

Les enfants accusés de sorcellerie

Etude anthropologique des pratiques contemporaines
relatives aux enfants en Afrique

unissons-nous
pour les enfants

unicef 

Les enfants accusés de sorcellerie

Etude anthropologique des pratiques contemporaines
relatives aux enfants en Afrique

Avril 2010

Par Aleksandra CIMPRIC

UNICEF Bureau Afrique de l'ouest et du centre (BRAOC), Dakar

Table des matières

| | |
|---|-----------|
| RESUME | 4 |
| INTRODUCTION | 9 |
| 1. Les croyances à la sorcellerie | 10 |
| 1.1. L’ambiguïté de la notion de « sorcellerie » | 11 |
| 1.2. Les études anthropologiques sur la sorcellerie | 13 |
| 1.2.1. <i>Aperçu historique</i> | 13 |
| 1.2.2. <i>La sorcellerie dans le contexte contemporain africain</i> | 13 |
| 1.3. La figure du sorcier | 16 |
| 1.4. Les accusations de sorcellerie | 17 |
| 2. Le phénomène urbain des « enfants sorciers » | 19 |
| 2.1. Principales zones géographiques documentées | 19 |
| 2.2. La prédominance de la religion chrétienne | 20 |
| 2.3. Quel est le profil de l’enfant accusé de sorcellerie | 21 |
| 2.3.1. <i>L’âge propice des accusations ?</i> | 21 |
| 2.3.2. <i>Le profil des enfants cibles des accusations</i> | 22 |
| 2.3.3. <i>Les garçons ou les filles ?</i> | 22 |
| 2.3.4. <i>Le pouvoir des enfants dits sorciers</i> | 22 |
| 2.4. Quelques facteurs explicatifs des accusations envers les enfants | 23 |
| 2.4.1. <i>La transformation des systèmes de représentations - du vieux sorcier à l’enfant sorcier..</i> 24 | |
| 2.4.2. <i>Le phénomène des « enfant sorciers » résultat de la « multicroise »</i> | 25 |
| 3. Les pratiques culturelles : entre la tradition et la modernité | 29 |
| 3.1. L’imaginaire sorcellaire et le deuxième monde | 29 |
| 3.2. Les naissances « anormales » | 32 |
| 3.3. Les enfants albinos au « marché occulte » | 33 |
| 3.4. Des jumeaux - dieux à leur infanticide | 36 |
| 4. Combattre le mal – combattre la sorcellerie | 39 |
| 4.1. La délivrance des enfants sorciers dans les églises | 39 |
| 4.1.1. <i>Les églises de Réveil</i> | 39 |
| 4.1.2. <i>La délivrance et la « guerre spirituelle »</i> | 40 |
| 4.1.3. <i>Le rôle des pasteurs-prophètes et le traitement « spirituel »</i> | 41 |
| 4.1.4. <i>« Les marchands des miracles »</i> | 42 |
| 4.2. Le traitement auprès des tradi-praticiens | 44 |
| 4.3. Le système judiciaire | 46 |
| 5. Les conséquences des pratiques sociales et culturelles et la violation des Droits de l’enfant | 47 |
| 5.1. La violence anti-sorcière | 47 |
| 5.1.1. <i>Le processus de victimisation – la double victimisation des enfants</i> | 47 |
| 5.2. Infanticide | 49 |
| 5.3. Abandon et les enfants de la rue | 49 |
| 5.4. Scolarisation | 52 |
| 5.5. Stigmatisation et discrimination | 52 |
| 6. Les résultats de la politique de protection des enfants accusés de sorcellerie | 52 |
| 7. Recommandations basé sur les expériences programmatiques dans la région | 55 |
| BIBLIOGRAPHIE | 59 |

RESUME

Introduction

La présente étude concerne les enfants victimes de violence et de maltraitements à cause des croyances, des représentations et des pratiques locales, notamment la sorcellerie. Si les conséquences néfastes de ces croyances sont désormais bien connues par les acteurs internationaux, leurs origines demeurent souvent ignorées. C'est pourquoi, nous proposons de démontrer et d'analyser tout d'abord la diversité et la complexité de ces phénomènes, souvent faussement associés à la « tradition africaine », relatifs à la croyance à la sorcellerie et au monde « mystique ». Cette étude explicitera, à travers les exemples de l'Afrique subsaharienne, les fondements de certaines pratiques sociales qui relèvent des croyances et des représentations locales, souvent peu ou pas comprises par les acteurs et les observateurs occidentaux. Cette méconnaissance ou connaissance insuffisante des normes sociales locales, généralement bien codifiées et faisant partie du « sens commun », crée un véritable fossé entre les acteurs sociaux locaux et le cadre normatif international.

Accompagnées de comportements sociaux spécifiques liés tout particulièrement aux accusations de sorcellerie que sont la violence, la maltraitance, les abus, les infanticides et l'abandon des enfants, ces pratiques violent, d'un point de vue occidental, les droits fondamentaux de l'enfant. L'étude concernant les enfants victimes des croyances et représentations actuelles est ainsi destinée principalement aux acteurs des organisations et des agences internationales et non gouvernementales ; il s'agit de comprendre à la fois la complexité et la variété des phénomènes décrits et les causes non seulement culturelles et sociales, mais également économiques et politiques. Elle est conçue principalement pour être un outil de travail permettant de réduire dans un premier temps les ruptures culturelles et sociales, de mieux comprendre les représentations et les croyances locales ainsi que les conséquences directes envers les enfants, et dans un second temps, de mettre en place des programmes efficaces concernant leur protection.

