonhomme

Tout commence par une histoire de faux lions au service de sorciers maléfiques. A moins qu'il ne s'agisse en réalité de sorciers transformés en lions-garous. Personne n'en est bien sûr à Kilimani, village de la province de Mueda niché sur les plateaux au nord-est du Mozambique, région majoritairement habitée par les Makonde. Exaspérés par les méfaits de ces lions qui rodent dans les environs depuis le début de cette saison des pluies de l'année 1999, les notables du village décident de s'adresser au chef de district pour que les autorités règlent elles-mêmes le problème. En effet, depuis quelque temps déjà, les autorités administratives acceptent – certes parfois avec réticence – de s'occuper des affaires de sorcellerie. Pour maintenir la paix parmi les administrés, il faut en effet faire la police aussi bien dans le monde invisible que dans le monde visible. Tout l'enjeu de cet ouvrage est alors de comprendre comment une telle situation est aujourd'hui possible. Pour ce faire, l'auteur entreprend de redonner à la sorcellerie toute son épaisseur historique. Il s'agit en effet de montrer comment le langage ambivalent de la sorcellerie constitue pour les habitants de la région de Mueda un idiome privilégié pour appréhender le pouvoir et les profondes transformations qu'il a subies depuis le début du XX^e siècle. Le sous-titre de l'ouvrage aurait ainsi pu s'intituler « Un siècle de sorcellerie dans la province de Mueda ».

Les trois parties du livre s'ordonnent par conséquent selon un plan chronologique. La première partie, consacrée à la période précoloniale, sert de toile de fond aux dynamiques historiques évoquées dans le reste de l'ouvrage. La deuxième partie s'intéresse aux transformations du discours de la sorcellerie au cours du siècle dernier, de la période coloniale (à partir de 1917) à la guerre civile (1977-1992) en passant par la guerre d'indépendance (1964-1975). La dernière partie porte sur la période actuelle qui s'ouvre avec la réconciliation nationale de 1992 : elle traite ainsi du Mozambique de l'après-guerre civile et de la nouvelle gouvernance internationale. Mais ce livre, très bien écrit et d'une grande richesse, n'est pas qu'un livre d'histoire ; c'est aussi et avant tout un beau livre d'ethnographie, fondé sur un travail de terrain poursuivi depuis 1993. Chaque chapitre s'ouvre d'ailleurs sur un épisode

narratif mettant en scène les rencontres et les conversations de l'ethnographe sur le terrain ; cette présentation sensible et vivante des principaux interlocuteurs est en outre agrémentée de beaux portraits photographiques commentés. Cet ouvrage d'ethnographie historique s'inscrit ainsi dans la lignée des travaux de Jean & John Comaroff (*Ethnography and the historical imagination*, Boulder, Westview Press, 1992) ou encore de Mariane Ferme (*The underneath of things. Violence, history, and the everyday in Sierra Leone*, Berkeley, University of California Press, 2001). Il s'agit de pratiquer une anthropologie attentive aux données de l'histoire mais aussi à la façon dont les sociétés étudiées ont pensé et pensent elles-mêmes leur histoire.

