

FILIP DE BOECK

LE « DEUXIÈME MONDE » ET LES « ENFANTS-SORCIERS »

EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO

DEPUIS QUELQUES ANNÉES, ON OBSERVE À KINSHASA ET AILLEURS UNE RECRUESCENCE DES ACCUSATIONS DE SORCELLERIE FRAPPANT LES ENFANTS. LES HISTOIRES D'« ENFANTS-SORCIERS » SONT AINSI DEVENUES PARTIE INTÉGRANTE DE LA VIE QUOTIDIENNE. CE PHÉNOMÈNE PEUT S'INTERPRÉTER COMME UNE MANIFESTATION DU BOULEVERSEMENT DES IMAGINAIRES ET DES RÉSEAUX SOCIAUX URBAINS DANS UN CONGO EN CRISE. IL MET EN LUMIÈRE UNE BRÈCHE CROISSANTE ENTRE LE « PREMIER MONDE » DE LA RÉALITÉ QUOTIDIENNE ET LE « DEUXIÈME MONDE », AUTREMENT DIT ENTRE LA RÉALITÉ ET SON DOUBLE.

Le cadre ethnographique de cette contribution est celui de Kinshasa et d'autres villes du Congo¹. Aujourd'hui, dans ces mondes urbains, la construction frénétique de modernités locales va de pair avec les attentes et les promesses d'un capitalisme millénariste qui trouve son expression, parfois de façon fanatique, dans les milliers d'Églises indépendantes qui prolifèrent et opèrent dans le contexte urbain du Congo et de l'Afrique subsaharienne en général². C'est dans ces milieux, en effet, que l'imaginaire social et culturel est le plus fortement actif. Or, dans ce bouleversement des imaginaires contemporains d'Afrique centrale, les enfants et les adolescents occupent une place centrale. L'enfance, comme *opus operatum* et *modus operandi* de crise et de renouveau, devient, en effet, le lieu identitaire où se manifestent clairement les ruptures d'une Afrique en transition. En tant que partie intégrante d'une transformation plus large, celle de l'architecture socioculturelle, politique et économique du paysage urbain, les enfants et adolescents se situent donc à la frontière de la reconfiguration de géographies d'intégration et d'exclusion, qu'elles soient privées ou publiques.

La réinvention constante du vécu urbain d'Afrique centrale n'est pas du tout marquée par la notion wébérienne d'« Entzauberung³ ». Au contraire, cette réinvention est mise en œuvre très vigoureusement, non seulement dans les espaces « enchanteurs » du fondamentalisme chrétien, mais aussi dans un contexte délirant, voire obsessionnel, de production de discours et de pratiques relatifs à la sorcellerie (et les deux cadres, bien sûr, sont intimement mêlés). Partout au Congo, au cours des dernières décennies, des observateurs ont relevé l'accroissement des accusations de sorcellerie⁴. Un des phénomènes les plus déconcertants illustrant cette évolution est le rôle central récemment donné aux enfants dans les discours et les pratiques concernant la sorcellerie. Dans le Kinshasa actuel, des milliers d'enfants sont ainsi impliqués dans des accusations qui les désignent comme sorciers⁵. C'est à ce titre qu'ils se trouvent au cœur de ce que je considère comme une des mutations les plus troublantes de la « multi-crise⁶ » sociale congolaise, c'est-à-dire la relation mouvante entre les mondes du visible et de l'invisible, entre le réel et son double. Au Congo, tout comme ailleurs en Afrique, une autre réalité s'est toujours dissimulée, sans que généralement cela fasse problème, sous la surface de la réalité visible. Aujourd'hui, cependant, cet autre univers, appelé « deuxième monde », « deuxième cité », « monde pandémonium » ou « quatrième dimension » (un des multiples mondes « invisibles » relatifs au « kindokinisme⁷ ») semble, de façon croissante, écartier et supplanter le « premier monde », celui du réel quotidien.

1. La matière présentée ici est basée sur plusieurs recherches de terrain effectuées à Kikwit (entre 1994 et 1998) et surtout à Kinshasa (1999-2000), où j'ai enquêté sur le phénomène de la sorcellerie enfantine dans le contexte des groupes de prière et des Églises de guérison, qui, pour la plupart, ont des liens avec le pentecôtisme et d'autres cultes « fondamentalistes » comme la Watchtower, les Témoins de Jéhovah ou les adventistes du Septième Jour. J'ai fréquenté des Églises dans les communes de Masina, Bandalungwa, Lemba, Selembao, Ndjili et Kitambo et mené des interviews avec des enfants, des dirigeants religieux, des parents et autres proches des enfants impliqués.

2. R. Van Dijk, *Christian Fundamentalism in Sub-Saharan Africa: The Case of Pentecostalism*, Center of African Studies, University of Copenhagen, 2000.

3. M.A. Schneider, *Culture and Enchantment*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1993.

4. Voir, par exemple, M. Douglas, « Sorcery accusations unleashed: the lele revisited, 1987 », *Africa*, 69 (2), 1999.

5. L'ONG « Save the Children » estime à 2 000 le nombre d'enfants de Kinshasa soumis à de telles accusations. Cette estimation, basée sur une extrapolation du nombre d'enfants amenés dans les Églises pour y être exorcisés, paraît, selon moi, trop prudente.

6. *Le Potentiel*, Kinshasa, 4 sept. 2000.

7. *Kindokinisme*, néologisme dérivé du mot lingala *kindoki* : sorcellerie.

Après une brève description de l'expansion du phénomène des enfants-sorciers dans les rues, les maisons et les églises de Kinshasa, je commencerai mon analyse en remarquant, tout d'abord, que jamais auparavant les enfants et adolescents n'ont occupé une place aussi centrale dans les espaces publics de la vie urbaine, qu'il s'agisse de la culture musicale populaire, des médias, des églises, de l'armée, de la rue ou encore du lit. Occupant ainsi une position sociale aussi prépondérante, ces enfants ne sont pas que de simples victimes, mais ils sont devenus aussi des acteurs sociaux importants dont l'influence est apparente dans et sur la société congolaise. Pour des raisons que j'analyserai plus loin, il semble que ce statut social central des enfants, récent et ambivalent, se soit clairement cristallisé autour de la figure du sorcier, qui est elle-même l'incarnation d'un imaginaire culturel de crise, à l'intersection, notamment, des notions de pouvoir et de sexualité.

Les « nouvelles situations réclament une nouvelle magie », ont écrit les Comaroff⁸. Étant donné l'impact croissant des médias internationaux et de la mondialisation, nous verrons en second lieu que les nouvelles tensions qui surgissent entre traditions et modernités s'affirment avec une force extrême et parfois trouvent leurs solutions dans le champ de la sorcellerie. Et il est essentiel de rappeler que l'héritage de la modernité coloniale, tel qu'il s'est incarné dans l'État postcolonial, est parfois perçu en lui-même comme une source de sorcellerie et de mal, ainsi que l'explique un prédicateur d'une Église de guérison.

« Feu Mobutu a introduit dans la ville la sorcellerie du village. Maintenant tout est détruit au Congo, non parce que les Congolais sont des incapables, mais à cause de la sorcellerie. Notre pays a été vendu quelque part, il a été vendu à un monde mystérieux, à des musées étrangers, même en France, en Égypte, au Maroc, aux États-Unis. Ce sont les lieux stratégiques du mal. Et cette sorcellerie nous a même apporté la guerre. Tout cela parce que nos dirigeants et notre gouvernement ont fait des fétiches en Inde et ailleurs⁹. »

Selon cette interprétation, c'est bien l'État d'après l'indépendance, héritier et diffuseur d'un certain modèle colonial de modernité, mais aussi les forces de la mondialisation (« de la France à l'Inde ») qui sont à l'origine de la sorcellerie. Mais on ne peut se contenter de la thèse du caractère intrinsèquement sorcier de la modernité¹⁰. Ainsi que cela a été remarqué par Geschiere¹¹ et un nombre grandissant d'observateurs depuis lors, les pratiques de la sor-

cellerie en Afrique se sont aussi progressivement reformulées pour finir par représenter une des plus grandes voies d'accès à cette même « modernité », dans un espace très vite élargi, d'attentes¹² et de désirs où une « économie de l'occulte¹³ » a fourni les moyens de gagner « la guerre des rêves¹⁴ ». Cette « économie » nocturne du désir, qui forme le trait d'union entre une économie locale de la violence en voie d'accélération et l'éruption de la violence de l'économie mondiale¹⁵, affecte aussi de plus en plus les jeunes. Ainsi les enfants ont-ils commencé à occuper une position plus centrale dans la sphère publique. Contrairement à ceux d'Occident, ils n'apparaissent pas uniquement comme de simples consommateurs passifs, mais ils sont devenus aussi des acteurs sociaux majeurs ayant accès à ces nouveaux champs économiques globaux, et cela souvent en opposition directe avec les générations qui les précèdent.

