

Joseph Tonda

La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers

La violence de l'essentialisme religieux¹ s'appréhende à partir de l'articulation de deux concepts : la *croissance* et l'*identité*. Elle implique que la croissance pose l'identité *au-delà* de l'histoire, la fasse *sortir de ses lieux et sens communs, lieux et sens coutumiers*, pour la replacer dans des lieux mythiques ou utopiques, qui sont en réalité des sortes de *hors lieux* se situant soit aux origines, soit dans l'avenir et dont la *connaissance* aurait été obscurcie par l'histoire. La conséquence de ces projections dans le mythe ou dans l'utopie est la constitution du présent en espace dominé par la souillure, l'impureté, la menace, et où doivent se livrer les combats ou les guerres pour le salut, le « vrai » bonheur ou tout simplement la vie. Ces guerres ou ces combats, qui peuvent prendre des formes « spirituelles » ou « physiques », ou les deux à la fois, sont destinés à séparer, nettoyer, purifier des identités au sein des familles, des villages, des villes, des pays, des églises, des sanctuaires qu'elles clivent en camps opposés où la vie n'est concevable que par la mort de l'autre.

Cet « autre », comme dans le cas de l'enfant-sorcier, habite soit le négatif du hors lieu mythique ou utopique, à savoir le non-lieu familial ou lignager qu'est la rue, ou au contraire, le non-lieu où se réalise, dans le présent, le travail nécessaire à son salut, et donc à la transformation de son essence identitaire produite comme négative par la croissance, à savoir l'Église.

Mais cette violence, qui se justifie idéologiquement par le souci de la reconquête de l'identité travestie des sujets, ignore le fait qu'elle n'exaspère l'histoire (au sens où elle l'emballe) que parce qu'elle est un produit de l'histoire. Car les sujets sur lesquels elle s'exerce, par exemple ici les enfants-sorciers, comme ceux qui l'exercent, les parents et les administrateurs spirituels, sont tous des sujets *produits, dépassés et excédés* par les *excès*, c'est-à-dire les effets ou les produits des emballlements de l'histoire. L'une des idées prioritaires que j'avance ici est que s'agissant aussi bien des agents

1. Ce texte est une version modifiée de ma communication au colloque international de l'UR Constructions identitaires et mondialisation (URCIM) de l'IRD, *Les Nouveaux essentialismes* qui s'est tenu à Paris du 22 au 25 mai 2007.

que des victimes historiques de la violence de l'imaginaire, la *croyance* non seulement agit comme *miroir* performatif de travestissement de leur rapport au réel historique, mais aussi, contient le principe de réalité qui impose la transformation et la destruction des identités, c'est-à-dire la transformation ou la destruction des rapports aux autres, qui sont simultanément des rapports aux choses et à soi-même.

La croyance et le paradoxe du travestissement du réel à ciel ouvert

Ce principe de travestissement du réel, à mon sens, est lié à la nature même de la *croyance* qui ne repose pas sur une « volonté » d'induire en erreur de la part des *leaders* charismatiques religieux ou de tout autre administrateur spirituel. Il réside dans le paradoxe qui consiste en ce que les discours et pratiques de « vérité » aveuglent à la fois leurs producteurs et leurs destinataires. Autrement dit, dans la *croyance*, *tout est dit*, rien n'est caché, y compris dans l'étymologie du mot. Et pourtant, discours et pratiques de « vérité » liés à la croyance ne cessent de produire le travestissement du réel par l'aveuglement des sujets.

Commençons par les étymologies. Nicole Belmont (1979 : 68) rappelle que selon Benveniste, la croyance consiste à « remettre à un autre, sans considération du risque, quelque chose qui est à soi, avec la certitude de retrouver la chose confiée ». Cette auteure ajoute que ce « mécanisme est le même dans la foi religieuse et dans la confiance en un homme, que l'engagement soit de paroles, de promesses ou d'argent », ce qui la conduit à la conclusion suivante : « [...] la croyance est bien ce mouvement vers l'extérieur, vers une divinité, le Dieu chrétien en l'occurrence, ou l'un de ses saints, ou la Vierge, à qui l'on remet quelque chose — une offrande en argent, un cierge ou tout simplement des paroles, c'est-à-dire une prière — avec la certitude de retrouver en retour une restitution sous forme d'une faveur » (*ibid.* : 69). En d'autres termes, quand un comportement est commandé par la *croyance*, il y a nécessairement *aliénation* de *quelque chose* appartenant au sujet. Que ce quelque chose soit un « objet de valeur », une prière, des promesses, etc., il signifie une *séparation*, un *dessaisissement*, une *dépossession de soi*, ou d'une partie de soi, commandés par un imaginaire d' *enrichissement*, de *gain*, de *bénéfice* ou de *profit*.

De son côté, Jacques Derrida (1996 : 46) met en exergue comment « l'expérience de la croyance » a fortement partie liée avec le « croire ou le crédit, le fiduciaire ou le fiable dans l'acte de foi, la fidélité, l'appel à la confiance aveugle, le testimonial toujours au-delà de la preuve, de la raison démonstrative, de l'intuition ».

Ici aussi, *tout est dit*, notamment à travers, par exemple, les deux notions de « crédit » et de « confiance aveugle ». Le « crédit » renvoie aussi bien à ce à quoi on « fait crédit », au sens où on dit de quelqu'un qu'il est « crédible », c'est-à-dire qu'on peut ou doit croire à ce qu'il dit, mais aussi

au sens du crédit bancaire, qui ne s'accorde que sur les capacités à le rembourser, taux *d'intérêts* compris. La « confiance aveugle » attachée au croire, au « fiduciaire », signifie donc que dans le croire, il existe toujours une part irréductible d'aveuglement qui sous-tend l'abandon « au-delà de la preuve ».

Tout est donc dit. Rien n'est caché. Notamment encore de nos jours, dans le discours et les pratiques des administrateurs de la croyance que sont les pentecôtistes, les prophètes et d'autres. Dans ceux-ci, en effet, les intrications profondes entre le croire, la créance, le crédit, la foi, le fiduciaire, le « remboursement » (qui peut être associé ici au « contre-don ») et les intérêts, s'expriment de manière particulièrement exemplaire (Tanee Fomum 1988). En particulier, dans le « message de prospérité » où il est recommandé, surtout aux *pauvres*, de (tout) donner à Dieu pour recevoir au centuple (Gambou 2007 : 83-90 ; Marshall-Fratani 2001 : 24-44 ; Meyer 2002 ; Moyet 2007 ; Mvula 2004 : 7-10).

