

Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo) et développement des Églises du Réveil

Jérôme BALLET¹, Claudine DUMBI², Benoît LALLAU³

Ces vingt dernières années, les enfants ont été particulièrement victimes des ajustements structurels qui ont marqué certains pays en développement (Cornia et al., 1987 ; Cagatay et al., 1995). Au-delà de ces "ajustements" imposés par les organisations internationales, certains pays se sont en outre enlisés dans des crises économiques et de violents conflits civils. La République Démocratique du Congo fait partie de ceux-là.

La défaillance de l'État et l'absence de capital social gouvernemental (Collier, 1998) sont en partie compensées par une "ONGisation" de la société, particulièrement à Kinshasa (Giovannoni et al., 2004). Cette ONGisation se traduit par un développement considérable des mouvements religieux, parmi lesquels figurent les mouvements fondamentalistes chrétiens, particulièrement les mouvements néo-pentecôtistes et apocalyptiques.

Parallèlement à cette présence marquée de la société civile, les accusations de sorcellerie n'ont cessé de croître depuis une vingtaine d'années (Douglas, 1999). Ce développement parallèle n'est, selon nous, pas un hasard ; nous posons, au contraire, l'hypothèse que l'un et l'autre s'alimentent. La République Démocratique du Congo est, en effet, marquée par une déstructuration sociale de grande ampleur, une crise du capital social (Luzolele, 2002), qui ouvre simultanément la voie à une recomposition, dont se saisissent les mouvements religieux. L'impression magique de pouvoir faire de l'argent à partir de rien (Andrew, 1997) favorise le développement de ces mouvements⁴. La religion devient une affaire de marché, ce qu'illustre bien l'expression "capitalisme millénariste" (Van Dijk, 2000).

¹ Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, C3ED (UMR 063), jballetfr@yahoo.fr

² Institut Supérieur Agrovétérinaire de Kimwenza, Kinshasa, claudine_dumbi@yahoo.fr

³ Université des Sciences et Technologies de Lille, Clercé (UMR 8019), benoit.lallau@univ-lille1.fr

⁴ Par exemple, la Fondation américaine pour une Nouvelle Aire Philanthropique (*Foundation for New Era Philanthropy*), organisation créée pour "changer le monde pour la Gloire de Dieu" a persuadé 500 organisations sans but lucratif d'investir 354 millions de dollars avec la promesse de doubler l'argent en six mois (*Chicago Tribune* 1997, cité par Comaroff et Comaroff 1999).

Les accusations de sorcellerie font partie de la panoplie des outils déployés dans le contexte des économies en crise. La sorcellerie est un moyen de médiation et d'imaginaire du monde (Ruel, 1997) qui laisse place à de multiples interprétations. Parmi celles-ci, la République Démocratique du Congo a vu se développer des accusations de sorcellerie envers les enfants, un fait désormais dénoncé par les ONG internationales (Aguilar Molina, 2006 ; Human Rights Watch, 2006). Ces accusations sont si nombreuses qu'il est devenu impossible de les dénombrer. Elles alimentent le nombre d'enfants des rues - quelque 20 000 à 25 000 selon Pirot (2004), regroupés en *Moineaux, Shege, Phaseurs*, selon les tranches d'âge -, contribuant à la banalisation de ce phénomène.

Principales victimes de la déstructuration sociale en cours dans le pays, les enfants sont aussi les premières victimes de la recomposition sociale pilotée par les églises néo-pentecôtistes, victimes tant des violences de la rue (une description édifiante en est faite par Muwalawala, 1994) que de celles qui leur sont infligées lors des accusations (Madungu Tumwaka, 2002).

Cet article examine le rôle extrêmement ambigu des nouveaux mouvements religieux en RDC, en particulier les Églises dites du Réveil, affiliées à la mouvance néo-pentecôtiste et néo-apocalyptique. Après avoir caractérisé le développement de ces Églises (partie 1), en insistant en particulier sur le lien étroit qu'elles entretiennent avec le développement des nouvelles formes de sorcelleries, nous discutons du rôle de la sorcellerie comme forme de rationalisation du malheur (partie 2). Nous appuyons cet aspect par une recherche menée auprès d'enfants accusés de sorcellerie. Nous discutons ensuite du rôle ambigu des traitements aux cas de sorcellerie proposés par les Églises. Si ces traitements se veulent libérateurs, ils entretiennent surtout un marché de la sorcellerie dont les Églises sont les premières bénéficiaires.

