

La place des Eglises de réveil dans les accusations de sorcellerie portées sur enfants en RDC

Parlement européen, 15 juin 2011

J'aborderai la thématique des enfants accusés de sorcellerie à partir des Eglises pentecôtistes et évangéliques qui, dans le contexte congolais dont il s'agira ici, sont communément identifiés comme Eglises de réveil.

Lorsque l'on parle de Réveil en République Démocratique du Congo, on se réfère à la vague pentecôtiste des années datant du début des années 1960-1970 qui, comme ailleurs en Afrique, présida à un extraordinaire renouveau pentecôtiste¹. Aujourd'hui, selon les sources, on estime entre 6.000 et 10.000 le nombre d'Eglises de réveil pour la seule ville de Kinshasa. En Europe, les Eglises implantées par des pasteurs congolais se réclamant du Réveil seraient au nombre de quelques milliers.

Cette effervescence religieuse se manifeste par une diversité de pratiques, de croyances et de discours que ne restituent pas les appellations de « réveil », d'églises « pentecôtistes » ou « évangéliques », ni même les nombreuses plates-formes de reconnaissance de ces Eglises.

En outre, une grande partie de ces cultes échappe aux processus de régulation institutionnelle en RDC comme en Europe. Ce qui rend toute tentative de généralisation de ces processus religieux, abusive.

Or donc, si la participation des Eglises de réveil aux pratiques d'accusations de sorcellerie des enfants est un fait indéniable, aucune typologie *a priori* ne permet de localiser de façon précise ce phénomène dans ce champ religieux somme toute très fragmenté. Il en va de même de la quantification des pratiques d'accusation. Car si l'on peut évaluer le nombre d'enfants rejetés ou mis à la rue suite à une accusation, le chiffrage de cette pratique au sein des Eglises est autrement plus complexe.

Les données que je vais vous présenter ici ont été récoltées pendant plus de huit années au sein des milieux religieux congolais de Kinshasa, Toulouse, Paris, Bruxelles, Liège et Montréal.

Dans le cadre de cette contribution, je mettrai l'accent sur les logiques religieuses pouvant d'une manière ou d'une autre présider à ces pratiques d'accusation, dans les Eglises de réveil mais également dans des espaces religieux improprement assimilés aux Eglises de réveil.

¹ Les premières Eglises pentecôtistes en RDC datent en effet du début du XX^e et sont essentiellement présentes dans l'est du pays.

J'essaierai de répondre à quelques questions permettant de clarifier ce débat : les Eglises de réveil sont-elles des Eglises pentecôtistes et, ou des Eglises évangéliques ? Où les situer dans ce champ religieux transnational et non centralisé ? Quelle est la place de la sorcellerie dans les Eglises de réveil ? Et surtout, les enfants dits sorciers sont-ils un pur produit des Eglises de réveil ? Ou au contraire doit-on considérer que les Eglises de réveil s'insèrent dans des dynamiques sociales plus globales ?

Réveil, pentecôtismes et mouvance évangélique

Le Réveil congolais participe, on l'a dit, d'un vaste mouvement de transnationalisation religieuse, que l'on appelle le pentecôtisme. Ce courant protestant qui date du début du 20^e siècle, concerne aujourd'hui plus d'un demi-milliard de croyants à travers le monde (Barrett and Johnson, 2003).

La pierre angulaire de ce courant protestant est la référence à l'Esprit Saint et aux dons délivrés à la Pentecôte : dons de guérisons, dons de visions, parler en langues, dons de prophétie. C'est la raison pour laquelle, on qualifie le pentecôtisme de « protestantisme émotionnel » (Willaime, 1999).

Dans le champ extrêmement diversifié du protestantisme, on peut dire que le pentecôtisme s'inscrit dans la mouvance évangélique. Comme les évangéliques, les pentecôtistes insistent sur la « seconde naissance », c'est l'idée selon laquelle « *on ne naît pas chrétien, on le devient* ». Cette conversion prend la forme d'un baptême par immersion, réservé aux adultes.

Les témoignages et les activités d'évangélisation occupent une place centrale, tout comme la lecture littérale de la Bible. Cependant, le souci de rectitude doctrinale des évangéliques peut conduire à de fortes critiques vis-à-vis des manifestations « d'émotivité » du pentecôtisme (Willaime, *ibid.*).

De fait, si dans la pratique, le terme « évangélique » est souvent utilisé de façon générique pour désigner l'ensemble de ces "nouvelles" Eglises, d'importants processus de différenciation sont à l'œuvre.