De ce point de vue, il est aisé de dire que les églises de la mouvance pentecôtiste, particulièrement, sont de nos jours en Afrique, un facteur particulièrement important du *travestissement* du réel « à ciel ouvert ». Je veux dire par cette expression le fait que le discours pentecôtiste met clairement en correspondance, d'une part, la puissance « libératrice » de la foi en Jésus-Christ et d'autre part, le réel du fiduciaire, de la créance et du crédit comme argent ou matérialité, à travers des pratiques que d'aucuns dénoncent en termes d'« escroquerie ».

Or, raisonner en termes d'« escroquerie », pour rendre compte des pratiques dont le fondement se trouve dans la croyance, c'est faire peu cas du pouvoir de celle-ci aussi bien sur les administrateurs ou ministres des cultes que sur leurs administrés. Il faut donc aller au-delà de la thématique de l'« escroquerie », pour appréhender le lien profond entre foi et matérialité et ses effets sur les esprits de gens *excédés* par les *excès* de l'histoire que sont les enfants-sorciers, leurs parents et les administrateurs de la foi ou de la croyance eux-mêmes.

Ce lien est ancien, comme le prouve l'histoire de la christianisation des Africains placée sous la bannière de la « libération par la foi ». En effet, la problématique de la « libération » par la foi chrétienne intimement liée à la puissance de la matérialité (occidentale) est, comme le montre Achille Mbembe (1993 : 177-201), au cœur de la christianisation coloniale. Cependant, c'est dans le génie de l'imagination des populations confrontées à cette « libération », qu'il faut en chercher la « vérité ». Car, le « contentieux matériel » (Tonda 2005 : 127-154) qui s'est noué au cours de cette christianisation et qui a été théorisé dans une perspective néo-foucauldienne à l'ère postcoloniale sous le concept de « politique du ventre » (Bayart 1989 : 9-38)²,

2. Voir surtout l'article de Jean-François BAYART (1998 : 10) dans lequel il écrit, à propos de la politique du ventre : « D'un usage courant en Afrique subsaharienne, en particulier au Cameroun, l'expression de "politique du ventre" est riche de plusieurs significations qu'il convient de ne pas méconnaître. Elle renvoie simultanément aux situations de précarité économique, voire alimentaire, aux pratiques d'accumulation économique que rend possibles la détention du pouvoir

a été « expliqué » ou appréhendé par l'imagination collective autochtone, au moyen de ses propres « concepts », au nombre desquels d'ailleurs, il faut compter celui de « politique du ventre »³, mais surtout celui de sorcellerie. Ces deux concepts sont considérés comme des analyseurs de la modernité africaine (Bayart 1998 : 9-38 ; Geschiere 2006 : 87-120 ; ter Harr 2007 : 93-112). La « sorcellerie », plus encore, du fait de son caractère structurel et surtout, de son élasticité sémantique, est le plus usité, dans la mesure où il est au centre, par exemple, de la « politique du ventre », en ce sens que le ventre est le « lieu commun », lieu coutumier de la sorcellerie en Afrique centrale.

Ainsi, du fait de la prégnance de la sorcellerie comme mode d'intellection du monde, la « conversion » à la foi chrétienne, dans le génie de l'imagination autochtone, s'est transformée en conversion à la « sorcellerie du dieu des Blancs », car la « force » de ce dieu ne peut être expliquée que par celle de sa « sorcellerie surpuissante ». La défaite historique des « fils des fétiches » a donc été comprise comme la conséquence de cette réalité. Ce faisant, la sorcellerie des fils des fétiches, incapable de défaire celle des Blancs (et donc de leur dieu), s'est mise dans une posture de captation de l'esprit des fusils, des miroirs, des bateaux, des avions, du téléphone, de l'électricité, de la télévision, des voitures, etc., produits par le génie (dans tous les sens de ce mot) des Blancs. Même le corps propre de ces derniers a été constitué comme un élément de cette puissance spirituelle qu'il fallait capter ou capturer pour accroître la puissance destructrice de la sorcellerie dans les relations de parenté, qui se sont *converties*, sous le travail commun aux missionnaires, aux administrateurs, aux scientifiques, en relations ethniques, lesquelles relations ethniques sont converties, simultanément, en relations politiques, économiques, administratives, scolaires, guerrières, religieuses, etc. L'ambivalence caractéristique de l'« organe de sorcellerie » s'est alors fortement exténuée, donnant finalement à la conversion au christianisme, c'est-à-dire à la puissance de ses dieux : Jésus-Christ, le Saint-Esprit, Dieu le Père, Satan lui-même, le sens d'une conversion à leur puissance matérielle, et donc à leurs *fétiches* que sont les fusils, la télévision, l'électroménager, la voiture, le vêtement griffé des Sapeurs (qui rappelle ceux des évêques ou du pape dans leur munificence), et, surtout, l'argent dont la puissance de *libération* est à la fois plus performative et plus performante que tous les fétiches incarnant les « ancêtres » lignagers.

Le discours pentecôtiste, qui a la particularité de s'inscrire dans les logiques constitutives du concept de sorcellerie, logiques du paganisme que

politique ou administratif, au marivaudage des puissants et des nantis, à la corpu-
lence appréciée comme une qualité politique, à la réalité sociale du lignage, aux
forces de l'invisible et singulièrement à la sorcellerie. En bref, la « politique du
ventre » est un phénomène social total, au sens où l'entendait Marcel Mauss, dont
il importe de saisir l'historicité. »

3. Avant d'être un concept scientifique, la politique du ventre est un « concept indigène », produit par l'imagination populaire des Camerounais.

sont le sens de la force, la prégnance de l'immanence du divin à l'humain, et la logique persécutive, pour paraphraser Marc Augé (1979), est alors entré en phase avec la « vérité » énoncée par l'imagination collective des gens qui appréhendent le monde avec le concept de sorcellerie.

C'est dans cette perspective que cette formalité du christianisme énonce dans sa « franchise » (il s'est « affranchit » des « mensonges » du discours catholique, proclame-t-il) la « vérité » non seulement de la « libération » par la foi, c'est-à-dire le fiduciaire, la créance, autrement dit l'argent et les autres matérialités salvatrices de la puissance blanche, mais également celle de la conversion à la sorcellerie des Blancs, dont la figure du Diable est la figure paradigmatique, comme le montre l'histoire de la sorcellerie occidentale. La « conversion africaine », de ce fait, s'impose comme conversion au Diable, dont on sait par ailleurs qu'il est la figure *en double* centrale du discours pentecôtiste (Mary 1998 : 173-198), en même temps qu'il est, selon la vérité révélée par le prophète, un « esprit que Dieu aime » (Bureau 1996 : 109).