1. LE DÉVELOPPEMENT DES ÉGLISES DU RÉVEIL ET LA SORCELLERIE

Le contexte kinois est marqué par un développement pléthorique d'Églises, 2 498 en 2000 (Malandi, 2000). La mouvance néo-pentecôtiste y est très fortement représentée, notamment avec les Églises du Réveil (Mvuezolo Bazonzi, 2006). Pour attirer les fidèles les églises se livrent à une surenchère de procédés. Comme le soulignent Comaroff et Comaroff (1999, 291) "*Pentostalism meets neoliberal enterprise: the chapel is, literally, a storefront in a shopping precinct.*" La religion trouve son créneau dans l'économie de marché et la concurrence entre les églises pousse certaines à des pratiques radicales. Parmi celles-ci les désenvoûtements constituent une pratique phare.

1.1 *Les Églises du Réveil au cœur des stratégies de survie*

La République Démocratique du Congo subit, selon l'expression désormais courante, une multi-crise. Celle-ci renvoie aux dimensions à la fois économiques et sociales, mais également au caractère imaginaire ou invisible, en

opposition au réel ou au visible. Ce deuxième monde de la magie ou de la sorcellerie connaît lui aussi une mutation profonde. Contrairement à l'image traditionnelle de la sorcellerie se référant essentiellement à des adultes, voire des personnes plutôt âgées, les enfants sont désormais au cœur de ce deuxième monde (De Boeck, 2000). Cette transformation est à mettre en relation avec la situation économique du pays où, si une élite s'enrichit, la plupart de la population se trouve dans une logique de survie.

La fréquentation des Églises constitue une modalité importante des stratégies de survie (Lallau et Dumbi, 2007). L'impact de cette fréquentation sur les dotations en capital social, et plus généralement sur l'autonomie des personnes, est ambivalent. D'une part, elle constitue une aide pour faire face aux contraintes du quotidien, dans une "famille" ainsi reconstituée : "Dans les sectes, nous nous encourageons entre frères et sœurs" ; "Je suis dans les sectes maintenant à cause de cette souffrance". Mais l'entraide qui se développe au sein des "sectes" est souvent moins matérielle que spirituelle. Il s'agit d'abord de trouver un réconfort moral et lorsqu'une protection concrète est proposée, elle concerne surtout les forces occultes.

La fréquentation des "sectes" peut contribuer à des "échecs d'aspirations" (Ray, 2004) ; on tend à attendre toute solution aux problèmes du quotidien de la volonté divine (*Nzambe akosala, akosunga, " Dieu agira, protègera"*) ou de pratiques de délivrance. Elle freine alors la "capacité à aspirer" (Appadurai, 2004), ce que montre Luzolele (2002, 29) : "L'ambiguïté de cette forme de capital social, les réseaux religieux, provient du fait que l'on ne sait pas s'il (capital social) agit pour inhiber les tensions sociales qui feraient exploser la violence dans les rues ou s'il crée une complicité tacite entre la population qui ne sait plus revendiquer ses droits (c'est-à-dire pousser les autorités politiques à construire des plans d'action concrets qui épousent les aspirations de la population) et les gouvernants qui apprécient cette apathie de la population qui les arrangerait."

Cette dimension magico-religieuse des stratégies de survie conduirait ainsi à l'apathie, à la résignation. Et le recours systématique à cette causalité magico-religieuse réduirait l'autonomie des personnes en influençant leurs préférences et en induisant un enchaînement parfois beaucoup plus prégnant que celui vécu au sein des familles. Sur ce dernier point, il est notable de constater que certains pasteurs engagent leurs adeptes à se dégager de l'influence de leur famille naturelle et à se limiter à leur nouvelle "famille dans le Christ".

1.2 *La sorcellerie comme marché*

Les Églises utilisent une multiplicité de stratégies afin d'attirer de nouveaux fidèles. L'ensemble des outils marketing est mis à contribution. Sur les 17 chaînes de Télévision à Kinshasa, 9 sont possédées par des organisations de confessions religieuses (Delanaye, 2001). Les programmes visent à fournir une offre religieuse conséquente. Dans le contexte de décomposition sociale, il n'est pas exagéré de dire que l'offre crée sa propre demande. Comme le souligne de

Boeck (2000), la diabolisation de la figure du sorcier dans le discours des églises fondamentalistes a pour effet de rendre encore plus omniprésent celui-ci dans le champ social. Certes, les églises n'ont pas créé la sorcellerie, mais elles l'utilisent fortement comme fonds de commerce et de ce fait la légitime. Leurs discours, comme leurs pratiques, accroissent l'imaginaire autour de la sorcellerie, en même temps qu'elles fournissent la solution à ce problème.