Ces précisions posées, il faut savoir qu'une des singularités majeures du pentecôtisme réside dans son extraordinaire capacité à se mouler dans les contextes sociaux et cultures locales (Cox).

Ainsi, en Afrique où il connaît un succès spectaculaire depuis les années 1970, le pentecôtisme s'est durablement imbriqué aux prophétismes locaux ainsi qu'aux croyances dans le monde de l'invisible. Il en a résulté une opposition forte entre monde chrétien et monde « païen » ou sorcier sous forme de combat spirituel dont le vainqueur ne peut être que Jésus « Seigneur et Sauveur ».

L'annonce d'un Dieu « qui n'a pas changé », car il opère des miracles « comme au temps de Jésus » s'est ainsi accompagnée de l'affirmation de la supériorité de la puissance du Dieu chrétien sur toutes autres puissances.

Les fétiches, la sorcellerie et tout autre pouvoir traditionnel étant non seulement déclaré inférieur mais tenu responsable des « blocages » qui affectent les convertis. Terme consacré de la sorcellerie, le "blocage" désigne tout ce qui peut générer du malheur et de l'échec dans la durée et dans la répétition (les problèmes de santé, les problèmes conjugaux, les problèmes professionnels...).

Dans cette perspective religieuse, les péchés constituent une sorte de « porte d'entrée » pour les esprits maléfiques. On a alors affaire à une cosmogonie chrétienne qui intègre le monde des fétiches et des esprits en tant que composante du royaume de Satan (Meyer,) et pour affirmer, rappelons-le, le droit des croyants à sortir du malheur, de l'échec et de la pauvreté, en Afrique, comme en Amérique latine (Corten, 2001).

Cette grille de lecture religieuse a des implications sociales majeures. D'abord en regard de la posture qu'elle adopte à l'égard des coutumes et des traditions africaines. Et ensuite, par extension à l'égard des réseaux de parenté et plus généralement des rapports sociaux non régis par l'affiliation religieuse.

Le Salut par l'arrachement aux origines ?

La conversion implique une double rupture : avec le monde d' « avant » Christ et avec le "monde" ou « monde païen » désignant tous ceux qui ne sont pas baptisés par l'Esprit Saint.

Selon l'idiosyncrasie pastorale, ces ruptures peuvent engendrer une réorganisation plus ou moins importante des rapports sociaux. La nouvelle naissance se manifeste, en effet, par une nouvelle famille, chrétienne, et par de nouvelles sociabilités avec les frères et sœurs « en christ ».

Lorsqu'elles exhortent les convertis à rompre complètement avec le passé, les Eglises adoptent une attitude intransigeante avec les coutumes des ancêtres supposées infiltrées par des attitudes sorcières (Meyer, 1998).

Cette logique s'est radicalisée dans les années 1990 en RDC mais pas seulement.

On a ainsi vu apparaître un nouveau schéma de délivrance non plus seulement basé sur la localisation, en soi, des esprits maléfiques faisant blocage, mais sur une localisation dans la parenté, des esprits générant des blocages chez le converti.

Ce ne sont alors plus seulement les coutumes des ancêtres qui sont supposées transmettre la sorcellerie mais le démon qui œuvre au travers des liens de sang (Meyer, *ibid.*).

Aujourd'hui, à Kinshasa, comme à Paris ou Bruxelles, il est fréquent de voir une personne accusée de sorcellerie par une Eglise dans laquelle elle n'a jamais mis les pieds. Ces accusations portent le plus souvent sur un membre de la parenté du ou de la

converti(e), avec lequel un conflit ou un différent a lieu. Parfois, c'est aussi le simple fait que ce dernier n'adhère pas aux convictions de l'Eglise qui motivera ce procès de diabolisation.

Dans les situations impliquant des enfants, les pasteurs peuvent intervenir pour *désigner* l'enfant dit sorcier, pour *entériner* les accusations portées par les proches (la famille, le voisinage) et en dernière instance pour *organiser* la délivrance.

Cependant, lorsque l'on parle d'enfants dits sorciers, on parle d'un tout autre type de délivrance que celles pratiquées sur les adultes. Il existe bien évidemment des différences significatives dans la mise en œuvre de la délivrance selon les Eglises et les pasteurs (et à l'échelle même d'une trajectoire pastorale), cependant ici, c'est un tout autre ordre de réalité qui se donne à voir avec des pratiques comme la réclusion, les coups, les brûlures ou encore les coupures avec rasoirs.