De ces « discours de vérité » des prophètes des Églises indépendantes et des pasteurs pentecôtistes en affinité avec l'imaginaire collectif, il est donc possible de tirer la conclusion selon laquelle, la conséquence décisive de cette conversion au Diable, consécutive à la défaite historique face à la sorcellerie des Blancs, est qu'elle est une conversion qui dresse plus que jamais la « sorcellerie des Noirs » ainsi enrichie des puissances des dieux du christianisme, contre les Noirs eux-mêmes, autour de la matérialité spiritualisée, fascinante et « humanisante » des Blancs.

Position

Cet article s'efforce donc de montrer, à travers l'exemple des enfants-sorciers de Kinshasa, le mécanisme par lequel le paradoxe de l'aveuglement par la lumière de la foi ou de la croyance produit des nouvelles essences identitaires dont le principe est l'autodestruction. Il se construit sur une double hypothèse : la première postule que ce mécanisme trouve son efficacité dans le fait que le contexte des sociétés d'Afrique centrale, travaillées en profondeur par les effets de la « conversion négative » aux fétiches communs à Dieu, au Diable et à la sorcellerie, dont les politiques d'ajustement structurel des années 1980 et leurs effets délétères ont considérablement exaspéré la puissance, intensifie l'*indiscernabilité* de la créance matérielle et de l'imaginaire sorcellaire, diabolique et divin. La seconde, apparemment contradictoire avec la première, soutient que l'efficacité de ce mécanisme est liée à la *déconnexion* de la créance matérielle et de l'imaginaire par le contexte que nous venons de décrire sommairement. Les deux hypothèses se conjuguent pour rendre raison du paradoxe par lequel des sujets *soumis* ou *assujettis* à des « discours et pratiques de vérité » d'une croyance ou d'une foi,

dans un contexte caractérisé par les excès de l'emballlement de l'histoire, sont aveuglés et se constituent en sujets *excédés*, *sortant d'eux-mêmes*, et travaillant à leur propre destruction.

L'indiscernabilité comme principe de la violence de l'imaginaire

Pour bien saisir la portée de ces deux hypothèses, il importe d'avoir à l'esprit les implications théoriques de la notion « d'indiscernabilité » de la créance et de l'imaginaire que j'ai avancée à l'instant. En effet, l'idée « d'indiscernabilité » renvoie ici à la définition de l'imaginaire que donne Gilles Deleuze (1990 : 93), lorsqu'il dit : « L'imaginaire, ce n'est pas l'irréel, mais l'indiscernabilité du réel et de l'irréel. » Ce que j'appelle *violence de l'imaginaire* se comprend donc, en première approximation, comme cette forme particulière de violence essentiellement physique ou matérielle, produite dans un contexte d'indiscernabilité du réel et de l'irréel. Mais ce n'est pas tout. Le principe d'indiscernabilité de la violence de l'imaginaire va au-delà de la définition deleuzienne de l'imaginaire. Car il reste une seconde caractéristique de cette violence, qui a été mise au jour plus haut à travers les fusions-superpositions (Barel 1979) réalisées par les discours prophétiques, pentecôtistes et par l'imaginaire collectif sur la sorcellerie, Dieu et le Diable. La violence de l'imaginaire est donc cette violence physique, qui s'exerce dans un contexte d'indiscernabilité du réel et de l'irréel, ainsi que des figures du Diable, du Sorcier, du Saint-Esprit, en l'occurrence.

Il faut donc insister sur ce contexte qui produit l'identité, c'est-à-dire l'altérité familiale radicale de « l'enfant-sorcier », contexte d'intensification de l'indiscernabilité du réel et de l'irréel, de Dieu et du Diable, et dans lequel les miroirs (aux alouettes) des images médiatiques exaspèrent l'illusion de la réalité toute proche, à portée de main, des matérialités alimentaires, de confort et de prestige (les voitures, les vêtements, les bijoux, etc., de marque), sources de frustrations, de ressentiments et de violences. Autrement dit, les *enfants-sorciers* ne peuvent être considérés comme une *nouvelle croyance* qu'en les appréhendant comme les produits des excès de l'histoire qui s'emballe, produisant des identités de sujets *dépassés* et *excédés* par les manques ou les déficits de matérialités. Ces matérialités qui font défaut sont alors symbolisées par l'« organe de sorcellerie » ou le Diable présents dans le corps des enfants-sorciers. Il s'agit donc de « corps de trop », d'« excroissances organiques » qui, selon la croyance, occasionnent les « sorties » des sujets de leur corps, pour aller *manger*, à leurs risques et périls, « la viande des autres »⁴.

Cette métaphore de la « sortie », entendue comme sortie de soi-même, est indiscernable de la *déparentélisation* comme sortie de la parenté, de la

4. C'est le sous-titre du livre de Peter GESCHIERE (1995), *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*.

famille, du « village », du « local », et, au-delà, de l'histoire. Elle est, en tant qu'« expérience » extraordinaire, « surnaturelle » de viol et de violation du corps (Héritier 1996 : 13-53) des autres pour le *manger* (à défaut de nourriture), mais aussi « expérience » de prise de risque du corps propre, l'expression, dans le contexte historique contemporain, de la « sortie » des *lieux et du sens communs* coutumiers par des sujets excédés, dépassés et allant porter ou subir la violence sur des *hors lieux lignagers* de la modernité : la rue, l'Église, la maison elle-même ou la « parcelle » sorties de leurs significations historiques.

Une nouvelle créance

« Avant 1990, on n'entendait pas parler d'enfants-sorciers à Kinshasa. Ces enfants que l'on accuse aujourd'hui de sorcellerie sont dans la même situation : ils sont devenus des fardeaux pour leurs parents qui ne sont plus capables de les nourrir. Les enfants accusés d'être des "sorciers" appartiennent en général à des familles très pauvres »⁵.

En République démocratique du Congo, il existe donc, depuis les années 1990, des enfants-sorciers, c'est-à-dire des enfants qui sortent des caractéristiques ordinaires, « normales » des enfants, parce qu'ils mangent leurs parents ou des voisins de quartier. De préférence « pauvres », comme le signale la citation qui précède. Leur nombre se situerait entre 30 000 ou 50 000 dans tout le pays (Bernard 2006 : 3). Leurs « témoignages » sont édifiants, à l'exemple de celui qui suit, produit par un petit garçon :

« J'ai mangé 800 hommes. Je leur fais avoir des accidents de voiture ou d'avion. Je suis même allé en Belgique grâce à une sirène qui m'a emmené jusqu'au port d'Anvers. Parfois, je me déplace en volant sur mon balai, parfois en volant sur une peau d'avocat. La nuit, j'ai 30 ans et j'ai cent enfants. Mon père a perdu son poste d'ingénieur à cause de moi — et puis je l'ai tué, avec l'aide de la sirène. J'ai aussi tué mon frère et ma sœur. Je les ai enterrés vivants. J'ai aussi tué tous les enfants nés de ma mère » (Beeckman 2001 : 63-64).