La concurrence forte des églises semble actuellement être plutôt favorable au mouvement pentecôtiste parce que celui-ci reconnaît, contrairement aux églises traditionnelles, la sorcellerie comme une réalité (Meyer, 1999). Cependant, cette stratégie rattrape parfois ceux qui l'utilisent et certains personnages du mouvement pentecôtiste sont parfois aussi en difficulté en raison même de leur enrichissement trop visible. La conversion du prestige spirituel en consommation ostensible telle les 4x4, les avions... favorise la suspicion d'une partie de la population qui établit un lien entre la sorcellerie et la richesse des pasteurs. Eux-mêmes en viennent à être suspectés de sorcellerie.

1.3 Nouvelles figures de la sorcellerie

Fisiy et Geschiere (1991 et 1996) ont tenté d'expliquer les capacités de modernisation des discours sur la sorcellerie qui a cours en Afrique. Ils soulignent l'ambivalence d'un discours relevant de l'envie, appuyant aussi bien la jalouse que la réussite. Les discours sur la sorcellerie permettent de relayer le caractère injuste des inégalités de richesse et de pouvoir, mais aussi son utilité pour l'accumulation de cette richesse et de ce pouvoir. Les individus sont alors pris dans cette ambivalence entre dénoncer les autres et recourir eux-mêmes à la sorcellerie.

De tels discours sur la sorcellerie reflètent évidemment les transformations économiques en cours en Afrique et les tensions sociales qu'elles génèrent. Comaroff et Comaroff (1999) relèvent la place grandissante que prend l'économie au sein des discours et de l'imaginaire sur la sorcellerie. Les liens entre la sorcellerie et l'économie sont multiples et forment l'économie de l'occulte. Ils vont des besoins de transactions réelles telles que le prélèvement et la vente d'organes, aux relations dans le "second monde" fortement teintées de rapport de domination économique. L'exemple le plus souvent cité est celui de la personne envoûtée qui, durant son sommeil, va labourer le champ imaginaire d'une autre personne pour le propre profit de cette dernière ou d'une personne tierce, des sortes de zombis qui travaillent sur des plantations invisibles. Pour ne citer que quelques exemples, Geschiere (1998), à la suite de De Rosny (1981), ont bien relevé ce phénomène dans le cas du Cameroun, ainsi qu'Englund (2007) dans le cas du Malawi et De Boeck (2000) dans le cas de la République Démocratique du Congo. Les relations économiques dans le monde de la sorcellerie prennent en fait des formes multiples telles que l'évincement d'un concurrent, l'exploitation de la force de travail, etc., mais toutes ont un rapport étroit avec l'avènement d'une société où les inégalités deviennent de plus en plus criantes.

Une telle mutation de la sorcellerie n'est pas incompatible avec l'accusation des enfants. Au contraire, comme le note Englund (2007), dans le cas du Malawi, les enfants qui apparaissent trop fatigués pour effectuer leurs activités domestiques ou leurs devoirs scolaires sont interrogés sur leur activité nocturne. Dans de nombreux cas où la mère de famille n'est pas la mère biologique, l'interrogatoire recourt à des méthodes violentes. Dans un contexte où la survie familiale est peu garantie, les adultes de la famille voient les enfants non-biologiques comme une bouche en plus à nourrir dont ils se passeraient bien. Madungu Tumwaka (2002) confirme nettement cet aspect. Sur un échantillon de 350 enfants accusés de sorcellerie qu'il a enquêté en RDC, 80% ont vécu dans des familles où le chef de ménage n'était pas leur parent biologique.

2. LA SORCELLERIE COMME RATIONALISATION DU MALHEUR

La prégnance du magico-religieux permet, d'une part d'éviter les malheurs, d'autre part de rationaliser ces malheurs ou coups du sort lorsqu'ils surviennent (Lallau, 2007). Le système magico-religieux, reposant fondamentalement sur l'incertitude, permet de trouver systématiquement une explication *a posteriori* (Desjeux, 1987). Or ce sont, là aussi, souvent les plus vulnérables qui sont désignés comme coupables du malheur subi, et en premier lieu les enfants (De Boeck, 2004). Une telle mutation de la sorcellerie, se focalisant sur les enfants, apparaît comme une inversion paradigmique de la solidarité de groupe, largement relevée par les théories microsociologiques de la sorcellerie (Englund, 2007). Nous appuyant sur une enquête qualitative auprès de 31 enfants accusés de sorcellerie, nous avons tenté de vérifier le rôle de rationalisation du malheur joué par la sorcellerie.