En troisième lieu, la dureté des conditions de vie dans les villes du Congo a entraîné une transformation profonde des expressions actuelles du phénomène de la sorcellerie. La paupérisation galopante de la population de Kinshasa et d'autres localités de cet immense pays est aggravée par la guerre qui se vit à l'Est et ajoute encore aux pressions que les structures familiales subissent habituellement dans le contexte urbain. Sous forme d'hypothèse, j'aimerais démontrer ici que le lien établi entre enfance et sorcellerie est à mettre en relation avec une profonde déstructuration/restructuration des catégories de la maternité, de la gérontocratie, de l'autorité, et plus généralement du champ familial lui-même. Pour conclure, je soulèverai une question

8. J. Comaroff et J. Comaroff, « Occult economies and the violence of abstraction : notes from the south african postcolony », *American Ethnologist*, 26 (2), 1999, pp. 279-303.

9. Interview à l'Église de Beth Shalom, communauté de Masina, Kinshasa, septembre 1999.

10. F. De Boeck, « Beyond the grave : history, memory and death in postcolonial Congo/Zaire », in R. Werbner (ed.), *Memory and the Postcolony. African Anthropology and the Critique of Power*, Londres, Zed Books, 1998, pp. 21-57.

11. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, ainsi que sa contribution au dossier « Pouvoirs sorciers », *Politique africaine*, n° 79, oct. 2000.

12. J. Ferguson, *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life in the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999.

13. J. Comaroff et J. Comaroff, « Occult economies... », art. cit.

14. M. Augé, *La Guerre des rêves : exercices d'ethno-fiction*, Paris, Le Seuil, 1997.

15. C. Lutz, D. Nonini, « The economies of violence and the violence of economies », in H.L. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*, Londres, Pluto Press, 1999, pp. 73-113.

plus large qui, dans les limites de cette étude, ne pourra que rester ouverte : celle de savoir si toutes ces transformations ne renvoient pas à une crise encore plus profonde ponctuant la vie urbaine, une crise de la logique de la réciprocité et du don qui sous-tend le champ familial au sens large.

LES ENFANTS-SORCIERS DANS LES RUES DE KINSHASA

« Mon nom est Mamuya. J'ai seize ans. Je suis devenu sorcier à cause d'un de mes amis, Komazulu. Un jour il m'a donné une mangue. Au cours de la nuit suivante il est venu me visiter dans la maison de mes parents et il a menacé de me tuer si je ne lui offrais pas de la chair humaine en échange de la mangue qu'il m'avait donnée plus tôt. À partir de ce moment je suis devenu son compagnon nocturne et j'ai fait partie de son groupe de sorciers. Je ne l'ai pas raconté à ma mère. Dans notre groupe nous sommes trois. La nuit nous volons, avec notre "avion" que nous fabriquons avec l'écorce d'un manguier, vers les maisons de nos victimes. Quand nous volons pendant la nuit, je me transforme en cancrelat. Komazulu est le pilote de notre avion. C'est lui qui tue. Il me donne de la chair et du sang et alors je mange et je bois. Parfois il me donne un bras, d'autres fois une jambe. Personnellement je préfère les fesses. Je garde un morceau de la viande pour le donner à ma grand-mère qui est aussi une sorcière. Komazulu est colonel dans le "deuxième monde" et il m'a offert le grade de capitaine si je sacrifiais une personne. C'est pourquoi j'ai tué mon petit frère, un bébé à qui j'ai donné la diarrhée et qui en est mort. Avec notre groupe, nous avons déjà tué huit personnes. Nos victimes ne nous avaient causé aucun tort. Parfois, pourtant, nous les passons en jugement. S'ils ne se défendent pas bien, alors nous les tuons. Parfois quand un homme vient d'être enterré au cimetière, nous y allons et disons une prière. Cette prière réveille le mort et alors nous le mangeons. Maintenant je suis sorti du monde des ombres grâce à la prière du prédicateur qui me soigne à l'église. Mais les autres qui sont toujours dans le "deuxième monde" continuent à me harceler. Maintenant ils veulent me tuer de peur de que je les trahisse¹⁶. »

En 1994, je suis entré par hasard en possession d'une bande-vidéo qui a éveillé mon intérêt pour les enfants-sorciers. La cassette montrait trois enfants zairois âgés de huit à douze ans. Ils étaient interrogés collectivement par un certain nombre d'adultes congolais et deux hommes belges, tous membres d'un groupe de prière pentecôtiste actif dans la diaspora zairoise de Bruxelles. Les trois enfants venaient de quitter Kinshasa pour vivre en Belgique. La vidéo montrait ces trois enfants, accusés par les adultes de la mort de plusieurs membres de leurs familles à Kinshasa et, parmi eux, la propre mère d'un des garçons mis en accusation. Au cours de l'interrogatoire qui était par moments plutôt violent et dont la bande donne un long résumé d'une heure, les trois

enfants avouent qu'ils ont effectivement « mangé » à Kinshasa un certain nombre de gens. Dans un récit qui ressemble beaucoup à celui de Mamuya, ils expliquent en détail comment ils sont sortis de leurs corps pour « voler » vers le Zaïre dans un « hélicoptère » qu'ils ont fabriqué à partir d'une allumette. À Kinshasa, ils ont alors été aidés par des sorciers plus âgés et des compagnons nocturnes, et tout spécialement par la grand-mère d'un des trois garçons. Pour finir, tous trois donnent une description morbide de la façon dont ils ont tué leurs victimes, coupées en morceaux qu'ils ont ensuite distribués à leurs amis sorciers pour les « manger » au cours d'un festin nocturne, festin auquel la grand-mère avait participé en dansant nue aux alentours des maisons des victimes. Le témoignage filmé fut envoyé plus tard à Kinshasa aux familles des trois garçons afin de confirmer les soupçons déjà formulés.

En 1999, de telles histoires étaient devenues partie intégrante de la vie quotidienne d'une ville comme Kinshasa. En fait, il y a aujourd'hui tant d'enfants impliqués dans des rumeurs et des accusations de ce genre que même les agences de presse internationales ont commencé à en faire état¹⁷. Une conséquence immédiate de ces accusations a été que les rues de la ville se sont peu à peu peuplées de groupes toujours plus nombreux d'enfants de la rue, appelés « moines », « phaseurs » ou « shege ». Jusqu'il y a peu, le phénomène des enfants de la rue se restreignait de lui-même aux plus importantes artères de circulation ou à des zones comme celle de la Gombe qui font partie de la « ville », c'est-à-dire le cœur « blanc », d'essence coloniale, de la ville, où le personnel des ambassades et d'autres expatriés continuent, pour la plupart, à résider aujourd'hui. Mais au cours des dernières années, les enfants de la rue sont devenus un des aspects familiers de la vie urbaine de tous les quartiers de cette ville énorme. Beaucoup de ces enfants ont été forcés de vivre dans la rue après avoir été chassés par des membres de leurs familles qui les accusaient de sorcellerie.

De telles accusations portées contre des enfants au sein de leurs propres familles sont devenues un fait courant, transcendant toutes les divisions et différences de rang, de classe ou d'ethnie qui caractérisent le contexte urbain

16. Interview à l'Église du Saint-Esprit, Selembao, Kinshasa, sept. 1999.

17. Voir Barthélémy Bosongo, « Les « enfants-sorciers », boucs émissaires de la misère à Kinshasa » (Agence France Presse, 13 oct. 1999). Au cours de la même période, BBC2 Newsnight a consacré tout un programme au sujet.

de Kinshasa. De plus en plus fréquemment, des enfants dont l'âge varie entre quatre et dix-huit ans sont ainsi accusés d'être à l'origine de malheurs et d'accidents, ainsi que de maladies ou de morts frappant d'autres enfants ou adultes de la famille ou du voisinage. Le récit qui suit est celui d'une femme de trente ans, mère de trois enfants et atteinte du sida. À l'époque de l'interview, elle recevait les soins d'une Église de guérison, en même temps que sa fille de quatre ans, Nuclette, accusée d'être une sorcière.