Si la violence de ces dispositifs est rejetée par nombre d'Eglises de réveil, ces pratiques n'en demeurent pas moins durablement associées dans l'opinion publique à ce monde religieux dérégulé et fragmenté. Outre qu'elles exacerbent les logiques de diabolisation et de soupçon qui travaillent les Eglises, ces accusations alimentent un véritable brouillage de la frontière distinguant les pratiques bibliques des pratiques fétichistes.

Distinguer les pratiques de délivrance

Je n'ai malheureusement pas le temps de m'attarder sur la façon dont les Eglises de réveil perçoivent la sorcellerie, ni sur les systèmes d'équivalence qu'offre la conversion, mais ce que l'on peut dire c'est que ce n'est pas la croyance en la sorcellerie qui autorise la mise en œuvre d'un traitement particulier à l'égard d'enfants dits sorciers.

Les pasteurs se démarquant de ces pratiques ne remettent pas en cause l'idée qu'un enfant puisse être sorcier mais plutôt la façon de faire. L'usage d'objets dans la délivrance, la violence physique, l'idée d'une spécificité des démons associés aux enfants et surtout l'exclusion de l'enfant de la parenté et de la « maison du Seigneur » sont alors rejetées.

Je voudrais illustrer cette posture par le témoignage d'un pasteur à Kinshasa dont l'Eglise au moment de l'entretien (2008) était en cours d'affiliation à l'ERC (Eglise du Réveil au Congo). Il a souvent eu affaire à des enfants et réfute catégoriquement l'idée d'avoir à mener un combat avec le démon, à même le corps de l'enfant pour expulser la force sorcière.

« En 99-2000, y'avait une maman qui était décédée. J'arrive au deuil, un enfant qui pleurait, un petit enfant de 9 ans, il pleurait. Les gens étaient en train de me supplier pour qu'il cesse de pleurer, mais moi, je me suis dit, cet enfant doit avoir un problème, je l'ai appelé à l'écart et je l'ai emmené jusqu'à l'Eglise :

'-Pourquoi tu pleures ?

-Maman est morte parce qu'on m'a trompé.

-Qui t'a trompé ?

-Je vais te dire la vérité Pasteur, j'ai été initié dans la sorcellerie, on m'a dit que si je leur donne maman, maman va aller en Europe, on va aller en Europe, on va prendre soin de moi ; je leur ai donné mon accord. Parce qu'ici on tue quelqu'un si un membre de la famille ne donne pas son accord, on m'a demandé mon avis, alors j'ai dit, comme c'est pour l'Europe, prenez la maman. Alors ils m'ont dit que maman va aller en Europe mais maintenant ils l'ont tué ! On m'a trompé. C'est ça l'Europe ? C'est pour ça que je pleure ».

Je l'ai consolé.

« -Maintenant ta maman est décédée, c'est fini, elle ne va plus revenir, mais cette sorcellerie là, aujourd'hui c'est ta mère, demain tu vas tuer ton père ? Après demain, tu tueras ta sœur ? Est-ce qu'il n'y a pas moyen pour que tu laisses la sorcellerie ?

-Pasteur, que le deuil passe, je viendrai chez vous pour prier, vous allez prier pour moi' »

C'est après le deuil qu'il était venu, nous avons commencé à le suivre dans les prières et il a été délivré. Il ne voulait plus ce monde là, il n'entrait plus dans ce monde, par les prières seulement, « au nom de Jésus », nous avons brisé son contact avec le monde des ténèbres.

Dans la délivrance des sorciers, il faut que le sorcier, lui même soit conscient, qu'il trouve que ce qu'il fait est mauvais, mais on n'impose pas la délivrance, nous n'imposons jamais la délivrance. C'est lui qui doit dire que je veux qu'on puisse me délivrer, mais si vous priez pour quelqu'un, parce que nous avons souvent des papas, des mamans qui viennent, voilà mon enfant est sorcier, il faut que l'enfant engage sa volonté, sinon vous pouvez prier, mais ce ne sera pas effectif. Y'en a aussi qui refusent, enfants comme adultes ».

Pour ce pasteur, le processus de délivrance ne peut avoir lieu sans un engagement individuel. Cette prise en considération nécessite le retrait de la famille dans la cure d'âme de l'enfant. Plusieurs pasteurs m'ont confirmé que la présence de l'entourage, ayant amené l'enfant « posant problème », constituait un obstacle à l'établissement de la relation de confiance nécessaire à l'aveu et donc à la délivrance.