Le contenu symbolique de ce délire renseigne sur l'effet performatif du miroir de la croyance (autre nom de ce que j'appelle la violence de l'imaginaire) dans un contexte d'excès de l'histoire. La démesure dans la manducation (« J'ai mangé 800 hommes ») exprime la réalité quotidienne de l'emprise de la faim, et donc du déficit de la créance matérielle qui brûle l'estomac du mangeur nocturne qu'est l'enfant-sorcier. En d'autres termes, le déficit de la créance matérielle ou du fiduciaire exaspère sa composante imaginaire,

5. Fédération internationale de l'action des chrétiens pour l'abolition de la torture (FIACAT), *Democratic Republic of Congo : Torture and Death of an Eight-year-old Child*, Paris, octobre 2003, cité par Mike DAVIS (2006 : 24).

faite de fantômes, c'est-à-dire, comme l'étymologie du mot l'indique, faite à la fois de « fantômes » et de « visions » (Jeanpierre 2002 : 109).

Dans une perspective derridienne, les fantômes ou les spectres peuvent être considérés ici comme des corps, des esprits⁶, des matérialités qui font défaut, et qui dès lors apparaissent dans les visions suscitées par la faim, le manque, la dépossession, la frustration.

Ceux qui sont victimes des accidents de voiture et d'avion sont nécessairement ceux qui ont les moyens financiers (la créance ou le fiduciaire) d'avoir une voiture, et de se payer des billets d'avion. Ils sont de ce fait même ceux-là qui, socialement, concentrent contre eux les sentiments d'envie⁷, et symbolisent des figures « traditionnelles » de la sorcellerie. Car, le riche, dans la tradition urbaine kinoise, est considéré comme celui qui « vend les gens ». Une chanson de l'artiste musicien Seigneur Rochereau Tabu Ley, chantée vingt années avant que le phénomène des enfants-sorciers ne se fasse connaître, dit la phrase suivante : « Aujourd'hui, dans Kinshasa, prolifèrent des sorciers [*bandoki*]. Certains amis nous étonnent, ils n'ont de l'argent qu'en vendant des gens, car nulle part on ne voit leurs lieux de travail. »

La référence à la Belgique et au « balai magique » montre s'il en était besoin combien l'imaginaire kinoise de la matérialité déficitaire est un magma (Castoriadis 1975) dont il est difficile de déterminer ce qui est « extérieur » et ce qui est « intérieur ». Mieux encore : l'« extérieur », c'est-à-dire la Belgique, est pensé dans la perspective d'une félicité, d'une sortie de l'univers de la violence intime, qui consiste à tuer et à manger les proches. La sortie de ce monde de la mort, qui veut dire aussi « évasion », « fuite dans l'imaginaire », dans un monde opposé à la faim et donc à la misère, doit se faire par l'émigration en Belgique où se trouve la solution matérielle à la violence.

La « culpabilité » d'avoir « tué » le père à l'« aide de la sirène » (Mami Wata) fait ici signe au travail d'intensification de l'imaginaire de la persécution que réalisent les administrateurs de la créance. Elle est loin d'attester la tendance à la culpabilisation comme aurait pu le laisser présager le travail du prophète Albert Atcho (Piault 1975) dans sa communauté thérapeutique de Bregbo en Côte-d'Ivoire. Par ailleurs, les « meurtres » du père, de la sœur, du frère et des « enfants nés de [la] mère » sont un indice de la déparentélisation : la « sortie » de la parenté. De manière générale, j'entends par déparentélisation le processus d'exténuation des liens parentaux, dont la forme limite ici est donnée par le rejet et la criminalisation de leur progéniture par les géniteurs.

6. Jacques DERRIDA (1993 : 25) écrit : « [...] Marx le précise lui-même [...], le spectre est une incorporation paradoxale, le devenir-corps, une certaine forme phénoménale et charnelle d'esprit. Il devient plutôt quelque "chose" qu'il reste difficile de nommer : ni âme ni corps, et l'une et l'autre. Car la chair de la phénoménalité, voilà ce qui donne à l'esprit son apparition spectrale, mais disparaît aussitôt dans l'apparition [...] »

7. Sur la place de l'envie dans les accusations de sorcellerie, voir Gilles LIPOVETSKY (2006 : 290-300).

Cet imaginaire saturé de thèmes de la violence, de la « sortie » des limites et des frontières, des excès en tous genres, se développe à Kinshasa en même temps que se développent les églises de réveil. En 2000, elles étaient évaluées à 2 177. Dans une ville qui compte une population estimée à 6 millions d'habitants, on peut dire que le ratio de la population/administrateurs de l'imaginaire est fort intéressant : environ 2 000 habitants pour une église.

Comme on vient de le voir, les administrateurs de la violence de l'imaginaire des enfants-sorciers n'ont pas pour tâche de sortir parents et enfants de la réalité d'un imaginaire qui « fonctionne à l'imaginaire »⁸, c'est-à-dire de manière dérégulée, détachée du symbolique coutumier ou traditionnel (sortie des « règles » ou des « codes » traditionnels), mais de les y enfermer, malgré ou à cause de leur « discours de vérité ». Nous touchons ici au mécanisme de la puissance performative du discours de vérité à ciel ouvert des administrateurs de la croyance. Car ceux-ci ne font pas que diagnostiquer, contre rétribution, c'est-à-dire contre la matérialité de la créance monétaire, l'identité problématique d'enfant-sorcier. Ils font également des délivrances. La croyance, autrement dit la créance en l'existence du deuxième monde (de Boeck 2000 : 32-57), où s'activent non seulement des enfants qui n'en sont pas, capables qu'ils sont de « manger 800 hommes », d'« aller en Belgique avec une sirène », de s'organiser en bandes armées appelées *yankees* (*ibid.* : 33), dans lesquelles ils ont des grades de colonels ou de généraux, etc., s'impose ici comme le miroir de subjectivation, et donc de constitution des identités d'enfants-sorciers et de nouveaux parents croyant fermement à la réalité en double de leur progéniture.

Ce miroir de la croyance fait donc être les Congolais, notamment les parents des enfants-sorciers et ces derniers eux-mêmes. Je veux dire que ce miroir constitue leur nouvel être, leur nouvelle essence identitaire, puisque de l'avis de tous, une masse aussi importante d'enfants-sorciers concentrés en un seul lieu, la ville, est quelque chose d'inédit.