« J'ai beaucoup souffert dans ma vie. Je vendais des légumes au marché. Le père de Nuclette m'a aimée passionnément mais à présent il m'a quittée. C'est moi la responsable de cette séparation : subitement je n'ai plus été capable de lui rendre son amour.

Un jour j'ai remarqué que mon argent du marché avait disparu. Des gens m'ont dit que c'était Nuclette qui l'avait volé mais je ne voulais pas les croire. Mais c'est à ce moment-là que nos voisins ont commencé à soupçonner Nuclette d'être une sorcière. Il semblait qu'elle avait essayé d'ensorceler une femme qui vit dans notre quartier. Quand elle est allée nuire à cette voisine, Nuclette s'était transformée et ressemblait à une femme adulte. Un jour que j'étais sortie, la voisine en question est venue chez nous et a commencé à se plaindre à ma mère : « Comment pouvez-vous accepter de partager le même toit que cette enfant-sorcière qui a essayé de nous jeter des sorts et de nous tuer dans notre maison ? Nous ne sommes pas de votre famille, nous ne savions pas que cette enfant était une sorcière. Pourquoi essaie-t-elle de nous nuire ? »

Ma mère et moi avons décidé d'amener l'enfant à une séance de prière chez le pasteur Norbert. Ce soir-là j'ai donné le bain à mes deux autres enfants et nous sommes allés tous ensemble au « contrôle de prière ». Le prédicateur a commencé à prophétiser et il a été déclaré que Nuclette était une sorcière mais que les deux autres enfants n'étaient pas atteints par ce mal. Alors le pasteur m'a demandé où était mon mari. Je lui ai dit qu'il avait quitté notre quartier et qu'il vivait maintenant dans un autre coin de la ville. Je ne lui ai pas dit le nom de mon mari mais il l'a donné lui-même et a dit : « C'est Nuclette qui est responsable de l'échec de votre mariage. Elle a fait fuir votre mari. Et quand vous dormiez la nuit dans votre lit, elle est venue avec d'autres enfants-sorciers et vous a injecté du sang contaminé au moyen d'une aiguille diabolique. » C'est comme ça que j'ai commencé à avoir le sida. Je suis devenue très, très maigre. Les gens ont commencé à dire que j'avais le sida. C'est grâce au prédicateur de cette Église que nous savons maintenant que le sida est d'origine diabolique. J'ai séjourné à l'église pendant à peu près un mois et le pasteur m'a purifiée. J'étais mourante quand je suis arrivée ici mais maintenant je suis guérie du sida. »

Dans d'autres récits, des petites filles sont suspectées de se métamorphoser en femmes prodigieusement belles pour attirer dans leurs lits leurs propres pères ou leurs oncles, faire disparaître leurs pénis ou leurs testicules et les frapper d'impuissance, voire de mort. Des enfants sont également

présumés être à l'origine de cas de folie, de cancers ou d'attaques cardiaques chez leurs parents ou leurs proches, illustrant ainsi le fait que l'actuelle crise sociale du Congo est aussi, à bien des égards, une crise étiologique. D'autres gosses semblent n'avoir que trois ou quatre ans dans le « premier monde », mais dans le « deuxième monde » nocturne, ils ont déjà eux-mêmes donné naissance à beaucoup d'enfants. Ceux-ci, à leur tour, deviennent des enfants-sorciers qui rôdent dans les rues de Kinshasa. D'autres encore se transforment en serpents « mystiques », en crocodiles ou en sirènes Mami Wata.

Le plus souvent, tous ces soupçons cachés et ces accusations ouvertes débouchent sur un violent conflit au sein de la famille de l'enfant suspecté. Souvent l'enfant dont il s'agit est battu sévèrement et même, dans certains cas extrêmes, tué par des membres de la famille ou des voisins. La plupart de ces enfants, toutefois, sont simplement rejetés et reniés. Abandonnés, mais en même temps redoutés par la majorité des gens, les prétendus enfants-sorciers finissent dans la rue où ils font souvent équipe avec d'autres enfants pour constituer leur « écurie ». Ces gosses de la rue, en effet, s'organisent souvent en groupes assez mouvants qui sont régis suivant un modèle de type militaire. Et dans leur armée nocturne, les enfants-sorciers se décernent eux-mêmes des grades, de sergent à général, et chacun monte dans la hiérarchie chaque fois qu'il tue ou « mange » une victime.

On constate que les enfants qui finissent dans la rue à la suite d'une accusation de sorcellerie ont, dans beaucoup de cas, occupé au préalable une position déjà structurellement marginale dans leur propre environnement familial. Étant donné l'épidémie de sida et d'autres causes relatives à l'extrême pauvreté des conditions de vie au Congo actuel, beaucoup d'entre eux sont devenus orphelins à un très jeune âge. D'autres ont été abandonnés par leurs mères, qui n'étaient souvent elles-mêmes que des adolescentes, et ont grandi chez divers membres de la famille, parfois éloignée, le terme de famille étant à prendre ici au sens classificatoire : grands-parents, oncles, tantes, cousins ou encore une des coépouses du père. Et si l'un des deux parents ou même les deux sont toujours en vie¹⁸, ils sont souvent absents.

18. L'espérance de vie moyenne est de moins de cinquante ans pour l'ensemble de la population du Congo, et ne dépasse pas quarante-sept ans pour les hommes.

Et cette absence ne fait que s'aggraver pour des raisons de déplacements de populations, émigration, diaspora, sous la pression des facteurs économiques, de l'instabilité politique et de la guerre.

ÉGLISES ET ENFANTS-SORCIERS

La spirale de violence qui fait actuellement irruption dans le groupe familial suite aux accusations de sorcellerie lancées contre des enfants, est partiellement tempérée par l'Église et les groupes de prière qui fleurissent un peu partout. Ainsi que cela a été démontré pour divers contextes africains, les Églises fondamentalistes – et particulièrement, parmi elles, les Églises pentecôtistes et les mouvements apocalyptiques que l'on rencontre aujourd'hui en Afrique subsaharienne – consacrent une grande attention à la figure de Satan, aux démons et au combat entre le Bien et le Mal¹⁹. Il ne fait aucun doute que la contribution des Églises joue un rôle crucial dans l'incessante production et la mise en évidence croissante de la figure du sorcier dans l'imaginaire collectif de la société congolaise, qui est en train de se restructurer lui-même sous la forme d'un « Armageddon », un « deuxième monde » dans lequel les démons se sont alliés dans une guerre totale contre Dieu²⁰.

Paradoxalement donc, la diabolisation de la figure du sorcier dans le discours de ces Églises rend le sorcier lui-même encore plus omniprésent dans le champ social. Par conséquent, la position des Églises vis-à-vis du Mal, aussi sincère qu'elle puisse paraître à première vue, produit des tensions contradictoires au sein même du champ social. En ce qui concerne le phénomène des enfants-sorciers, le rôle des Églises est ambivalent, car elles sont à la fois à la base du problème de la sorcellerie et en fournissent la solution locale. D'une part, l'espace des églises est un des lieux les plus importants où se fait la rencontre entre enfance et sorcellerie. Au cours des prières collectives et des messes, des enfants sont incités à faire une confession publique afin de révéler leur vraie nature de sorciers et d'avouer le nombre de leurs victimes. D'autre part, la désignation du sorcier représente une ouverture pour résoudre la crise, ainsi que cela s'est toujours fait dans des cadres plus traditionnels. Mais avant cet aveu public, les enfants ont habituellement été détectés ou identifiés comme sorciers par les dirigeants de l'Église et les pasteurs, lors de consultations plus privées. À l'occasion de ces entretiens, des métho-

des de divination de type « traditionnel » se mélangent souvent avec le discours spécifique de l'Église, créant ainsi un climat rituel propre au dépistage des sorciers.

Quoi qu'il en soit, devant la multiplication des dénonciations, l'aide internationale et des ONG comme « Save the Children » se mobilisent contre la marginalisation des enfants, accusant les dirigeants des Églises et les pasteurs de maltraitance. En règle générale, ces organisations abordent le problème des enfants-sorciers à Kinshasa comme un élément du problème humanitaire des enfants de la rue et choisissent de négliger totalement les implications culturelles de la question de la sorcellerie. Or, on pourrait faire remarquer que les Églises, en fournissant et en autorisant ces formes de diagnostics, offrent une alternative aux conflits violents qui surviennent dans la famille en conséquence des accusations de sorcellerie. Ce ne sont pas les dirigeants des Églises qui produisent eux-mêmes ces accusations : ils se bornent à les confirmer et, par là, à les légitimer. De cette façon, l'espace de l'Église de guérison permet de resituer et de reformuler la violence physique et psychologique, quelquefois extrême, qu'ont à subir les enfants accusés à l'intérieur de leur groupe familial. En fait l'enfant est enlevé au contexte familial menaçant, dans lequel sa place est devenue très problématique, pour être confié à un pasteur. Là, le traitement, souvent également rigoureux, commence par une première période de réclusion ou de quarantaine, qui peut être individuelle ou collective avec d'autres enfants-sorciers.