Le système précolonial de la sorcellerie (*uwavi*) chez les Makonde est structuré par une opposition entre sorcellerie destructive et sorcellerie constructive. La première est le fait d'individus qui, par égoïsme et jalousie, se livrent à des agressions occultes. Le sorcier (*mwavi*) est ainsi perçu comme un prédateur cannibale qui dévore son matrilignage (*likola*). Mais le guérisseur est lui aussi un sorcier d'un genre particulier. Pour confectionner ses remèdes, il manipule en effet les mêmes substances fétiches (*mitela*) que le sorcier pour ses mauvais sorts. Il possède donc les mêmes armes que le sorcier pour se battre contre lui. Cette duplicité se retrouve chez les patients du guérisseur : certains sont bien les victimes de sorciers, mais d'autres sont en réalité des sorciers victimes de leurs propres méfaits. Pour ces derniers, seule une confession circonstanciée peut alors permettre la guérison. Mais le pouvoir politique n'est pas moins proche de la sorcellerie que le pouvoir thérapeutique. Les aînés ont la responsabilité de protéger la communauté villageoise contre les agissements des sorciers. Lorsqu'une menace plane sur le groupe, le chef de lignage sort nuitamment au milieu de la concession et met en garde les sorciers : « Je vous vois, je sais qui vous êtes. Vous nous tuez avec votre sorcellerie. Si vous n'arrêtez pas, je vais vous mettre dehors, je vais vous tuer. » C'est là un acte exemplaire de sorcellerie constructive. Le contre-sorcier est donc encore un sorcier. Tout son art consiste en effet à déjouer, défaire, renverser la sorcellerie en retournant l'agression occulte contre l'agresseur. Cette tactique du « retour à l'envoyeur » (que l'on retrouve dans nombre de rites de contre-sorcellerie en Afrique mais aussi ailleurs) se dit en shimakonde « *kupilikula* », terme qui donne son titre à l'ouvrage. La sorcellerie est ainsi conçue comme une puissance ambiguë utilisable à des fins aussi bien positives que négatives. Cela témoigne d'une certaine méfiance à l'égard du pouvoir, puisque toute autorité est suspectée d'en passer par la sorcellerie. Ce lien ambivalent entre sorcellerie et pouvoir repose

en définitive sur une « herméneutique du soupçon », pour reprendre une expression de M. Ferme (*op.cit.*) citée par l'auteur.

Si les premières explorations anglaises des plateaux de Mueda datent des années 1880, ce n'est qu'autour de 1917 que la colonisation portugaise atteint la région, l'une des dernières du Mozambique à être « pacifiées ». La victoire militaire des Portugais est interprétée par les Makonde comme le signe que les envahisseurs possèdent une sorcellerie plus puissante que la leur. Toutes les transformations brutales dues à la crise coloniale (la corvée et l'impôt, les compagnies concessionnaires, mais aussi les bouleversements sociaux liés aux migrations de main d'œuvre) sont ainsi pensées dans l'idiome de la sorcellerie – ce qui n'exprime pas tant une incapacité des autochtones à appréhender une situation inédite qu'une tentative pragmatique pour la gérer par les moyens traditionnels de la contre-sorcellerie. La sorcellerie va pourtant être frontalement remise en cause par ces mêmes étrangers. Si les Portugais adoptent à l'égard des croyances locales une attitude plus tolérante que les Britanniques ou les Français dans leurs colonies respectives, la situation est différente avec les missionnaires qui s'implantent dans la région dès 1924. A leurs débuts, les missions n'ont que bien peu de succès ; elles se mettent cependant à attirer des foules dès lors qu'elles offrent un échappatoire aux corvées coloniales. Or, les missionnaires condamnent la sorcellerie comme une superstition sans fondement ou, pire, une œuvre du Diable. Cela n'empêche cependant pas les Makonde de suspecter que ces hommes de Dieu sont en réalité les maîtres d'un genre particulièrement puissant de sorcellerie. Et quand les populations locales se divisent en un groupe de « convertis » face au groupe des « païens », chacun se met alors à accuser l'autre de sorcellerie.