Voilà qui place les Congolais hors lieux de leur histoire, c'est-à-dire hors lieux de leurs lieux communs coutumiers, suivant trois modalités de la croyance :

La première, est celle où ce phénomène inédit, nouveau, rompt avec la tradition, c'est-à-dire avec l'histoire pétrifiée par la croyance⁹. En reconnaissant que ce phénomène n'existait pas avant les années 1990, les Congolais, eux-mêmes, attestent cette rupture avec ou dans l'histoire. Comme l'écrit Filip de Boeck (*ibid.*) : « Aujourd'hui, [...] cet autre univers, appelé "deuxième monde", "deuxième cité", "monde pandémonium" ou "quatrième dimension" (un des multiples mondes "invisibles" relatif au "kindokinisme") semble, de

8. Je m'inspire ici aussi de l'« Introduction » d'André CORTEN & André MARY (2000 : 11-33).

9. Je dis pétrifiée par la croyance, parce que dans la réalité, la tradition — c'est-à-dire les sociabilités qui ne relèvent pas du « monde des Blancs » — n'a jamais été « immobile ».

façon croissante, écarter et supplanter le "premier monde", celui du réel quotidien. »

Face à un tel phénomène inédit, le « discours de vérité » inscrit celui qui en est « affecté » dans le registre du mal, entendu comme maladie. Car le « propre de la maladie c'est de venir interrompre un cours, d'être proprement critique. Même quand la maladie devient chronique, après avoir été critique, il y a un autrefois dont le patient ou l'entourage garde la nostalgie. On est donc malade non seulement par référence aux autres, mais par rapport à soi » (Canguilhem 1996 : 86-87). Les enfants-sorciers sont donc, dans cette perspective, une maladie, un mal dont la société congolaise doit se débarrasser pour retrouver l'état de santé normale dont elle a le souvenir. Ce souvenir est celui de son identité normale qu'il lui faut recouvrer ou retrouver et dont l'absence la place hors de son histoire.

La deuxième est celle qui consiste à considérer ce phénomène comme n'ayant pas d'histoire, parce qu'il relève de la violence structurelle de la sorcellerie (Janin & Marie 2003) propre à l'identité des sociétés africaines. Il s'agit dans ce cas d'une anomalie propre à ces sociétés, dans la mesure où « le propre de l'anomalie est d'être constitutionnelle, congénitale, même si l'apparition retarde par rapport à la naissance et n'est contemporaine que de l'exercice de la fonction [...]. Le porteur d'une anomalie ne peut donc être comparé à lui-même » (Canguilhem *ibid.* : 87). En d'autres termes, il fonctionne comme l'idéologie en général, ou comme l'inconscient éternel (Althusser 1970 : 3-38)¹⁰. Bien des Congolais voient donc dans ce phénomène un excès de la sorcellerie, mais il ne s'agirait que de sorcellerie ou selon le « concept indigène » ou le néologisme kinois, de « kindokinisme » tel qu'en lui-même. Dans cette perspective, les enfants ont peut-être même toujours été des sorciers, mais on ne le savait pas. On est donc dans le hors temps et le hors lieux de l'histoire de l'humanité normale, non affectée par cette anomalie qui n'a donc pas d'histoire. Les prophètes ont, avant les pentecôtistes, révélé cette « vérité ». C'est pourquoi, les uns et les autres œuvrent à faire revenir les Congolais au hors lieu historique divin du salut par la foi et la créance.

La troisième modalité est celle qui consiste à renvoyer ce phénomène hors du temps de la mondialisation capitaliste, temps du triomphe du génie scientifique et technologique de l'homme. La croyance aux enfants-sorciers n'aurait donc pas de rapport avec cette temporalité de la science et de la technologie, par conséquent se situerait dans le hors temps et le hors lieu

10. Pour ALTHUSSER (1970 : 22) en effet, l'« idéologie en général » doit être conçue à l'exemple de l'inconscient, au sens précisément où Freud dit que l'inconscient est éternel : « Si éternel veut dire, non pas transcendant à toute histoire (temporelle), mais omniprésent, transhistorique, donc immuable en sa forme dans toute l'étendue de l'histoire, je reprendrai mot pour mot l'expression de Freud et j'écrirai : l'idéologie est éternelle, tout comme l'inconscient. Et j'ajouterai, que ce rapprochement me paraît théoriquement justifié par le fait que l'éternité de l'inconscient n'est pas sans rapport avec l'éternité de l'idéologie en général. »

technologique de la mondialisation et de la Civilisation. Elle serait ainsi la manifestation de l'éternelle Afrique, où « l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire ». Où le paysan africain « depuis des millénaires, vit avec les saisons », « en harmonie avec la nature », ne connaissant « que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles » ; « où tout recommence toujours », car « il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès », etc.¹¹.

Ces trois manières d'appréhender le phénomène des enfants-sorcières attestent l'idée que nous avons suggérée : à savoir que les gens qui sont pris dans le miroir de la croyance, et qui, simultanément, sont produits par sa violence performative ou constituante, et qui exercent en même temps qu'ils subissent la violence de l'imaginaire, sont des sujets sociaux dépassés et excédés par les excès de l'histoire.

Car toutes ces « sorties » de l'histoire sont en réalité des renversements du réel : le symptôme social et historique qu'est l'enfant-sorcier est pris pour la maladie et le sujet malade peut alors s'acharner contre celui-ci, alors qu'il y a manifestement erreur de diagnostic. En d'autres termes, c'est la croyance, en tant que rapport de connaissance qui est en cause ici. De même, l'anomalie dont la preuve serait l'enfant-sorcier, est produite par le même rapport de connaissance qui transforme le manque ou la limite de nourriture et d'autres matérialités de confort et de prestige qui affectent les corps, en effets d'excroissances corporelles chargées de ces matérialités ou disposant du pouvoir de les produire à profusion. Ce rapport de connaissance comprend donc dans son principe une limite qui rend toute « vérité » énoncée dans le cadre qu'il définit comme « vérité » obtuse, consistant en un renversement du réel, malgré toute la bonne foi des sujets sociaux.

La violence de l'imaginaire a donc pour terreau ce rapport de connaissance reposant sur la croyance comme mode d'intellection du rapport aux autres, aux choses et au corps propre. Autrement dit, c'est parce que ce rapport de connaissance repose sur une erreur de jugement¹² sur le réel, que la violence de l'imaginaire peut s'exercer en toute bonne foi, sur la base d'un « discours de vérité ».

Excès, excédés et dépassés de la croyance comme rapport de connaissance

La perspective qui vient d'être suggérée implique de considérer les enfants-sorcières, leurs parents et les administrateurs de l'imaginaire, à savoir les pentecôtistes et les prophètes, comme étant tous des *excédés* et des *dépassés*

11. Discours de Nicolas Sarkozy dans un amphithéâtre de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, le 26 juillet 2007.