Ainsi que j'ai pu l'observer personnellement, certaines Églises prennent en charge jusqu'à une centaine d'enfants par semaine. La période de réclusion, pendant laquelle ces enfants vivent le plus souvent dans des conditions plutôt lamentables en termes de nourriture et d'hygiène, peut s'étaler de quelques jours à plusieurs semaines, voire des mois, en fonction de la gravité des cas en question. Au cours de leur réclusion les enfants sont soumis à une période de jeûne et de purification rituelle. L'administration généreuse de laxatifs et de vomitifs vise à nettoyer les corps des enfants-sorciers de la viande des victimes qu'ils sont censés avoir mangées. Des morceaux de viande ou d'os

19. Voir, par exemple, pour le Ghana, B. Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburg, Edinburgh University Press, 1999.

20. Voir le Livre des Révélation, 16 : 16.

non digérés ainsi que des objets de toutes sortes, trouvés dans les vomissures et les selles, seront utilisés pour corroborer leur confession publique devant l'assemblée des membres de l'Église. Pendant la période de réclusion, les enfants sont régulièrement soumis à des interrogatoires, parfois seuls, parfois en présence de leurs parents ou d'autres adultes de leur entourage, si ces derniers veulent bien coopérer. Beaucoup d'adultes, toutefois, ont trop peur de leurs enfants pour maintenir un contact proche. Au cours de ces séances plus « privées » qui se tiennent entre l'enfant et le prédicateur ou l'un de ses assistants, émerge lentement un récit de rupture et de descente vers le mal qui aidera aussi à structurer le « rituel d'aveu » ou de confession qui se fera plus tard dans l'espace public de l'église. Cette période constitue donc un moment crucial dans tout un processus de scénarisation qui aide à modéliser une expérience de crise et à dessiner, de manière plutôt standardisée, une configuration narrative à partir d'une simple succession de maladies et de morts. En tant qu'élément d'un processus narratif thérapeutique, qui conduit les enfants à une expérience plutôt stéréotypée, cette mise en forme du récit donne une direction à l'expérience de crise, elle médiatise la rupture et favorise l'autogénération²¹, même si les enfants eux-mêmes ne sont pas, ou seulement d'une certaine manière, « libres » de choisir le scénario de leurs récits.

Quelques jours après ce moment crucial de la confession publique, le pasteur procède à l'organisation d'un certain nombre de séances d'exorcisme, appelées « délivrance » ou « cure d'âme ». Cet exorcisme ritualisé se pratique souvent collectivement, dans des groupes de prière dirigés par des membres féminins de l'Église, connus sous le nom d'« intercesseuses ». L'enfant est placé au milieu d'un cercle de femmes en prière, souvent même en transe, qui tombent régulièrement dans des états de glossolie, signe de la présence du Saint-Esprit. Devenu le point focal de ce puissant rituel de prière, l'enfant est alors soumis à plusieurs reprises à des formules d'exorcisme et à l'imposition des mains. Habituellement, une femme prend le commandement de la prière tandis que les autres la soutiennent en ponctuant sa prédication, à intervalles réguliers, par des chants et hymnes religieux. Suivant la règle de certaines Églises, ces sessions de prière se déroulent en collaboration avec la mère de l'enfant ou d'autres membres de son entourage, dans l'espoir de faciliter la réintégration au sein de la famille de l'enfant-sorcier à présent purifié. Dans beaucoup de cas cependant, les parents ne sont pas très coopé-

ratifs et ce genre de réintégration demeure problématique : les parents et les proches sont souvent trop effrayés pour accepter de nouveau un tel enfant dans leur milieu. C'est en général dans ce genre de cas, trop fréquents, que les enfants sont ensuite forcés de vivre dans la rue.

LA « CURE D'ÂME » D'ESTHER

Quand en 1999 j'ai rencontré Esther, elle vivait chez ses grands-parents maternels. Esther, auparavant appelée Falone, était âgée de six ans, mais elle n'en paraissait que trois, fait qui était perçu comme un signe évident de son caractère « mystique ». Ainsi que sa grand-mère me l'expliqua alors, la mère d'Esther avait voyagé jusqu'en Angola pour y tenter sa chance dans le trafic du diamant²². Son père avait été soldat dans l'armée de Mobutu. Lors de la prise de pouvoir de Kabila en 1997, il avait été arrêté puis envoyé à Kitona, un camp de rééducation situé dans le Bas-Congo. Il n'est jamais revenu à Kinshasa. Un jour, la grand-mère a trouvé Esther dans la rue, où des voisins l'avaient battue parce qu'on racontait qu'elle était une sorcière. Toutefois, la grand-mère continua de s'occuper d'Esther et l'emmena même à divers hôpitaux après qu'elle fut tombée malade. Aucun docteur ne put fournir de diagnostic précis sur sa maladie, mais Esther avait commencé à ressembler à « une vieille femme de soixante-dix ans » et avait complètement cessé de parler. Grâce à l'aide financière de quelques religieuses européennes, elle avait séjourné neuf mois, accompagnée de sa grand-mère, dans un des hôpitaux de la ville et y avait reçu un traitement prolongé, mais cela n'avait rien donné : Esther n'allait pas mieux. Pour finir, la grand-mère s'était tournée vers la prière. Au cours d'une séance intensive de prière qui s'était tenue à la maison, Jésus lui a révélé l'existence de la « chose », à l'intérieur

21. G. Becker, *Disrupted Lives. How People Create Meaning in a Chaotic World*, Berkeley, University of California Press, 1997.

22. F. De Boeck, « Domesticating diamonds and dollars : identity, expenditure and sharing in southwestern Zaire (1984-1997) », in B. Meyer, P. Geschiere (eds), *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell, 1999 ; « “Dogs breaking their leash” : globalization and shifting gender categories in the diamond traffic between Angola and DR Congo (1984-1997) », in D. De Lame, C. Zabus (eds), *Changements au féminin en Afrique noire. Anthropologie et littérature*, vol. 1, Tervuren/Paris, Musée royal de l'Afrique centrale/L'Harmattan, 1999.

du corps d'Esther. Et, à la même période, la grand-mère avait commencé à rêver qu'Esther et ses amis sorciers essayaient de la tuer. C'est à ce moment qu'elle a décidé de confier l'enfant à un pasteur pour un secours de prière plus professionnel.

Avec l'assistance de ce pasteur, toute la terrible vérité sur Esther commença à faire surface et beaucoup des malheurs qui avaient récemment frappé la famille trouvèrent soudain leur explication. Il s'avéra que dans le « deuxième monde » où Esther vivait la nuit, elle était une femme adulte, mariée à un certain Papa Bukafu, dont elle avait onze enfants, six « à droite » (des garçons) et cinq « à gauche » (des filles). Esther et sa famille de sorciers vivaient dans les profondeurs d'un fleuve. La nuit, Esther se métamorphosait en Mami Wata. La fillette était devenue sorcière après avoir reçu au marché un morceau de poisson séché des mains d'une voisine, Mama Losiya. Par la suite, celle-ci avait commencé à lui rendre des visites nocturnes. Elles s'étaient mises à « chasser » ensemble, à Kinshasa puis plus loin, en Europe. Pendant ces voyages, Esther marchait avec un bâton qu'elle employait aussi pour tuer des gens.

On découvrit également qu'Esther avait, de toute évidence, « fermé la route » (*kangisa nzela*) de sa mère et de ses deux oncles maternels qui « chassaient » le diamant en Angola, jusque-là sans aucun succès. Quand on apprit à Kinshasa qu'un des oncles avait été tué par un soldat de l'Unita, cette mort fut immédiatement attribuée à Esther. De la même manière, on croyait qu'elle avait « bloqué » un autre oncle maternel qui avait un diplôme universitaire en économie mais chômait depuis deux ans. C'est à cette même période que le grand-père d'Esther, qui avait travaillé toute sa vie comme magasinier à l'aéroport national, fut licencié. Finalement, quand la mère de l'enfant revint d'Angola les mains vides et apprit que sa fille était à l'origine de son infortune, elle la battit presque à mort.