La région de Mueda est le bastion historique du FRELIMO, le mouvement de résistance anti-coloniale qui naît au début des années 1960. La guerre de libération qui éclate en 1964 s'apparente alors à un jeu de cache-cache mortel : les guérilleros et la population du plateau doivent se réfugier en forêt pour rester invisible à l'ennemi (les guérilleros sont d'ailleurs surnommés les « gens de la nuit »). Pratiques d'espionnage et de contre-espionnage favorisent en outre un climat de suspicion paranoïaque où l'on en vient à suspecter jusqu'à sa propre mère. Tout concourt donc à ce que la guérilla soit elle aussi pensée dans l'idiome sorcellaire. L'idéologie révolutionnaire marxiste du FRELIMO se situe pourtant à l'opposé du langage de la sorcellerie. Le socialisme scientifique condamne en effet tant la sorcellerie que la contre-sorcellerie (divination et guérison), ces croyances « obscurantistes » qui représentent une forme de « fausse conscience » contre-révolutionnaire. Cela n'évite toutefois nullement

que les dirigeants du FRELIMO soient perçus comme de puissants contre-sorciers en lutte contre la sorcellerie des colons portugais, sur le modèle des chefs lignagers traditionnels. Si le FRELIMO de l'époque de la guérilla anti-coloniale est ainsi associé à la sorcellerie constructive, le FRELIMO de l'après-indépendance bascule pourtant progressivement du côté de la sorcellerie destructive. En effet, les cadres du parti sont soupçonnés de contrôler désormais le monde invisible à leur seul profit. Les nouvelles inégalités de richesse affichées avec arrogance par les « grands types » sont ainsi attribuées à une sorcellerie d'enrichissement personnel qui reposerait sur l'exploitation de zombies (*mandandosha*).

Après quinze années de guerre civile post-indépendance entre FRELIMO et RENAMO, la réconciliation nationale de 1992 initie une nouvelle période pour le Mozambique. L'idéologie marxiste est définitivement abandonnée au profit de l'idéologie néolibérale. Le pays entre alors dans un nouveau mode de régulation politique qui se caractérise par l'importance des institutions internationales (FMI, Banque mondiale, OMS, ONG, etc.) et dont les maîtres-mots sont multipartisme, décentralisation démocratique, pluralisme culturel, économie de marché, développement et bonne gouvernance. Il est frappant que cette conversion du Mozambique à la démocratie néolibérale aille de pair avec une résurgence de la « tradition ». Les « autorités traditionnelles » locales, issues des transformations coloniales mais ensuite désavouées par le FRELIMO, sont réhabilitées dans le cadre de la décentralisation démocratique. Il en va de même pour la « médecine traditionnelle » et les « savoirs indigènes », réhabilités dans le cadre de la réorganisation pilotée par l'OMS du système de soins qui s'est totalement effondré pendant la guerre civile. Cette résurgence de la tradition est orchestrée par le RENAMO dans une stratégie de démarcation par rapport aux positions intransigeantes du FRELIMO. Mais elle est également encouragée par les institutions internationales (ce qui explique que cette réinvention contemporaine des traditions se retrouve sur la majeure partie du continent africain).

Cette réhabilitation ne va pourtant pas sans malentendus. D'une part, le rétablissement des autorités traditionnelles risque de légitimer des individus enclins à asseoir leur pouvoir sur l'ancien modèle colonial, violent et répressif. D'autre part, la promotion de la « médecine traditionnelle » ne peut occulter la responsabilité éventuelle des guérisseurs dans la transmission des maladies infectieuses, le VIH au premier au chef (scarifications multiples avec une même lame, prétention des guérisseurs à soigner le sida, etc.). En outre, nombre d'acteurs tant internationaux que locaux ont tendance à n'envisager cette « médecine traditionnelle » que sous son seul aspect matériel pour la réduire à une simple phytothérapie,

ratant ainsi complètement les logiques à l'œuvre dans les pratiques thérapeutiques (notamment la place centrale de la sorcellerie). La collaboration des « tradithérapeutes » (enrôlés dans une association nationale sous tutelle ministérielle) au système de soins passerait alors par la collecte et l'identification de substances végétales dont il faudrait ensuite tester l'efficacité biochimique pour mettre en valeur les plus prometteuses d'entre elles avec l'aide de compagnies pharmaceutiques. Cette mobilisation de la tradition sous contrôle étatique et international n'enraye d'ailleurs pas la diffusion permanente d'innovations thérapeutico-religieuses qui remettent justement en cause le modèle d'une « tradition » statique et uniforme (possession par des esprits étrangers venus de Tanzanie, influence grandissante de l'Islam, etc.).