2.1 Option méthodologique de l'enquête

Concernant la méthodologie permettant de mener à bien ce travail, deux éléments principaux peuvent être avancés. En premier lieu, aller à la rencontre des enfants accusés de sorcellerie n'est pas chose aisée : la plupart d'entre eux vivent dans la rue, une "rue" dans laquelle tout travail d'enquête, autre que fugace, s'avère délicat, voire dangereux. Une solution de compromis consiste alors à se rendre dans les centres d'accueil des enfants des rues (22 des 31 entretiens), car elle permet, simultanément, de réaliser des entretiens en toute sécurité pour les deux parties et de rencontrer des enfants qui ont un vécu parfois assez long à rapporter.

En second lieu, ce vécu est recueilli à l'aide d'un guide d'entretien fondé sur une approche de type "récit de vie", qui permet de dépasser les réticences des enfants et d'aller assez loin dans la compréhension des mécanismes en jeu dans la "sorcellerie infantile".

Le travail d'enquête mené auprès de 31 enfants dits sorciers ne vise pas à être représentatif, d'autant que même si nous le voulions, nous nous heurterions à l'absence de statistiques fiables sur la population de référence. Il ambitionne de fournir des éléments qui attestent de la problématique et soulèvent les enjeux essentiels, et mobilise en parallèle la littérature sur la sorcellerie.

2.2 *Une rationalisation des malheurs*

Les accusations sont souvent portées à la suite d'un malheur familial, ou du moins un évènement vécu comme un malheur. L'accusation de sorcellerie permet de rationaliser *a posteriori* l'évènement, créant de la certitude là où il n'y a qu'incertitude. Seize enfants parmi les trente et un sont dans cette situation. Pour les autres, les réponses sont insuffisamment claires. *"Maman est morte quand j'avais deux ans. Papa n'a pas voulu rester avec moi parce que je tombais souvent malade. Il disait que je suis un enfant maudit par ma mère. Pour lui et sa femme, j'étais sorcier"* (Nsiala Nsimba Reagan). *"J'ai été frappé par Papa qui m'accusait de sorcellerie parce qu'il n'avait pas de travail!"* (Patrick Musungani Gemuso). Par ailleurs, huit enfants ont été accusés en raison de symptômes physiques et psychiques. Ces résultats soulignent les imbrications entre des formes anciennes de l'imaginaire de la sorcellerie et les formes nouvelles. Les signes distinctifs, souvent reconnaissables dès la naissance ou à un jeune âge, constituent dans certaines formes anciennes de l'imaginaire de la sorcellerie un élément central (Evans-Pritchard, 1937). Les nouvelles figures de la sorcellerie ouvrent, au contraire, un champ plus vaste de reconnaissance puisque la dimension économique, particulièrement l'enrichissement, se traduit souvent à l'âge adulte. Dans un bon nombre de cas, les formes nouvelles de la sorcellerie se combinent avec des formes plus anciennes. Il faut noter ici que certaines églises utilisent fortement les aspects physiques et psychiques des enfants comme reflet de leur état de sorcier. Certaines brochures qu'elles diffusent sont éloquentes à ce sujet. Elles procèdent d'une description des symptômes physiques et psychiques si large qu'elles laissent la porte ouverte à toutes les accusations possibles. Les signes qui permettent de reconnaître si un enfant est sorcier sont, par exemple, le fait qu'il soit trop sage ou au contraire trop agité, qu'il soit docile ou au contraire tête, qu'il soit intelligent ou au contraire peu doué, etc. La palette des signes distinctifs est telle qu'assurément aucun enfant ne peut échapper à une catégorie ou à une autre.

3. LE "TRAITEMENT" RELIGIEUX, UNE LIBÉRATION ?

La crise de solidarité intergénérationnelle se traduit au sein des familles par les accusations de sorcellerie des enfants et des violences faites à leur encontre. Les églises peuvent apparaître, par les solutions qu'elles proposent, comme un moyen de soustraire les enfants à la violence familiale et de les libérer des accusations qui pèsent sur eux. Cependant, même si dans la plupart des cas elles

ne sont pas à l'origine d'une accusation particulière, par les diagnostics qu'elles proposent et par les discours qu'elles véhiculent à longueur de temps à travers les médias, elles légitiment non seulement les accusations, mais, de surcroît, les confirment. Si, comme le note De Boeck (2000, 41), "de cette façon, l'espace de l'Église de guérison permet de résister et de reformuler la violence physique et psychologique, quelquefois extrême, qu'ont à subir les enfants accusés à l'intérieur de leur groupe familial", la plupart des églises offrent des méthodes de "guérison" qui passent aussi par des violences physiques et psychologiques.