En septembre 1999, quand je fis la connaissance d'Esther et de sa grand-mère, elles participaient toujours, très activement, à des séances de délivrance. Grâce à cette « cure d'âme » pendant laquelle elle avait aussi reçu son nouveau prénom, Esther avait retrouvé certains de ses anciens traits, bien que sa croissance se soit arrêtée. Aussi restait-elle étroitement surveillée par la communauté religieuse qui craignait une éventuelle rechute dans le « monde des ombres ». Chaque semaine sa grand-mère l'emmenait à l'église pour participer à une séance de délivrance.

ENFANTS ET GÉOGRAPHIES DE L'INCLUSION ET DE L'EXCLUSION

Les visions classiques, européennes et nord-américaines, du statut des enfants et des adolescents considèrent ceux-ci comme dépendants, incomplètement formés et donc pas encore prêts à agir de façon responsable²³. L'espace social où l'on confine les enfants est celui de la famille et de l'école. Cette conviction est si répandue que les enfants qui ne s'intègrent pas dans ces cadres sont immédiatement perçus comme des victimes éventuelles, ayant besoin de secours. Dans le contexte social de l'Afrique subsaharienne, en revanche, rares sont les enfants qui jouissent du luxe de la protection offerte en Occident par les parents, l'école et l'État. Dans le contexte urbain africain, la perception socioculturelle locale de l'enfance diffère radicalement, de toute évidence, des « politiques culturelles de l'enfance²⁴ » pratiquées en Occident. En partant d'un point de vue nettement occidental, il n'est guère difficile de montrer comment des enfants sont fréquemment réduits à la condition de victimes ayant besoin d'aide, étant donné les violences de toute nature (politique, économique, socioculturelle, psychologique, sexuelle) qui règnent aujourd'hui sur le continent africain²⁵. Certains parlent même d'une crise généralisée de la jeunesse africaine²⁶.

Nier les réalités qui sont à la base de ce discours général de victimisation de l'enfance serait faire preuve d'une grave myopie. Toutefois, les enfants, en particulier dans les conditions de vie extrêmes dans lesquelles ils grandissent

23. F. De Boeck, A. Honwana, « Children cubed in Africa : agency, identity and place », in A. Honwana, F. De Boeck (eds), *Makers and Breakers, Made and Broken : Children and Youth as Emerging Categories in Postcolonial Africa* (sous presse).

24. N. Scheper-Hughes, C. Sargent (eds), *Small Wars. The Cultural Politics of Childhood*, Berkeley, University of California Press, 1998.

25. I. Cohn, G.S. Goodwin-Gill, *Child Soldiers. The Role of Children in Armed Conflicts*, Oxford, Clarendon Press, 1994 ; A. El-Kenz, « Youth and violence », in S. Ellis (ed.), *Africa Now. People, Policies and Institutions*, Den Haag/Londres/Portsmouth, DGIS/James Currey/Heinemann, 1996 ; P. Henderson, *Living with Fragility. Children in New Crossroads*, Cape Town, University of Cape Town [thèse de doctorat non publiée], 1999 ; H.I. Said, M. Last, *Youth and Health in Kano Today*, Special Issue of *Kano Studies*, 1991.

26. P. van Zyl Slabbert, C. Malan, H. Marais, J. Olivier, R. Riordan, *Youth in the New South Africa*, Pretoria, Human Science Research Commission, 1994 ; voir aussi P. Cohen, *Rethinking the Youth Question*, Durham, Duke University Press, 1999 ; P. Richards, « Rebellion in Liberia and Sierra Leone : a crisis of youth ? », in O. Furley (ed.), *Conflict in Africa*, Londres, Taurus Academic Studies, 1995.

fréquemment aujourd'hui en Afrique, ne sont pas simplement des victimes vulnérables et passives, *assujetties* aux réalités politiques et socioéconomiques africaines, ou, autrement dit, « construites et brisées » par elles. Ils sont aussi des *sujets* actifs, « constructeurs et briseurs » de ces réalités. Les enfants de ces sociétés ont souvent, en tant que tels, la capacité d'influencer fortement le monde dans lequel ils vivent, de façon positive aussi bien que négative. En fonction de conceptions plus locales de ce qui est opératoire, les enfants et les adolescents, dans ces contextes africains, ne sont pas souvent considérés ni se considèrent eux-mêmes comme des proto-adultes, mais bien comme des acteurs sociaux à part entière, avec un rôle et une présence marqués au cœur même du contexte social actuel. C'est bien en tant que tels que les enfants et adolescents offrent des figures de Janus et incarnent, par là, la « frontière » des dynamiques de la mutation qui est devenue une des caractéristiques les plus essentielles de l'espace postcolonial d'Afrique centrale²⁷.

D'une part, on se doit de constater que des enfants de Kinshasa sont, de façon croissante, relégués dans des lieux d'exclusion (jetés à la rue, expulsés du groupe familial, reclus au sein des Églises). Mais, d'autre part, jamais encore les enfants n'ont eu une présence aussi importante dans l'espace public urbain. Premièrement, il y a le pouvoir, bien réel et violent, obtenu « au bout du fusil » et que des enfants-soldats, les *kadogo*, sont venus représenter. En 1997, quand Kabila a pris le pouvoir et que ces enfants-soldats (certains d'entre eux n'avaient pas plus de dix ans) ont fait leur entrée dans Kinshasa, ce fut un événement totalement nouveau et plutôt choquant pour la plupart des habitants de la capitale.

Deuxièmement, sur le plan économique aussi, de jeunes adolescents occupent une position plus centrale que jamais. Au cours des années 90, beaucoup de jeunes de Kinshasa sont devenus *bana Lunda*, c'est-à-dire enfants de Lunda : ils ont émigré massivement dans la province angolaise de Lunda Norte pour avoir accès aux dollars et aux diamants. À leur retour, ces jeunes détiennent fréquemment un pouvoir financier dépassant de loin celui de leurs parents, ce qui leur permet d'accéder à des versions d'un style de vie « moderne » dont leurs propres aînés avaient été exclus. À Kinshasa, aujourd'hui, on dit que celui qui possède « lard²⁸ », l'argent, est un « patron » ou un *mwana ya kilo*, un « enfant de poids », sans tenir compte de son âge. À cette indépendance financière et cette responsabilité des jeunes s'ajoute le pouvoir social. Ce pouvoir tout neuf s'est surtout manifesté de manière

tangible dans le contexte de la famille, restreinte ou élargie, et a aussi, inévitablement, provoqué l'émergence d'accusations de sorcellerie entre les générations (souvent en rapport avec le diamant), accusations déclenchées par des disputes à propos de la redistribution de la prospérité nouvelle. Liées à cette sorcellerie « diamantaire », les rumeurs abondent au sujet d'« enfants-sorciers de Lunda » (*mukishi mwana Lunda*) qui copulent avec leurs mères ou tuent et « mangent » leurs pères et leurs oncles en échange de diamant et de dollars²⁹. Dans ces contextes, l'acte caractéristique de la sorcellerie, « manger », qui était auparavant la prérogative des aînés, comme on le verra plus loin, illustre pleinement les possibilités nocturnes d'accès immédiat aux fruits de la modernité, ainsi que me l'expliquait un garçon de douze ans à qui j'avais demandé pourquoi il déclarait aimer manger de la chair humaine :

« Tout est utile dans le corps humain. Le sang, c'est du carburant, du diesel, du kérosène, et du vin rouge ; l'eau qu'on peut trouver dans le corps, c'est de l'huile de moteur, de l'huile de frein, du parfum, de l'eau potable, du sirop pharmaceutique et d'autres médicaments comme des pommades pour se frotter le corps. La colonne vertébrale, c'est une radio, un téléphone portable, un émetteur de radio ; la tête, c'est une marmite, le verre dans lequel les patrons boivent, une piscine, un seau pour se laver ; les yeux sont un miroir, une télévision, un télescope ; avec les cheveux on peut fabriquer un matelas ou un divan pour le salon. »

Ici, la consommation nocturne de ses aînés donne un accès direct aux espaces de consommation moderne : il s'agit, très littéralement, d'en ingérer et d'en incorporer les produits.