Effectivement, dans nombre de cas les « témoignages » des enfants dits sorciers valident les accusations. Ils font alors état d'une impressionnante manducation à laquelle sont associés des déplacements en Europe, des statuts sociaux importants, des grades, des mariages (Tonda, 2008), bref un « second monde », dont la démesure des descriptions n'est pas sans signaler des réalités quotidiennes.

Conclusion

Plusieurs acteurs de terrain et études s'accordent à identifier les signes préalables de marginalité de l'enfant (porteur d'un handicap ou issu d'un premier mariage) auquel sera attribuée une identité sorcière (De Boeck, 2000). Egalement le bas niveau de vie des consultants (Ballet, Dumbi, Lallau, 2007), malgré les transactions financières parfois importantes auxquelles sont associées ces pratiques.

Du point de vue religieux, on peut constater que dans ces pratiques consistant à travailler le corps de l'enfant dit sorcier, ce n'est plus tant l'enfant qui est l'objet de la délivrance mais la famille, le quartier, la belle-mère, etc.

Ceci engage des pratiques particulières, distinctes des Eglises comme celles de ce pasteur où l'encadrement spirituel ne pose pas la délivrance physique comme un impératif. Derrière ces différentes techniques de délivrance, c'est le statut du « possédé » comme personne ou non à évangéliser et comme âme à sauver ou non qui distingue les postures religieuses.

D'autre part, l'association entre sorcellerie et enfance n'est pas nouvelle (Yengo, 2008); y compris au sein des Eglises de réveil, des témoignages d'enfants pratiquant la sorcellerie sont repérables dès les années 1970. En revanche, la facilité et la systématisation avec lesquelles les accusations sont aujourd'hui portées, sont tout à fait inédites et spécifiques du phénomène des "enfants sorciers".

En outre, ces pratiques sont contemporaines d'un autre phénomène religieux caractéristique de l'Afrique contemporaine, à savoir l'« explosion de la sorcellerie dans la vie quotidienne » (Gerschiere, 2000).

Pour certains auteurs, il s'agit d'un mouvement distinct du pentecôtisme (Meyer, 1998), et pour d'autres, d'une variante de la lutte contre les sorciers menée par les pentecôtistes (Henry, 2008, Tonda, 2000).

Les logiques d'influence réciproque entre ces deux dynamiques religieuses nous semblent devoir être questionnées, en particulier pour analyser le succès de la grille de lecture pentecôtiste localisant le malheur et l'échec dans les origines.

Le village, les ancêtres, les coutumes, les traditions, la parenté mais également l'Etat sont des objets privilégiés du soupçon. Certains n'hésitent d'ailleurs pas à parler de « crise sorcière » pour qualifier la multiplicité des soupçons et des affaires de sorcellerie. Certes, mais comment *in fine* interpréter la transformation de ces pratiques de délivrance, et plus précisément le fait que le mal soit de plus en plus localisé en soi, en l'occurrence dans la parenté et dans la descendance?

Au cours de cette journée d'études, l'idée de la pénalisation des "exorcistes" mais également des "familles" fut avancée par plusieurs participants tandis que d'autres mettaient en avant le fait que les familles maltraitantes étaient également des victimes (de la pauvreté, de l'insécurité régnant, de la guerre etc.). L'indice socio-économique nous conduit à privilégier cette seconde posture à la faveur d'un cadre juridique prévoyant la répression des pratiques de maltraitance et de torture des enfants.

D'autre part, dans une perspective de "déculturalisation" de ces pratiques, il serait important de mettre à jour les logiques présidant à leur violence, en tant que dispositifs sociaux de "délivrance" collective, quelque soit l'entité concernée (famille, quartier etc.).

Car ces accusations de sorcellerie sous-tendent une rhétorique de possession, d'infiltration ou de menace qui est également à l'œuvre dans le champ du politique, en particulier depuis les années 1990².

Ainsi, face à la défaillance de l'Etat, à la corruption, à la crise multiforme dans laquelle s'est enfoncée le pays depuis quatre décennies ou encore face aux complicités de la communauté internationale avec une élite "vendue", l'offre des Eglises, on l'a dit, est celle d'une transformation de l'individu, de ses moeurs et de ses croyances par l'arrachement à tout ce qui relève de l'occulte, mais aussi des origines.

La conversion ainsi que l'ensemble des prescriptions et proscriptions permettant de "rester en Christ" vise à se "délivrer" de ce qui en soi alimente ou génère un pouvoir occulte. Or, dans cet ultime recours à l'*agency* des individus, la frontière entre le potentiel sans limite de celui qui s'allie à Dieu et croit « vraiment » et la responsabilité de celui dont l'échec et le malheur ne peuvent s'expliquer que par un attachement tacite avec le monde de la sorcellerie, est parfois infime.