3.1 *La libération comme marchandise*

La libération proposée par les églises participe surtout d'une marchandisation de la souffrance. La souffrance des parents, au lieu de se reporter sur les enfants, trouve un exutoire par le paiement d'une thérapie pour les enfants. Cette thérapie suppose implicitement que, d'une part, la famille doit payer monétairement cette guérison, d'autre part, l'enfant doit souffrir pour expier son emprise démoniaque. La souffrance trouve ainsi une délivrance par un double processus de libération par l'argent et par transfert sur l'enfant. Mais ces thérapies, si elles libèrent en partie les familles, renvoient aussi au sacrifice de l'enfant et de sa capacité à agir.

Delanaye (2001) relève un certain nombre de cas de désenvoûtement dans lesquels le coût de la pratique est non négligeable pour la famille. Ainsi, une adolescente fût amenée par sa mère auprès d'un évangéliste qui aurait exigé 20 \$ pour l'exorciser. Il aurait demandé en plus à la mère qu'elle amène ses deux autres filles, elles aussi envoûtées selon lui et pour lesquelles elle aurait également payé 20 \$ pour chacune. Cas tout à fait significatif, une des trois filles devait mourir quelques temps plus tard de la méthode violente de désenvoûtement pratiquée par l'évangéliste.

Notre enquête atteste de ces pratiques parfois extrêmement violentes et auxquelles succombent certains d'enfants. *"Les séances de guérison ont eu lieu dans les églises de réveil. Un pasteur m'a brûlé le corps avec des bougies. Une autre maman prophète m'a couvert le corps de drap rouge. Dans une autre église encore, on m'a versé dans les yeux de la sève tirée d'un arbre. Cela piquait très fort. Le guérisseur avait dit que la sorcellerie était partie. J'avais si mal aux yeux"* (Glodi Mbete, 11 ans). *"Mes tantes Emilie et Dinzolele nous ont amenés chez le pasteur Okono à Kingasani. Celui-ci nous a fait boire de l'eau bizarre soit disant pour chasser les esprits mauvais. Nous sommes allés là-bas avec mes frères et sœurs Estella, Christelle, Dieudonné, Véronique, Tipy, Luyeye, et Putu. Quand j'ai bu cette eau, j'ai vomis des choses noires. Les autres sont tous morts, sauf Putu et moi"* (Fabrice Khasa).

Parler de libération par les églises du simple point de vue d'une échappatoire par rapport aux violences physiques reviendrait à compter les décès évités dans un cadre familial par rapport à ceux impliqués par les cures de "guérison". Un tel calcul n'a évidemment guère de sens.

Une autre manière de parler de libération serait de s'intéresser à la réinsertion des enfants accusés après leur traitement par l'église. Or, les enfants sont

souvent définitivement écartés des familles et sont conduits à vivre dans la rue ou recueillis par des centres d'accueil. Du point de vue des enfants, les pratiques de libération n'aboutissent pas à quelque chose de très différent de ce que les enfants auraient eu à vivre sans ces pratiques.

Une dernière manière de concevoir la libération serait de ne pas se focaliser sur les enfants mais de concevoir la libération comme un processus global pour la société, lui permettant de se recomposer en se libérant de ses peurs et de ses souffrances, en rationalisant les malheurs. Cependant, là encore, les résultats sont loin de favoriser une telle interprétation. En effet, les aveux des enfants se dirigent souvent vers la mise en accusation d'autres adultes, renforçant du même coup la décomposition sociale au niveau intra-générationnel cette fois, d'autant plus qu'ils sont très souvent faits en public.

En outre, ces aveux accroissent l'angoisse des personnes, chacun sachant qu'il peut être accusé, ou être victime, de fait de sorcellerie. Ce qui donc peut être perçu comme une libération au niveau individuel à un moment précis d'une histoire familiale, constitue aussi, au niveau collectif cette fois, un facteur d'angoisse et de tensions sociales. Loin de permettre à la société de se reconstruire, le "traitement" religieux favorise sa délinquance.