Troisièmement, dans la culture populaire urbaine, tant les enfants que les adolescents ont commencé, souvent littéralement aussi, à se produire sous les feux de la rampe. Dans les paroles de chansons récentes de Papa Wemba, la superstar congolaise, ces mêmes enfants des rues qui ailleurs sont stigmatisés comme sorciers reçoivent une place imminente et ils sont fréquemment

27. F. De Boeck, « Borderland Breccia : the mutant hero and the historical imagination of a Central-African diamond frontier » (sous presse).

28. Lard provient de *dollar*, couramment orthographié *dollar* au Congo ; il fait aussi référence à *lard* (connotation d'engraissement).

29. F. De Boeck, « Domesticating diamonds... », art. cit. ; « Dogs breaking their leash... », art. cit.

invités sur scène, dans ce qui est un peu une provocation publique, pour chanter avec Papa Wemba et son orchestre Viva La Musica³⁰. Et, tout récemment, le même Papa Wemba, dans un disque de 1999 intitulé *Fula Ngeenge*, lançait la mode des *bafioti-fioti* (terme kikongo) ou *bakamoke* (terme lingala), ce qui signifie les « petites petites », pour célébrer les petites filles « qui aiment danser » (*bafioti-fioti balingi babina*). Et sur scène, en effet, des filles de douze ans ont remplacé les danseuses plus âgées pour « enchanter » les publics des grands orchestres de Kinshasa par leurs danses et leur *sex-appeal*. Dans la foulée de ce phénomène, l'attrait sexuel et les dangers que représentent les petites filles, pendents féminins des enfants-soldats, se sont largement diffusés dans une mythologie urbaine où la figure de la *kamoke sukali*, la « petite sucrée », s'impose comme la dernière version de la femme fatale et de la mangeuse d'hommes. Dans les feuillets hebdomadaires de bande dessinée produits localement, et qui sont à beaucoup d'égards l'équivalent imprimé de radiotrottoirs, le personnage de la *kamoke sukali* est devenu une figure centrale³¹. Ainsi que l'atteste le cas d'Esther et d'autres cas similaires, la *kamoke sukali* est fréquemment rattachée à la sirène Mami Wata. Cette relation incarne et exprime parfaitement les liens qui existent entre la sexualité, le genre, l'âge, la mort, l'accès à la modernité matérielle et le « deuxième monde ».

De manière semblable, les enfants sont devenus des acteurs centraux des médias : des chaînes de télévision privées, souvent religieuses, produisent régulièrement des shows au cours desquels des enfants-sorciers sont exhibés et dénoncés publiquement. Mais la nouvelle constellation de sens qui s'est forgée autour des enfants et de la sorcellerie est aussi entretenue par des médias à caractère plus global. Il faut à cet égard noter l'influence des feuillets télévisés produits au Nigeria et au Ghana, dont il circule à Kinshasa des copies vidéo et audio. Ces feuillets télévisés, qui construisent souvent leurs intrigues autour des aventures d'« enfants-esprits³² », sont fréquemment diffusés par des stations de télévision et de radio religieuses, telles que, par exemple, RTMV (Radio et Télévision Message de Vie), qui appartient à un des plus célèbres prédicateurs de Kinshasa, Fernando Kutino, fondateur d'une Église appelée Armée de Victoire³³.

Mais nulle part les enfants n'occupent une place plus centrale sur la scène publique que dans l'espace des Églises elles-mêmes, et plus précisément pendant le moment-clé de la confession publique et du « témoignage ».

Comme on a pu le remarquer dans les extraits de récits rapportés plus haut, c'est dans de tels moments que les enfants sont mis en position de démontrer le pouvoir réel qu'ils possèdent, puisque, grâce à leurs témoignages, ils peuvent impliquer les adultes qui les ont prétendument initiés au monde de la sorcellerie : une commerçante du marché, comme Losiya, qui a offert de la nourriture à l'enfant, dans le but de le rattacher aux forces nocturnes du mal ; un père, une mère ou un proche, qui a offert un verre d'eau aux petits camarades de son fils ou de sa fille mais qui attendait en échange un contre-don nocturne de chair humaine...

Dans de nombreux cas, ces accusations publiques ont de graves conséquences pour les adultes ainsi mentionnés dans les témoignages des enfants. Il n'est pas rare qu'elles déclenchent une violente réaction de la part des voisins ou des proches et que les adultes³⁴ accusés soient battus, voire lynchés

30. Voir Viva La Musica de Papa Wemba, avec leur succès de 1995, intitulé *Pole Position*, et sur lequel l'animateur du groupe secoue le public en criant le slogan « Shege chance eloko pamba », c'est-à-dire « Enfant de la rue, la chance, ce n'est pas grand-chose, ce n'est pas compliqué, elle est à ta portée ».

31. Les plus célèbres publications du genre sont les bandes dessinées de « l'énigmatique philosophe de l'informel », ainsi qu'il s'appelle lui-même, Papa Mfumu 'Eto 1^{er}. Les éditions hebdomadaires, extrêmement populaires bien que de pauvre qualité technique, sont vendues aux carrefours et aux arrêts de bus. Sur la rumeur urbaine, les racontars de radiotrottoirs, à propos des frasques sexuelles de jeunes filles (celles qu'on appelle « série 8 », nées dans les années 80), voir C. Nlandu-Tsasa, *La Rumeur au Zaïre de Mobutu. Radiotrottoir à Kinshasa*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 97 et suiv.

32. À comparer avec le roman fameux de l'auteur nigérian Ben Okri, *La Route de la faim* (Laffont, coll. « Pavillons », 1997, Paris), dans lequel Azaro, le protagoniste, est un de ces « enfants-esprits ». Sur l'appropriation des technologies des médias par les Églises pentecôtistes et charismatiques au Ghana et au Nigeria, voir aussi R.I.J. Hackett, « Charismatic/pentecostal appropriation of media technologies in Nigeria and Ghana », *Journal of Religion in Africa*, XXVIII (3), 1998, pp. 258-277.

33. Parmi les pasteurs, prédicateurs et leaders religieux célèbres à Kinshasa aujourd'hui, on compte également Soni Kafuta (de l'Armée de l'Éternel), Soni Mukwenze (La Restauration), Mutombo (Ministère Amen), Mama Olangi (de l'Église CFMCI), Tata Onda (le dieu des Africains), Pasteur Kiziamina, Dieu Mukuna et l'Église Manne cachée.

34. Bien que cela sorte du cadre de cette étude, une telle situation touche aussi à toutes sortes de problèmes légaux et judiciaires. Souvent l'adulte ainsi accusé s'adresse à la justice de paix qui peut seulement déclarer son incompétence sur des matières qui touchent à la sorcellerie. Contrairement à d'autres pays d'Afrique, comme le Cameroun (voir C. Fisiy, P. Geschiere, « Judges and witches, or how is the state to deal with witchcraft? Examples from Southeastern Cameroon », *Cahiers d'études africaines*, n° 118, 1990, pp. 135-156), le code pénal congolais n'inclut pas la sorcellerie. Les juges sont, par conséquent, forcés de s'écarter de leur rôle légal pour pouvoir adopter une position plus informelle dans l'intercession du conflit.

ou brûlés vifs. Et de cette manière aussi les enfants peuvent se servir de leurs récits et de leur statut de « sorcier » pour régler certains comptes avec des membres de leur entourage ou, d'une façon plus générale, pour échapper au contrôle familial et fabriquer ainsi leur propre « liberté ». Comme le fait remarquer Barry³⁵ dans un intéressant article qu'il a consacré au phénomène des enfants de la rue à Ouagadougou, une des raisons importantes, mais rarement mentionnée, que les enfants ont de vivre dans les rues est aussi l'aspiration à la liberté.

Ce n'est pas qu'ils n'aient pas de maison, de famille ni de proches vers qui se tourner ou que personne ne s'occupe plus d'eux : ils ont plutôt pris la décision de volontairement « se désinsérer » eux-mêmes du contexte familial. À Kinshasa, devenir un sorcier est certainement un moyen d'atteindre une telle indépendance³⁶.

UNE CRISE DES MODÈLES FAMILIAUX ET DE L'ÉCONOMIE DU DON ?

Tout ce qui précède n'est évidemment possible que dans un contexte de trouble communautaire et de changements sociaux complexes. Ceux-ci s'opèrent en partie dans et à travers la crise et la restructuration profondes que connaissent les modèles classiques de la famille. Comme Geschiere³⁷ l'a montré, la sorcellerie est la part d'ombre du système de la parenté. Les conflits de générations traduits en termes de sorcellerie et la déconnexion partielle de la sorcellerie et de la parenté, surtout en contexte urbain (ici, la place du marché, par exemple, devient le lieu d'une contagion dangereuse où des étrangers tels que Losiya viennent se glisser habilement dans la vie d'autrui), indiquent bien les profondes transformations qui ont cours dans le champ de la parenté et des relations de don. Cela explique ce que Lambek appelle « le rejet parfois violent des figures ancestrales et parentales en réponse à ce qui est perçu comme leur absence, leur impuissance ou leur retrait de protection³⁸ ».