12. Cette « erreur » n'est pas le fait de cerveaux déficients, mais de l'opacité du monde social et économique dans lequel vivent les gens.

pris dans un rapport de connaissance consistant en dépassement et en déplacement du problème de la créance matérielle.

En effet, lorsque les pentecôtistes et les prophètes disent, contre argent, aux parents que pour qu'ils puissent vivre ou survivre à leurs enfants-sorciers, il faut qu'ils rompent les liens de sang par lesquels ces derniers les tiennent, et qui sont les liens coutumiers de géniteur à progéniture, il faut voir le double déplacement du problème de la créance matérielle et par conséquent le renforcement de l'indiscernabilité de la créance matérielle et de l'imaginaire qu'ils opèrent en toute bonne foi.

Car, en faisant *sortir* la relation parents/enfants de son cadre coutumier, pour l'inscrire dans une relation anormale, pathogène, mortifère¹³, ces administrateurs spirituels opèrent un *dépassement* de cette relation. Il y a dépassement parce qu'il y a sortie, ou projet explicite de sortie du cadre coutumier « normal » de la relation. Ceux qui sont alors inscrits dans cette relation commandée par le « discours de vérité » de la croyance ou de la foi, prennent ainsi la figure de gens qui sont au-delà des liens de sang, qui les *dépassent*. Mais ils ne peuvent dépasser ces liens que parce qu'ils sont eux-mêmes *dépassés* par la puissance diabolique de la créance matérielle qui leur fait défaut. C'est pour cette raison qu'ils ne peuvent plus se contenir et sortent d'eux-mêmes, excédés et dépassés.

Ce dépassement de la relation de sang se présente, simultanément, comme un déplacement. Car, au lieu de se situer au niveau du « sang » commun qui définit le sens et les lieux communs de la parenté lignagère, ce dépassement est un *déplacement* vers la parenté constituée par « le sang du Christ », une parenté en « frères et sœurs en Christ ».

Ces dépassements et déplacements, opérés par des sujets excédés et dépassés par le *réel*, ne permettent pas de briser le miroir de la croyance qui *transfigure* ce réel en créant l'identité de *croyant*, malgré les discours et pratiques de « vérité » que nous avons évoqués. Bien au contraire, ils ont pour principe la réalité de la matérialité des enfants mangeurs de leurs parents ou d'autres personnes de leur entourage. En fait, le dépassement et le déplacement sont constitutifs des « mêmes structures de causalité », c'est-à-dire des structures constitutives, constituantes et explicatives de la réalité et qui définissent les rapports de connaissance dans les sociétés africaines contemporaines. Elles impliquent que les dépassements dont les sujets sociaux font l'expérience s'accompagnent de déplacements de leur causalité qu'ils expriment en toute bonne foi, c'est-à-dire en toute méconnaissance de l'intrication profonde entre matérialité et croyance, parce qu'il s'agit ici d'un processus *idéologique*.

13. La sorcellerie a certes « toujours » été un phénomène parental, mais a-t-elle « toujours » été vécue sous cette forme ?

Les enfants-sorciers, excroissances du corps familial et limite de la culture traditionnelle

Le dépassement qui fait des sujets dépassés, et qui entraîne le déplacement du problème, et, simultanément, celui de la solution dans l'imaginaire, conduit à préconiser la *soustraction*, l'*éloignement* de celui que le miroir de la croyance a produit comme problème : l'enfant-sorcier. Ce dernier apparaît dès lors comme une *excroissance*, un excédent sorcellaire, généralement symbolisé comme un *organe* dans le corps humain. Or, c'est précisément parce que les gens sont crédités d'avoir cette excroissance qu'ils accomplissent l'exploit de *sortir* d'eux-mêmes, de *dépasser* et de *déplacer* leur condition biologique qui leur interdit de se dédoubler, d'être à deux endroits différents en même temps, en abandonnant leur corps sur leur couche, pour aller « manger » leurs victimes.

En prenant ainsi la figure de l'excroissance, de l'excès/excédent biologique qui permet le dépassement et le déplacement de la vérité biologique, l'enfant-sorcier occupe la position d'un corps nuisible du corps parental, et ainsi condamne ce dernier à vivre ou à survivre en *dehors*, dans le hors lieux de la tradition qui fait que les parents doivent protéger leurs enfants de la sorcellerie.

De ce point de vue, l'enfant-sorcier, comme excès, excroissance ou matérialisation de la culture devenue folle, comme ses parents, exprime non seulement la limite, et au-delà, la mort de la culture traditionnelle, mais aussi, la dimension mortifère de la *nouvelle culture*.

En effet, l'organe de sorcellerie, cette excroissance, cet excès, cet excédent physiologique, cette infirmité sociale ambivalente est l'expression de la limite de l'emprise des hommes sur le réel. Il exprime les angoisses, le manque d'assurance constitutive des sujets d'une culture confrontée aux limites et aux énigmes de la vie matérielle. Pour preuve, l'organe de sorcellerie ne peut agir, généralement, que dans l'invisible de la nuit. Et même si des faits diurnes sont interprétés comme l'expression de son action, il est dit qu'ils traduisent sa *sortie* du cadre « normal » de son activité. Comme les enfants-sorciers, excroissance organique, excès et excédents de la famille exercent leur violence dans l'invisible du « deuxième monde » décrit par Filip de Boeck. Ils sont mis hors lieux ordinaires de la vie normale des enfants pour retrouver une vie imaginaire.

Ils sont de ce point de vue la limite de la culture et donc de la croyance qui les produit. Nous assistons ici à la sortie de la limite de ce qu'on appelle la « culture traditionnelle ». L'enfant-sorcier et ses parents dépassés, comme les administrateurs de la croyance, sont des signifiants de l'entrée catastrophique dans la culture de la mondialisation capitaliste, scientifique, technologique et chrétienne. Par conséquent, ils en sont les signifiants des *excès* de cette culture.

Cette analyse me semble corroborée par Filip de Boeck (2005 : 194) quand il écrit : « La diabolisation d'enfants par des adultes peut donc se

comprendre comme une sombre allégorie qui nous raconte quelque chose sur les racines profondes de l'angoisse qui accompagne une transformation sociétale plus large (elle-même reliée à une crise générale de la modernité, en Afrique centrale postcoloniale, du moins). L'Afrique, à cet égard, ne diffère pas d'autres parties du globe où le lien entre enfance et sorcellerie (que ce soit en termes de maltraitance, de prostitution, sacrifices sataniques, pédophilie, trafic d'organes ou escadrons de la mort traquant les enfants de la rue) exprime, de manière analogue, un sentiment de crise profonde. »

La croyance « déconnectée » de la créance

J'en viens maintenant à ma seconde hypothèse. Je viens de suggérer que l'enfant-sorcier, comme ses parents et les administrateurs de la croyance sont des signifiants de la sortie de la culture traditionnelle et de l'entrée dans la culture globale. Je voudrais à présent faire valoir l'idée selon laquelle cette entrée dans la culture globale correspond à Kinshasa à une forte tendance à la *déconnexion*, au sein de la croyance, de la créance matérielle avec l'imaginaire fictif.