3.2 De l'aveu à l'intériorisation des accusations

Sur les 31 enfants interrogés, 15 ont avoué être ou avoir été sorciers. *"Cette fois là c'était trop. J'ai tout avoué à l'oncle ; (...) ; L'oncle ne m'a pas frappé. Il m'a emmené chez son ami prêtre. On a prié. J'ai fait la confession (ntubela) chez monsieur l'abbé. Il a longtemps parlé. Il m'a donné de l'eau bénite"* (Papy Nseka). Ces aveux sont souvent, on l'a dit, l'occasion d'une mise en accusation d'un autre adulte. Sur les 15 enfants ayant avoué, 14 ont déclaré avoir été envoûtés par un adulte proche de la famille. *"J'ai été ensorcelée par ma grand-mère (la maman de mon père). Un jour elle m'avait donné des bananes (bitabe). Elle est revenue la nuit pour me demander de lui donner ma mère"* (Mayi L'Or, 7 ans). L'aveu, en "libérant" l'enfant, se transforme en accusation pour un adulte.

Ces aveux peuvent avoir plusieurs ressorts. Il peut s'agir d'aveux stratégiques, instrumentalisant la peur des adultes, ou profitant de cette occasion pour assouvir une vengeance envers un adulte. Il peut s'agir d'un aveu non autonome, reconstruisant le réel à la suite du traitement subi par l'enfant. Quoi qu'il en soit, dans de très nombreux cas, ils repositionnent la souffrance et la violence entre adultes. Ils provoquent des violences réelles à l'encontre des adultes accusés, pouvant aller jusqu'à leur mort. Ainsi, le parcours de libération de la violence trouve son achèvement, passant d'un adulte à un enfant pour revenir à un autre adulte. Avec Geschiere (1998), on peut alors avancer que le nouvel imaginaire de la sorcellerie ne doit pas s'interpréter simplement comme une sorte de version capitaliste de la sorcellerie, mais qu'il reste très lié aux relations de proximité et particulièrement aux relations familiales. Pour le paraphraser, toute forme de thérapie requiert avant tout un aller au cœur de la famille.

Néanmoins, dans le cas qui nous occupe, la thérapie a ceci de pervers qu'elle ne libère pas, elle emprisonne. 13 des 15 enfants ayant avoué se déclarent "guéris", tandis que les deux autres ne pensent pas l'être encore. Mais dans tous ces cas, l'accusation a été totalement intériorisée, de sorte que la libération ne se réalise que par l'acceptation de la sorcellerie. La libération n'est que temporaire et la remise en cause des accusations elles-mêmes est très rare. Le processus de "guérison" s'apparente plus à un processus d'inactivation qu'à un processus d'élimination. Il conforte le nouvel imaginaire de la sorcellerie et l'alimente pour les générations futures. Le marché du désenvoûtement assure de la sorte sa demande future.

CONCLUSION

Les nouvelles formes que prend l'imaginaire de la sorcellerie se développent dans un contexte marqué par un double processus de destruction et de reconstruction du capital social. Si les éléments concourant à la destruction sont nombreux (guerre civile, crise économique, SIDA, etc.), ceux participant à sa reconstruction relèvent pour beaucoup du rôle des Églises, et particulièrement des mouvements néo-pentecôtistes. Cette reconstruction porte en elle une certaine ambivalence. D'une part, elle permet à la population de retisser des liens nouveaux mais, d'autre part, elle apporte une légitimation des violences faites aux enfants. La reconstruction du capital social intra-générationnel passe par la violence intergénérationnelle. L'effet en retour de ce mouvement de reconstruction se réalise avec l'achèvement du cycle de la violence lors des aveux des enfants, un cycle qui à la fois renvoie la violence aux adultes entre eux et imprègne les enfants de cette violence pour leur vie future.

Le prix à payer pour cette reconstruction paraît élevé, probablement parce que le social devient lui aussi un espace marchand où l'imaginaire des relations trouve un prix de marché, i.e. le prix à payer pour un traitement. Ce prix à payer n'est néanmoins pas simplement monétaire ; il se traduit aussi en nombre de vies humaines, ou, pour le moins, en pertes durables de capacités à agir de manière autonome. Et les coûts humains de ce processus de "recomposition de survie" concernent au premier chef les enfants, affectés dans leur résilience, ou leur existence même.

Est-ce qu'un enfant démon peut-être délivré ?