Au micro-niveau de la maisonnée, de la famille ou du lignage, les pressions causées par les exigences changeantes de l'environnement social en contexte urbain sont surtout présentes de façon tangible dans l'émergence de nouvelles relations d'autorité et de respect entre les sexes comme entre les générations. Ces nouvelles représentations et attitudes trouvent clairement leur illustration dans la transformation actuelle de la division du travail. Alors

que certains jeunes ont conquis un pouvoir financier et un statut social grâce aux revenus procurés par le commerce du diamant, la plupart des chefs de famille sont réduits, socialement et économiquement, dans le Kinshasa d'aujourd'hui, au statut de chômeurs et de personnes inactives³⁹. En outre, comme cela se passe aussi dans d'autres endroits du continent, les hommes kinois sont souvent pris dans des circuits de travail migratoire et de voyage, que ce soit pour les besoins du trafic de diamant ou pour des raisons ayant trait à la guerre. Il arrive aussi fréquemment qu'ils aient fondé d'autres unités familiales dans différents quartiers de la grande ville. Ces pères sont donc souvent absents. On connaît par ailleurs le phénomène des « tontines » – petites sociétés d'entraide entre voisins –, les groupements religieux d'assistance, la production à petite échelle de biens vendus au marché : tous ces réseaux sociaux et ces stratégies quotidiennes de survie demeurent fondamentalement la tâche des femmes et des mères.

Dire que cela s'accompagne d'une érosion de l'autorité masculine relève de l'évidence, mais il s'agit là d'un facteur qui peut aider à expliquer pourquoi des enfants-sorciers semblent dénoncer plus souvent des femmes et des figures maternelles que des hommes et des vieillards. Quand les bouleversements socioéconomiques sont reliés à des questions de genre, le discours de la sorcellerie semble s'attacher à de nouvelles figures d'autorité, des figures féminines qui concentrent sur elles-mêmes, en les actualisant, les anciennes notions de pouvoir, plutôt que sur l'image du vieillard, qui avait toujours

35. A. Barry, « Marginalité et errance juvéniles en milieu urbain. La place de l'aide psychologique dans les dispositifs de prise en charge des enfants de la rue », *Psychopathologie africaine*, XXIX (2), 1998-1999, pp. 139-190.

36. Sur la notion de liberté dans l'enfance et la vie adulte dans un cadre ouest-africain, voir aussi la pénétrante étude ethnographique de P. Riesman sur les Peuls (*Freedom in Fulani Social Life. An Intropective Ethnography*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1977).

37. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique...*, *op. cit.*

38. M. Lambek, « Nuriaty, the saint and the sultan. Virtuous subject and subjective virtuoso of the post-modern colony », *Anthropology Today*, 16 (2), 2000, pp. 7-12.

39. À Kinshasa, seule une toute petite fraction de la population masculine active est employée dans le secteur formel et a un travail salarié. On ne trouve pas non plus facilement une place dans l'économie « informelle » : cet espace paraît avantager les jeunes gens, qui semblent plus experts des conditions de la rue et sont donc mieux équipés en termes d'aptitudes sociales, pour s'adapter à la flexibilité qu'exige un tel environnement économique.

incarné, classiquement, la personnification du sorcier. Et quand ils se produisent dans un paysage socioculturel de relations familiales sous tension, de tels changements constituent un terrain idéal pour toutes sortes de tensions ultérieures et d'accusations de sorcellerie entre les adultes ou entre ces derniers et les enfants qui sont à leur charge.

Les réalités de la polygamie urbaine, par exemple, ont engendré une catégorie de coépouses connues sous le nom de « rivales » (*mbanda*). Contrairement à ce qui se passe dans les foyers ruraux, ces coépouses, habituellement, ne vivent pas dans la même maison, ni même dans le même quartier, et souvent elles ignorent leur existence mutuelle. Et dans beaucoup de cas les relations entre ces femmes sont extrêmement tendues. Lorsqu'une « rivale » décède ou lorsqu'elle s'absente pour une longue période, en quête d'une vie meilleure dans la diaspora ou le commerce du diamant, comme la mère d'Esther, ses enfants finissent ordinairement par être confiés aux soins peu enthousiastes d'une des coépouses du mari⁴⁰.

Et s'il arrive que le père de ces enfants décède à son tour, ils se retrouvent dans une position vulnérable et précaire. De tels enfants subissent une forte marginalisation dans un contexte familial où ils sont alors perçus comme des fardeaux, des bouches de plus à nourrir, alors que la nourriture est déjà trop rare. Aujourd'hui, dans de nombreux foyers kinois, on ne mange qu'une fois tous les deux jours : un jour le repas est fait pour les enfants et le lendemain pour les adultes. Dans un contexte de ce genre, des enfants, occupant une place structurellement faible dans leur groupe familial ou parfois n'ayant plus du tout d'attaches familiales, sont plus prédisposés à être pointés comme sorciers⁴¹.

Ces changements socioéconomiques ont aussi contribué à élargir le fossé entre les générations. Il est devenu évident que, dans le contexte rural, les enfants et les jeunes gens refusent désormais de mener la même vie que leurs parents, *i. e.* se construire une petite maison au toit de feuillage et cultiver la terre. Malgré ses conditions de vie misérables, la ville continue souvent à être vue par la jeunesse rurale comme un lieu de liberté et d'indépendance, permettant d'échapper au contrôle social exercé par les anciens du village, contrôle qui s'exprime aussi en termes de sorcellerie. À Kinshasa et dans d'autres centres urbains du Congo, il est fréquent que les jeunes se constituent leurs propres espaces d'indépendance. Ils rejoignent, par exemple, un groupe de prière ou une « écurie », c'est-à-dire une petite structure de soli-

darité économique composée de jeunes du même âge (ce sont souvent des garçons) et qui partagent, le plus souvent mais pas toujours, la même origine régionale ou ethnique et vivent en général dans le même voisinage. L'organisation d'une « écurie » est souvent caractérisée, à la manière des gangs de jeunes, par une stricte hiérarchie des membres, avec des « grands » et des « petits » ou des « pères » et des « fils ».

Les groupes de prière, qui intègrent en même temps et de façon caractéristique, les garçons et les filles, sont plus structurés par des liens familiaux imaginaires réinventés horizontalement au sein d'une même génération plutôt que sur la base de relations verticales entre deux générations. Dans ces groupes de prière urbains qui prolifèrent très rapidement et sont souvent eux-mêmes des dissidences ou des sous-groupes d'Églises plus « adultes » et mieux établies, tous les membres s'appellent mutuellement « frères et sœurs en Christ ».

Souvent aussi ces groupes se composent exclusivement d'enfants et de très jeunes gens. Ils se rencontrent en général plusieurs fois par semaine pour des sessions de prières nocturnes qui débutent au coucher du soleil et se terminent à l'aube du matin qui suit. Ils fournissent donc un cadre idéal pour que les jeunes puissent se libérer du contrôle parental et d'autres relations basées sur la notion d'ânesse au sens large.

En dépit des transformations que subissent actuellement les structures construites sur le principe de la « séniorité », celui-ci continue toutefois à être un marqueur important de la place des individus dans la société. Ce ne sont pas tant les principes de priorité d'âge et de gérontocratie qui sont en eux-mêmes démantelés, mais ils semblent être devenus le lieu d'un conflit de générations lié à la question du genre, conflit dans lequel les jeunes urbains réclament le droit de se singulariser et de s'accomplir en tant qu'« aîné investi d'autorité » et, pour employer le vocabulaire de la gérontocratie, « avant que leur temps ne soit venu ».

40. Le terme *mbanda* s'applique aussi à la relation qui existe entre les épouses de deux frères. Lorsque l'un des deux meurt, l'autre sera souvent dans l'obligation d'offrir asile et soutien aux orphelins et à la veuve, celle-ci devenant alors la « rivale » de la propre épouse.

41. Cela s'applique encore plus fortement à des enfants qui se sont déjà fait remarquer d'une façon ou d'une autre, à cause de leur handicap mental ou physique, par exemple, ou de leur comportement bizarre ou excentrique.