À première vue, cette idée paraît contredire celle selon laquelle la violence de l'imaginaire des enfants-sorciers est liée à l'intensification de l'indiscernabilité de la créance matérielle et de l'imaginaire. En réalité, il n'y a pas contradiction entre cette idée et celle de déconnexion : en fait, l'intensification, dans *l'imaginaire*, de l'indiscernabilité de la créance matérielle ou fiduciaire avec l'imaginaire, est la conséquence de l'intensification, dans *le réel*, de la déconnexion de la matérialité avec l'imaginaire.

Autrement dit, plus les gens sont pauvres, croupissent dans la misère, connaissent la faim, et plus leur imagination se déploie à la recherche des causes de leurs infortunes. Dans cette recherche, le miroir du discours de la croyance, qui est la matérialisation de la « conversion négative » à Dieu le Père, au Christ, au Saint-Esprit, au Diable et à la sorcellerie, présents au sein des mêmes structures de causalité, leur fait voir la figure idéale de *l'excès*, de *l'excroissance* ou de *l'excédent* biologique qu'est l'enfant, métaphoriquement désigné par le terme de « sang », comme étant le monstre qui les persécute et les tourmente. Ce sang qui, aux yeux de l'enfant lui-même est « du carburant, du diesel, du kérosène ou du vin rouge »¹⁴.

Ainsi, la déconnexion de la créance matérielle et de l'imaginaire, ou du réel de la situation et de l'irréel qui la « re-présente », n'intensifie l'indiscernabilité du réel et de l'irréel que parce qu'elle conduit à la libération des fantasmes, c'est-à-dire des *fantômes* de la matérialité manquante, qui deviennent alors des figures « surmoïques féroces » de la violence de l'imaginaire.

14. D'après les significations du sang données par un enfant à Filip DE BOECK & Marie-Françoise PLISSARD (2005 : 146).

L'enfant-sorcier, comme le revenant, le zombie, ou le mort-vivant, symbolise ainsi ce que j'ai appelé ailleurs l'« esprit de désespérance sociale » (Tonda 2005). En d'autres termes, un « esprit diabolique » qui fait que des enfants sont représentés, dans le miroir de la croyance, mais aussi dans la réalité qu'il produit, comme des bouches excédentaires voraces qui soustraient des mains et des corps de leurs parents, les moyens de leur subsistance.

Dans cette perspective, les pratiques de délivrance s'imposent comme des pratiques qui ont pour but de faire *sortir* du corps de l'enfant non seulement la viande des parents qu'il a « mangés », mais aussi le Diable qui le possède ou l'habite, et qui prend la figure d'une excroissance *imaginaire*, substitut de l'excroissance *symbolique* de l'organe de sorcellerie, visible à travers l'autopsie. Ce *passage* du *symbolique* « visible » de l'organe de sorcellerie à l'*imaginaire* « invisible » du Diable et des démons, fait signe, à mon sens, vers la déconnexion du symbolique et de l'imaginaire coutumiers et se superpose à la déconnexion du réel (symbolique) et de l'irréel (imaginaire).

Dans cette perspective, la délivrance est une opération indistinctement métonymique et réelle. Métonymique, elle l'est parce qu'elle consiste à chasser le Diable du corps de l'enfant, le faire « sortir », par la mortification de ce corps. « Réelle », elle l'est parce qu'elle symbolise la *sortie* de l'enfant du *code* lignager ou coutumier, et manifeste de ce fait le processus de *déparentélisation* qui signifie, dans ce sens précis, la *sortie* de la parenté lignagère pour entrer dans la parenté universelle en Christ, en Diable, en argent, en sorcellerie des Blancs et donc en Dieu. L'organe de sorcellerie, le Diable, l'argent ou les biens matériels qui désormais l'incarnent, étant indiscernables.

*

L'effet contraignant du réel ou le principe de réalité

L'effet contraignant et réel de la croyance comme *créance* est donc au fondement de la situation qui produit l'enfant-sorcier. Cette réalité est d'autant plus vraie que l'enfant-sorcier peut prendre les armes, et faire partie du lot des enfants-soldats, ou servir de supplétifs aux troupes miliciennes ou militaires des partis politiques lors des élections qui ont lieu dans le contexte de la mondialisation.

L'enfant-sorcier doit donc être tué parce qu'il est l'image hideuse de la *sortie* de la culture traditionnelle hors d'elle-même, hors de ses codes (qui n'ont jamais été pétrifiés, qui ont toujours été en reconstruction), dans un contexte d'emballage de l'histoire, de dépassement des limites, d'intensification des flux, d'excès de circulation des images des médias, et que les administrateurs de la créance appréhendent comme contexte dominé par le Diable. Contexte qu'il faut comprendre, en prenant au sérieux ce discours

chose
nation
ernité,
rd, ne
ellerie
iques,
nts de
de. »

er que
yance
e dans
quelle
te ten-
érielle

a vio-
e l'in-
il n'y
inten-
érielle
, dans

isère,
e des
rs de
Dieu
nts au
ale de
méta-
re qui
même

ou du
liscer-
n des
vrien-
naire.

ECK &

de la croyance, comme celui caractérisé par les effets délétères de la violence de la créance matérielle. C'est donc la puissance de la créance, à travers le principe de réalité qu'elle impose à tous, mais toujours de manière inégalitaire, dans une situation d'emballement de l'histoire, qu'on appelle la mondialisation ou la globalisation, qui aboutit à la production à la fois symbolique et réelle des enfants-sorciers, enfants excédentaires, organes par excès, excroissances organiques par défaut de nourriture et qu'il faut détruire. Ce faisant, ils sont constitués, dans le mythe et l'utopie de la croyance, comme nouvelle essence identitaire mise hors lieu de l'histoire, dont la rue et l'Église expriment la réalité dans les temps présents.

Université Omar Bongo, Libreville.

BIBLIOGRAPHIE

ALTHUSSER, L.

1970 « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, 151 : 3-38.

AUGÉ, M.

1979 *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

BAREL, Y.

1979 *Le paradoxe et le système. Essai sur le fantastique social*, Grenoble, PUG.

BAYART, J.-F.

1989 « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial », *Politique africaine*, 35 : 9-38.

1998 « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le fait missionnaire*, 6 : 9-38.

BEECKMAN, V.