"Ne vous laissez pas tromper avec le mot "enfant". Un démon est un démon, et ne peut jamais être délivré. Avec les enfants démons, ni le fouet, ni la correction ne changent rien. Voilà pourquoi dans l'ancienne alliance, Dieu avait plutôt demandé de lapider de tels enfants. (...) *Deutéronome 21:18-21.*"

Source : <http://www.mcreveil.org>

BIBLIOGRAPHIE

- AGUILAR MOLINA J. (2006) *The Invention of Child Witches in the Democratic Republic of Congo. Social cleansing, religious commerce and the difficulties of being a parent in an urban culture*, Save the Children, London.
- ANDREW E. L. (1997) Behind the Scams: Desperate People, Easily Duped, *New York Times*, january 29, 3.
- APPADURAI A. (2004) The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition, in Rao V. and Walton M. (Eds), *Culture and Public Action*, Stanford, Stanford University Press, 59-84.
- BIAYA T. K. (2000) Jeunes et culture de la rue en Afrique urbaine (Addis-Abeba, Dakar, Kinshasa), *Politique africaine*, n°80, décembre, 12-31.
- BOULDING E. (1979) *Children's Rights and the Wheel of Life*, New Brunswick, Transaction Books.
- CAGATAY N., ELSON D., GROWN C. (1995) Introduction: gender adjustment and macroeconomics, *World Development*, 23, 238-253.
- CASE A., LIN I-F., MCLANAHAN S. (1999) Household resource Allocation in Stepfamilies: Darwin Reflects on the Plight of Cinderella, *American Economic Review*, 89(2), 234-238.
- CHICAGO TRIBUNE (1997) Charity Pyramid Schemer Sentenced to 12 Years: New Era Organizer Collected \$354 Million soliciting 500 Groups, *Chicago Tribune*, September 23, 6.
- COLLIER P. (1998) Social Capital and Poverty, Social Capital Initiative, Working Paper n°4, Washington, World Bank.
- COMAROFF J., COMARROFF J. (1999) Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony, *American Ethnologist*, 26(2), 279-303.
- CORNIA G., JOLLY R., STEWART F. (1987) *Adjustment With A Human Face*, Oxford, Oxford University Press.
- DE BOECK F. (1999a) Domesticating Diamonds and Dollars : Identity, Expenditure and Sharing in South-Western Zaïre (1984-1997), in Meyer B. and Geschiere P. (eds), *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell.
- DE BOECK F. (1999b) Dogs breaking their Leash: Globalization and Shiffting gender categories in the Diamond Traffic between Angola and DRCongo (1984-1997), in De Lame, Zabus C. (eds), *Changements au féminin en Afrique noire. Anthropologie et littérature*, vol.1, Tervuren/Paris, Musée Royal de l'Afrique central/L'Harmattan.
- DE BOECK F. (2000) Le deuxième monde et les enfants sorciers, *Politique africaine*, 80, 32-57.
- DE BOECK F. (2004) Etre Shege à Kinshasa : les enfants, la rue et le monde occulte, in Trefon T. (ed.), 173-192.
- DE ROSNY E. (1981) *Les yeux de ma chèvre: Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*, Paris, Plon.
- DE VILLERS G., MONNIER P. (eds.) (2002) *Kinshasa : manières de vivre*. Bruxelles/Paris, ASDOC/L'Harmattan, Cahiers Africains, n°49-50.
- DELANAYE P. (2001) *Les chrétiens face aux accusations de la sorcellerie*, Kinshasa, Le senevé.