Les procédés actuels de l'autoréalisation des adolescents dans le contexte urbain contemporain (le droit de monopoliser l'espace public, le pouvoir de devenir « constructeur » d'un réseau social, le désir d'être un pivot des mécanismes de redistribution à l'intérieur d'un groupe familial ou d'une association de pairs, c'est-à-dire le pouvoir de se positionner soi-même comme un aîné, en tant que « bon donneur », avec tous les droits et devoirs que cela comporte), ne diffèrent donc pas beaucoup des anciennes modalités du modèle gérontocratique classique.

Des filles et des jeunes femmes cherchent aussi à s'affranchir des vieilles contraintes hiérarchiques qui prévalent dans le contexte du lignage ou dans celui de la famille restreinte mais, comme leurs jeunes partenaires masculins, elles reproduisent également, dans une certaine mesure, ces structures tout en inversant les relations de pouvoir marquées par le genre entre les générations. Des jeunes femmes comme la mère d'Esther, par exemple, qui quittent leurs maris, leurs familles, leurs enfants pour tenter de trouver fortune dans le commerce du diamant angolais, ont été surnommées « les chiens qui cassent leur laisse » (*bambwa bakata singa*). Si leur quête est fructueuse, elles conquièrent leur indépendance grâce à la puissance financière toute fraîche qu'elles acquièrent, mais aussi parce qu'elles se sont arrangées pour devenir des « chasseurs » habiles et ont su agir comme des hommes plus âgés. Cela se constate, par exemple, dans la façon dont beaucoup de ces femmes, dans le contexte angolais, monopolisent et manipulent à leur propre avantage les stratégies de mariage et d'alliance qui sont normalement la prérogative des hommes⁴².

Autrement dit, les modèles classiques d'autorité restent, en un sens, indélébiles dans ce conflit de genres et de générations, mais ce sont de nouvelles catégories d'acteurs sociaux, autrefois exclues de ces sources et rôles de pouvoir social, qui se sont à présent appropriés ces modèles ou y ont trouvé un accès par des moyens originaux et flexibles. Le fait que ce conflit de générations ne se déroule pas sans problème est illustré par les nouveaux discours et pratiques du champ de la sorcellerie, fortement focalisés sur les enfants, les jeunes et les femmes.

En ce qui concerne l'émergence de nouveaux liens entre les femmes et la sorcellerie, il serait intéressant d'enquêter pour savoir s'il se rattache, d'une façon quelconque, à des changements dans les domaines structurants du don, de la réciprocité et de l'échange. Ceux-ci ont toujours sous-tendu les

transactions sociales, spécialement pour ce qui a trait au mariage et aux alliances. Mais, dans le Congo actuel, beaucoup de jeunes hommes et leurs familles sont dans l'impossibilité matérielle d'observer et de respecter les obligations de don et les autres transactions qui rendent le mariage possible. Un jeune vendeur du marché central de Kinshasa l'exprime bien, en termes concis : « Tosalaka te, tobalaka te ! » (Qui n'a pas de travail ne se marie pas.) C'est pourquoi la jeunesse kinoise a inventé un nouveau système de mariage, le « mariage raccourci », une version résumée dans laquelle les jeunes commencent de fait à vivre ensemble, font un enfant et placent leurs deux familles devant un fait accompli, en court-circuitant par là le cycle des dons liés aux transactions du mariage et de la dot. Il est inutile de dire que ce phénomène, en réaction, ne fait que renforcer les causes potentielles de conflits et d'accusations de sorcellerie qui se produisent dans le contexte familial urbain.

La transformation de la circulation des femmes ne fait pas que modifier tout le modèle sociologique de don et de réciprocité qui sous-tend la globalité du champ social, mais elle porte aussi atteinte au statut culturel de la figure maternelle. Cela peut expliquer pourquoi des femmes et des mères sont impliquées, plus souvent que des hommes, dans les accusations que portent les enfants-sorciers contre les adultes. Beaucoup de ces récits sont exemplaires d'un schéma récurrent : les enfants deviennent sorciers à la suite d'un cadeau « empoisonné », offert par un homme, ou un garçon, comme dans l'histoire de Mamuya, mais le plus souvent encore par une femme, une mère, une grand-mère, une tante, une voisine ou une commerçante du marché, comme dans le cas d'Esther.

Dans tous les récits, quelque chose est dit à propos du statut du don. Cela n'a rien de surprenant quand on tient compte du lien existant entre sorcellerie et don, qui sont tous deux d'ambivalents et dangereux « faits sociaux totaux⁴³ ». L'ensorcellement a toujours été défini dans un contexte de relations sociales inversées et perverses, et la sorcellerie s'est toujours transmise sous forme de don (qu'il s'agisse de nourriture, de relations sexuelles ou d'autres interactions). Le sorcier lui-même est donc une figure fondamentale de l'imaginaire de l'échange. Parce qu'il met en marche un mécanisme

42. F. De Boeck, « "Dogs breaking their leash"... », art. cit.

43. S. Latouche, *L'Autre Afrique. Entre don et marché*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 154.

interne, destructeur, de redistribution et de consommation (« manger »), le sorcier, emblème de la crise, a toujours représenté négativement ce que la réciprocité sociale étendue et le partage concrétisé par le fait de « manger ensemble » signifient positivement.

Par conséquent, le sorcier, en tant qu'ombre nocturne ou double, a une relation complexe avec le sujet diurne : il n'est pas un simple reflet mais la part intégrante d'une relation de dualité, où le don opère comme charnière permettant au double nocturne de contribuer à institutionnaliser son autre moitié. Cependant, le fait que des femmes commencent à apparaître comme les acteurs sociaux qui manipulent le don, spécialement dans la relation avec des enfants (et parfois les leurs), peut être l'expression d'une perte croissante du lien avec le double, voire de sa disparition. Et cette affirmation féminine peut également être indicative d'un changement de nature de la jonction et de la disjonction entre le *premier* et le *deuxième monde*, le diurne et le nocturne, la vie et la mort.

L'image de la mère-sorcière contredit radicalement un modèle culturel profondément ancré : les femmes, dans leurs rôles de génitrice, mère, cultivatrice, cuisinière, vues comme des figures classiques de la reproduction physique et sociale et, partant, comme les forces régénérantes de la texture socio-culturelle⁴⁴.

Pour conclure, je voudrais suggérer que les fissures et les fêlures qui se produisent dans la logique urbaine du don peuvent aussi avoir suscité l'apparition et l'expérience collective du phénomène de la sorcellerie enfantine. Dans les transactions d'alliance, les enfants représentent, peut-être encore plus que les « épouses », le don suprême, les facteurs fondamentaux du lien entre les cycles toujours répétés de réciprocité et de redistribution qui sous-tendent le champ social. C'est précisément la circulation ininterrompue d'enfants entre plusieurs unités familiales qui permet la formation de l'architecture sociale de la famille, de l'alliance et de la résidence⁴⁵.

Les enfants apparaissent ainsi à la fois comme des médiums et comme des acteurs dans la création et le développement de relations familiales et d'alliances : sans enfants, pas de dons ; et sans dons, pas de parenté, pas d'alliés ni de corps social. La diabolisation d'enfants par des adultes peut donc être comprise comme une sombre allégorie qui nous apprend quelque chose sur les racines profondes de l'angoisse qui accompagne une transformation sociale

plus large. L'Afrique, à cet égard, ne diffère pas d'autres parties du globe où le lien, explicite ou implicite, entre enfance et sorcellerie (qu'il s'agisse de maltraitance, de prostitution, de sacrifices sataniques, de pédophilie, ou encore de trafic d'organes ou d'escadrons de la mort traquant les gosses de la rue) exprime de manière analogue un sentiment de crise et de mutation sociale⁴⁶ ■

Filip De Boeck

Université catholique de Louvain, Belgique

Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Jacquemin

44. À ce propos, des récits et des rumeurs ont commencé à largement circuler dans Kinshasa en rapportant que des mères donnaient naissance à des enfants monstrueux et même des anguilles électriques.

45. S. Lallemand, *La Circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*, Paris, L'Harmattan, 1993.

46. J. Comaroff, « Consuming passions : child abuse, fetishism, and “The New World Order” », *Culture*, n° 17, 1997, pp. 7-19 ; J. La Fontaine, *Speak of the Devil : Allegations of Satanic Child Abuse in Contemporary England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; N. Scheper-Hughes, C. Sargent (eds), *Small Wars...*, *op. cit.*