En outre, l'externalisation du pouvoir occulte dans la parenté et tout particulièrement dans la descendance signale aussi une impuissance, ou un sentiment d'impuissance, à la mesure du « *pouvoir destructeur et anthropophage menaçant l'ordre et la reproduction sociale* » (Henry et Tall, 2008 : 26) attribué à l'enfance.

Ces expressions religieuses ne sont, en effet, pas sans renvoyer à la transformation du statut de l'enfant dans la société congolaise au cours des dernières décennies. L'idée d'une catégorie de démons spécifiques aux enfants peut aussi s'expliquer par des transformations plus globales eu égard à l'émergence de nouvelles figures dans l'espace public congolais et plus particulièrement kinois. On a ainsi vu apparaître les enfants de la rue (*Sheges, Phaseurs, moineaux* etc., selon leur propre dénomination et tranche d'âge), lesquels rassemblent des *kadogo* (enfants soldats), des orphelins de guerre ou du VIH et bien sûr les enfants dits possédés et envoûtés (De Boeck, *ibid.*). Ce nouveau groupe social échappe d'autant plus aux dispositifs traditionnels d'autorité et aux formes d'insertion dans des économies familiales, que les enfants se constituent en groupes et prennent possession de la rue, participant largement de l'« insécurité » désormais associée à la ville de Kinshasa, mais aussi du pays³.

² Plus récemment, avec l'agression ougando-rwandaise se déroulant depuis une quinzaine d'années dans l'est du pays, on a vu se développer une extraordinaire rhétorique de l'ennemi du dedans, à travers la figure du chef de l'Etat accusé d'être Rwandais, et dont la toute puissance renverrait à des complicités extérieures, africaines et occidentales. A tort ou à raison, le soupçon et l'accusation se donnent alors à voir comme des rhétoriques incontournables pour exprimer le politique et ses logiques "occultes" mais également des processus d'infiltration, de colonisation et de destruction (viols, meurtres) liés à cette guerre dont la violence et les effets dans la durée alimentent fortement l'idée, sans l'opinion publique congolaise (de l'intérieur comme de la diaspora), d'avoir affaire à un complot international.

³ Voir la contribution de Colette Braeckman.

Bibliographie

- BALLET Jérôme, DUMBI Claudine, LALLAU Benoît (2007) « Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo): De la décomposition à la marchandisation/ Sorcerer Children in Kinshasa (RDC): From decomposition to commodization», *7ème Conférence of the HDCA: "Ideas Changing History, September 17-20, 2007*, The New School, New York City
- BARRETT David and JOHNSON Todd M., 2003, « Annual Statistical Table on Global Mission: 2003», *International Bulletin of Missionary Research*, Volume 27:1, pp. 24-25.
- André Corten, 2001
- COX Harvey, 1995, *Retour de dieu, voyage en pays pentecôtiste*, Desclée de Brouwer, Paris, 296 p.
- DE BOECK Filip, 2000, « Le « deuxième monde » et les « enfants-sorciers » en République démocratique du Congo », *Politique africaine*, n° 80, décembre 2000, pp.32-57.
- GERSCHIERE Peter, 2000, « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique Africaine*, n°79 : « Pouvoirs sorciers », octobre 2000, pp.17-32.
- HENRY Christine, 2008, « le sorcier, le visionnaire et la guerre des Eglises au sud-Bénin, Cahiers d'études africaines, n°189-190 : Territoires sorcier, pp.101-130.
- HENRY Christine, TALL Kadya (eds), 2008, Territoires sorcier, numéro thématique des *Cahiers d'études africaines*, Paris, n°189-190.
- MARY André, 2001, « D'un syncrétisme à l'autre : transe visionnaire et charisme de délivrance », *Social Compass* 48 (3), pp.315-331
- MEYER Birgit, 1998, «'Make a complete break with the past.' Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse», *Journal of Religion in Africa* XXVII (3):316-349
- TONDA Joseph, 2000, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, pp.48-65
- TONDA Joseph, 2008, « La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers », *Territoires sorciers, Cahiers d'études africaines*, XLVIII(1-2), 189-190, pp. 325-343.
- YENGO Patrie, 2008, « le monde à l'envers. Enfance et kindoki ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo, *Cahiers d'études africaines*, n°189-190 : Territoires sorcier, pp.297-323.
- WILLAIME Jean-Paul, 1999, « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 105, pp.5-28.