- DESJEUX D. (1987) *Stratégies paysannes en Afrique noire, le Congo. Essai sur la gestion de l'incertitude*, Paris, L'Harmattan.
- DEVISCH R. (1998) La violence à Kinshasa, ou l'institution du négatif, *Cahiers d'Études Africaines*, 150-152, XXXVIII-2-4, 441-469.
- DERCON S. (2002) *Risk, Poverty and Public Action*, United Nations University/World Institute for Development Economics Research, Discussion Paper N° 2002/22, February.
- DOUGLAS M. (1999) Sorcery accusations unleashed : the lele revisited, 1987, *Africa*, 69(2).
- EDWARDS M. (1996) New Approaches to Children and Development: Introduction and Overview, *Journal of International Development*, 8(6), 813-827.
- ELSON D. (1982) The Differentiation of Children's Labour in the Capitalist Labour Market, *Development and Change*, 13, 479-497.
- ENGLUND H. (2007) Witchcraft and the Limits of Mass mediation in Malawi, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 295-311.
- EVANS-PRITCHARD E. E. (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
- FALANGANI MVONDO PASHI (2002) *Paupérisation de familles petites-bourgeoises et transformation des valeurs en période de crise*, in De Villers G., Monnier P. (eds), 113-140.
- FISIY C. F., GESCHIERE P. (1991) Sorcery, Witchcraft and Accumulation: regional Variations in South and West cameroon, *Critique of Anthropology*, 11(3), 251-278.
- FISIY C. F., GESCHIERE P. (1996) Witchcraft, Violence and Identity: Different Trajectories in Postcolonial Cameroon, in Werbner R. and Ranger T. (eds), *Postcolonial Identities in Africa*, London, Zed Books, 193-222.
- GESCHIERE P. (1998) Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit in Africa and East Asia, *Development and Change*, 29, 811-837.
- GIOVANNONI M., TREFON T., KASONGO-BANGA J., MWEMA C. (2004) Agir à la place - et en dépit - de l'État : ONG et associations de la société civile à Kinshasa, in Trefon T. (ed.), 119-134.
- HUMAN RIGHTS WATCH (2006) *Quel avenir ? Les enfants de la rue en République démocratique du Congo*, Volume 18, n°2(A), avril.
- LALLAU B. (2007) Capacités et gestion de l'incertitude : essai sur les stratégies des maraîchers de Kinshasa, République Démocratique du Congo, *Journal of Human Development*, 8(1), 153-173.
- LALLAU B., DUMBI C. (2007) L'éthique du mayélé : Les fins et les moyens de la "débrouille" dans la filière maraîchère de Kinshasa, *Mondes en Développement*, tome 35, n°137, 67-80.
- LAST M. (1994), Putting Children First, *Disasters*, 18, 192-202.
- LUZOLELE LOLA NKAKALA L. (2002) *Congo-Kinshasa : Combattre la pauvreté en situation de post-conflit. Synergie entre l'État, le marché et le capital social*, Paris, L'Harmattan, collection Etudes africaines.
- MADUNGU TUMWAKA P. (2002) La violence faite à l'enfant dit sorcier à Kinshasa, 11^e Colloque de l'AIDELF (Enfants d'aujourd'hui : Diversité des contextes, pluralité des parcours), Dakar, 10-13 décembre.
- MALANDI K. (2000) *Guide pour l'option religieuse ou chrétienne pour la ville de Kinshasa*. Mimeo, Kinshasa

- MEYER B. (1999) *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- MONZENU M. (2001) Tu me verras le soir, *Afrique-espoir*, 16, 25-26.
- MUSENGE MWANZA G. (2005) *Évangélisation à Kinshasa : une stratégie d'exploitation ou l'expression d'une foi ardente*, Centre d'Études Politiques, Université de Kinshasa, février.
- MUWALAWALA KIPANDA (1994) Les formes d'oppression subies par les enfants de la rue à Kinshasa, in Marjuvia (Coll.) *À l'écoute des enfants de la rue en Afrique noire*, Paris, Fayard, Collection Les Enfants du Fleuve, 361-375.
- MVUEZOLO BAZONZI J. (2006) *Les Églises du réveil de Kinshasa à l'ombre du mouvement néopentecôtiste mondial : entre nivellement et déconstruction culturels*, Centre d'Études Politiques, Université de Kinshasa.
- NZEZA BILAKILA A. (2004) *La "coop" à Kinshasa : survie et marchandage*, in Trefon T. (ed.), 33-46.
- PIROT B. (2004) *Enfants des rues d'Afrique centrale. Douala et Kinshasa. De l'analyse à l'action*, Paris, Karthala.
- RAY D. (2004) *Aspirations, Poverty and Economic Change*, BREAD Policy Paper n°002, Bureau for Research in Economic Analysis of Development, April.
- RUEL M. (1997) *Belief, Ritual and Securing of Life: Reflexive Essays on a Bantu Religion*, Leiden, E. J. Brill.
- SAVE THE CHILDREN FUND (1995) *Towards a Children's Agenda : new Challenges for Social Development*, London, Save the Children Fund.
- TOLLENS E. (2003) *Sécurité alimentaire à Kinshasa : un face à face quotidien avec l'adversité*, Katholieke Universiteit Leuven, Faculté des Sciences Agronomiques et de la Biologie Appliquée, Working Paper n°77, septembre.
- TREFON T. (2004) *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'État*, Bruxelles/Paris, ASDOC/L'Harmattan, Cahiers Africains, 61-62.
- VAN DIJK R. (2000) *Christian Fundamentalism in Sub-Saharan Africa : The Case of Pentecotism*, Center of African Studies, University of Copenhagen.