Cette entreprise de réhabilitation de la tradition provoque également par ricochets un renforcement du langage de la sorcellerie. Cet effet est d'autant plus paradoxal que la « transparence » est pourtant l'une des rengaines privilégiées de l'idéologie de la bonne gouvernance. Et pourtant les Makonde associent obstinément cette nouvelle gouvernance néolibérale à la sorcellerie. Obsédé par les thèmes de l'occulte et du complot, le langage de la sorcellerie est en effet particulièrement approprié pour penser les dynamiques cachées du monde et mettre au jour les contradictions inavouées de la démocratie néolibérale¹ : un discours public de la « transparence » qui masque en réalité des mécanismes de pouvoir opaques ou incertains (crise de la souveraineté, privatisation des biens publics, etc.). Le langage de la sorcellerie opère en quelque sorte un diagnostic critique des nouvelles formes de la domination politique. Il exprime sur un mode ambivalent une attitude à l'égard du pouvoir qui oscille entre la suspicion perpétuelle et la résignation impuissante. L'auteur invite par conséquent tous les « décideurs politiques » qui entendent travailler au Mozambique à prêter une oreille attentive aux histoires de sorcellerie pour apprendre à y lire la « cosmologie politique » qu'elles renferment.

L'ensemble de l'ouvrage repose en définitive sur un schéma interprétatif unique et cohérent. Dans la région de Mueda, depuis plus d'un siècle, un ensemble de pratiques et de représentations liées au pouvoir sont systématiquement pensées dans les termes de la

¹ Sur ce sujet, on peut consulter un précédent ouvrage, coédité par l'auteur : Harry West & Todd Sanders (eds.), *Transparency and conspiracy. Ethnographies of suspicion in the new world order*, Durham, Duke University Press, 2003. Ou encore : Birgit Meyer & Peter Pels (eds.), *Magic and modernity. Interfaces of revelation and concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

sorcellerie : la traite négrière et le pouvoir colonial, le christianisme et l'évangélisation missionnaire, la guérilla révolutionnaire et le socialisme scientifique, la démocratie néolibérale et le développement. La sorcellerie constitue ainsi un discours « hétéroglossique » incorporant divers idiomes étrangers² : elle est en effet le produit d'un dialogue sans fin engagé depuis longtemps déjà avec les différentes figures de la modernité politique. Cette capacité à absorber l'altérité est d'autant plus frappante que l'idéologie de la modernité se pense elle-même comme étant radicalement incompatible avec le langage de la sorcellerie. Il y a là bien plus qu'une simple faculté d'adaptation culturelle. La sorcellerie se caractérise par sa tendance à tout cannibaliser, à tout phagocyter, à tout contaminer. Il n'y a ainsi pas de dehors de la sorcellerie : tous ceux qui prétendent se situer hors d'elle ou se positionner contre elle se retrouvent malgré eux emprisonnés à l'intérieur de son discours hégémonique. Non seulement on suspecte que la contre-sorcellerie risque toujours de basculer dans la sorcellerie destructive. Mais toute tentative de condamnation ou de discréditation de la sorcellerie est également interprétée comme une forme plus puissante de sorcellerie. La sorcellerie s'appuie ainsi sur un pouvoir systématique de renversement et de subversion. Nous retrouvons ici finalement la tactique du *kupilikula*, ce « retour à l'envoyeur » dont l'auteur fait à très juste titre le leitmotiv obsédant – et inquiétant – de tout son livre.

² Il est notable que cette référence à Bakhtin, au dialogisme et à la polyphonie soit devenue – depuis James Clifford notamment – une sorte de passage obligé pour une bonne partie de l'anthropologie anglo-saxonne.