2001 « Growing up on the Streets of Kinshasa », *The Courier ACP-EU*, septembre-octobre : 63-64.

BELMONT, N.

1979 « Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales », in M. IZARD & P. SMITH (dir.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard : 53-70.

BERNARD, P.

2006 « Les enfants "sorciers" de Kinshasa », *Le Monde*, jeudi 16 novembre : 3.

DE BOECK, F.

2000 « Le "deuxième monde" et les "enfants-sorciers" en république démocratique du Congo », *Politique africaine*, 80 : 32-57.

DE BOECK, F. & PLISSARD, M.-F.

2005 *Kinshasa. Récits de la ville invisible*, Bruxelles, Éditions Luc Pire.

BUREAU, R.

1996 *Le prophète de la lagune. Les harristes de Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala.

CANGUILHEM, G.

1996 *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF.

CASTORIADIS, C.

1975 *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil.

CORTEN, A. & MARY, A. (dir.)

2000 *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala.

DAVIS, M.

2006 « De l'explosion urbaine au bidonville global. Les petits sorciers de Kinshasa », *Le Monde diplomatique*, septembre : 24.

DELEUZE, G.

1990 *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Les Éditions de Minuit.

DERRIDA, J.

1993 *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.

DERRIDA, J. & VATTIMO, G.

1996 *La religion*, Paris, Éditions du Seuil.

GAMBOU, R.-G.

2007 « Les marchands du temple ou les pratiques mercantiles des Églises congolaises », in J. TONDA & J.-P. MISSIÉ (dir.), *Les Églises et la société congolaise d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan : 83-90.

GESCHIERE, P.

1995 *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala (« Les Afriques »).

2006 « The State, Witchcraft and the Limits of the Law, Cameroon and South Africa », in É. DE ROSNY (dir.), *Justice et Sorcellerie*, Paris, Karthala-Presses de l'UCAC : 87-120.

TER HARR, G.

2007 « Introduction : The Evil Called Witchcraft », in G. TER HARR (ed.), *Imagining Evil. Witchcraft, Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*, Trenton, Africa World Press, Inc. : 93-112.

HÉRITIER, F.

1996 *De la violence*, Paris, Odile Jacob.

JANIN, P. & MARIE, A. (dir.)

2003 « Violences ordinaires, violences enracinées, violences matérielles », *Politique africaine*, 91 : 5-12.

JEANPIERRE, L.

2002 « D'un communisme qui viendrait... (postface) », in S. ZIZEK (dir.), *Le spectre rode toujours. Actualité du Manifeste du Parti communiste*, Paris, Nautilus : 109.

LIPOVETSKY, G.

2006 *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, Gallimard.

MARSHALL-FRATANI, R.

2001 « Prospérité miraculeuse. Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu », *Politique africaine*, 82 : 24-44.

MARY, A.

1998 « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques, Marges contemporaines de la religion*, Université du Québec, Montréal, 18 : 173-198.

MBEMBE, A.

1993 « La prolifération du divin en Afrique sub-saharienne », in G. KEPPEL (dir.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil : 177-201.

MEYER, B.

2002 « Pentecostalism, Prosperity and Popular Cinema in Ghana », *Culture and Religion*, 3 (1) : 67-87.

MOYET, X.

2007 *Pentecôtisme en Afrique de l'Ouest. Entre délivrance et possession matérielle : étude comparative du message de la prospérité dans deux « nouvelles » Églises*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

MVULA, M.

2004 « Discours télévangélique et manipulation : l'expérience congolaise », *Enjeux*, 21 : 7-10.

PIAULT, C. (dir.)

1975 *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann.

TANEE FOMUM, Z. (pasteur)

1988 *Le chrétien et l'argent*, Yaoundé, Christian Publishing House.

TONDA, J.

2005 *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

RÉSUMÉ

Cet article s'efforce de montrer, à travers l'exemple des enfants-sorciers de Kinshasa¹⁵, comment les discours fondés sur la croyance ne cessent d'induire, d'une part, le travestissement du réel et l'aveuglement des sujets sociaux, et, d'autre part, des pratiques d'autodestruction de ces mêmes sujets. Il se construit sur une double hypothèse : la première postule que ce mécanisme paradoxal trouve son efficacité dans le fait que le contexte des sociétés d'Afrique centrale, travaillées en profondeur par les effets de la « conversion négative » aux fétiches communs à Dieu, au Diable et à la sorcellerie, dont les politiques d'ajustement structurel des années 1980 et leurs effets délétères ont considérablement exaspéré la puissance, intensifie l'indiscernabilité de la créance matérielle et de l'imaginaire sorcellaire, diabolique et divin. La seconde, apparemment contradictoire, soutient que l'efficacité de ce mécanisme est liée à la déconnexion de la créance matérielle et de l'imaginaire par le même contexte. Les deux hypothèses se conjuguent pour rendre raison du fait que des sujets soumis ou assujettis à la violence de l'imaginaire d'une croyance ou d'une foi, dans un contexte caractérisé par les excès de l'emballement de l'histoire, sont aveuglés et se constituent en sujets excédés, sortant d'eux-mêmes, et travaillant à leur propre destruction.

ABSTRACT

The Violent Imaginaire of Children Sorcerers. — Based on the example of children sorcerers in Kinshasa, this article tries to show how the discourse centred on beliefs has never ceased to induce a travesty of reality, the blindness of social subjects and auto-destructive practices among them. This discourse is built upon a dual hypothesis: the first one postulates that this paradoxical mechanism is efficient in the context of Central Africa societies, profoundly shaped by the effects of the "negative conversion" to fetiches common to God, the devil and sorcery. The structural adjustment policies of the 1980s and their pernicious impact have considerably diminished the power of the fetiches. They have also intensified the indiscernibility between material credence on the one hand, and the sorcerous, diabolical and divine imaginaire, on the other. The second and seemingly contradictory hypothesis, argues that the efficiency of this mechanism is linked to the disconnection of material credence and the imaginaire by the same context. The two hypotheses combine to explain the fact that subjects submitted or subjugated to the violence of a belief's or a faith's imaginaire in a context characterized by the excesses resulting from history racing out of control are blinded and constitute themselves as exasperated subjects working toward their own destruction.

Mots-clés/Keywords : Kinshasa, croyance, déparentélisation, enfants-sorciers, imaginaire, foi, matérialité, pentecôtisme, sorcellerie, violence/Kinshasa, belief, deparentalisation, children sorcerers, imaginaire, faith, materiality, pentecotism, witchcraft, violence.

15. N'ayant jamais fait d'enquêtes sur ce phénomène, je m'appuie ici sur les travaux de Filip DE BOECK (2000, 2005) et de quelques articles et documents dont les références se trouvent en notes de bas de pages.