Les accusations envers les « enfants sorciers »

Les conséquences directes des différentes croyances (à la sorcellerie, au pouvoir des jumeaux et celui des albinos) sur les enfants sont souvent analogues. Bien que dans la plupart des pays¹ où ces différentes pratiques existent, la Convention relative aux Droits de l'enfant ait été signée et ratifiée, ces derniers violent systématiquement des droits fondamentaux de l'enfant. Les enfants accusés de sorcellerie sont exposés aux violences morales et physiques, toute d'abord de la part des membres de la famille et de leur entourage, ensuite de la part des pasteurs et/ou des tradi-praticiens. Accusés de sorcellerie, ils sont ensuite stigmatisés et discriminés à vie. Davantage vulnérables et pris dans le cycle des accusations de sorcellerie, ils risquent de nouvelles accusations.

Ils sont soumis également à des pratiques telles que l'infanticide. Généralement abandonnés par leurs parents, ils rejoignent la rue. Un nombre important de ces enfants de la rue ont été accusés de sorcellerie dans le cercle familial. Ces enfants sont davantage vulnérables aux violences physiques et sexuelles ainsi qu'à celles exercées par les autorités. Pour survivre et pour échapper à des conditions de vie déplorables, ils se livrent à la consommation de drogues et d'alcool. Souvent exploités, ils pratiquent des travaux illicites dans des conditions inhumaines. Ils se livrent à la prostitution, ce qui augmente la possibilité des maladies sexuellement transmissibles, notamment le VIH-SIDA.

¹ En Angola la Convention a été ratifiée le 5 décembre 1990 ; au Bénin le 3 août 1990 ; au Burundi le 19 octobre 1992 ; au Cameroun le 11 janvier 1993 ; en République Centrafricaine le 23 avril 1992 ; au Congo le 14 octobre 1993 ; Gabon le 9 février 1994 ; Madagascar le 19 mars 1991 ; Nigeria le 19 avril 1991 ; RDC le 27 septembre 1990 ; Sierra Léone le 18 juin 1990 ; Tanzanie le 10 juin 1991.

Les croyances à la sorcellerie

Les croyances à la sorcellerie sont largement répandues dans différents pays d'Afrique subsaharienne. Si par le passé on pouvait supposer que ces croyances et pratiques socioculturelles disparaîtraient, la situation actuelle montre l'inverse. Loin de s'estomper, ces représentations sociales et culturelles se sont maintenues et transformées afin de s'adapter aux contextes contemporains. La flexibilité et l'élasticité du terme même de la « sorcellerie »² lui permet désormais de s'intégrer dans tous les domaines de la vie, même les plus « modernes » (Geschiere, 1995). De ce fait, la sorcellerie contemporaine ne peut plus être expliquée en termes de « tradition africaine ». Sans négliger leur historicité et leur dynamique, les formes actuelles relèvent plutôt d'une « tradition inventée » (Hobsbawm, 2007) ou réinventée. Par ailleurs, la notion de sorcellerie regroupe aujourd'hui une multiplicité des phénomènes « occultes » bien distincts qui nécessitent d'être compris dans leurs contextes spécifiques.

La notion de sorcellerie, bien qu'elle ait une sémiologie plurielle, peut être définie, dans une grande partie des pays africains, comme une capacité de nuire à une personne grâce au pouvoir mystique. Par conséquent, le sorcier ou la sorcière incarne ce personnage maléfique, poussé à faire du mal sous influence de cette force/pouvoir de la sorcellerie.

Les accusations demeurent les manifestations les plus visibles de la croyance à la sorcellerie. Si cette dernière ne doit pas être remise en question, les accusations ayant un caractère violent doivent davantage attirer l'attention des gouvernements, des ONG locales et internationales. De surcroît, si à une époque pas si lointaine l'on accusait surtout des personnes âgées, notamment les femmes, à l'heure actuelle le nombre des enfants accusés de sorcellerie augmente. Les accusations fréquentes sont la conséquence directe d'un climat général d'« insécurité spirituelle » (Ashforth, 2005) générée notamment à travers la propagation des discours relatifs à l'omniprésence du danger en étroite liaison avec la sorcellerie comme mal général. Elles s'inscrivent ainsi dans la lutte générale anti-sorcière s'opérant au sein des familles, des églises et aussi des appareils d'Etat.

Qui sont les enfants les plus vulnérables à l'accusation de sorcellerie ?

Les enfants vulnérables, accusés d'un acte sorcier peuvent être divisés en trois catégories. La première catégorie regroupant des milliers d'enfants accusés de sorcellerie convient au phénomène urbain des « enfants-sorciers ». Ces enfants sont généralement des orphelins de père et de mère ou de l'un des deux parents, les enfants ayant un handicap physique (toute déformation corporelle : grande tête, ventre ballonné, yeux rouges etc.), ayant une maladie physique (épilepsie, tuberculose etc.) et psychique (l'autisme ou la trisomie etc., bégayeurs) ou étant surdoués. Les enfants ayant un comportement insolite c'est-à-dire têtus, agressifs, pensifs, solitaires ou paresseux font également partie de cette catégorie.

La deuxième catégorie regroupe les enfants issus des naissances désignées anormales. Il s'agit des enfants « mal nés » du Golf de Bénin. Ces enfants sont, par exemple, nés prématurément (dans le 8^e mois) ou se présentent lors de l'accouchement par les pieds ou par les bras, tombent à ventre plat ou naissent le visage vers le ciel. Viennent ensuite les jumeaux étant liés parfois au monde occulte, leur naissance symbolise le mal ou la colère des divinités.

La troisième et dernière catégorie d'enfants concerne les enfants albinos tués à cause des pouvoirs mystiques supposés être contenus dans certains de leurs organes corporels – les cheveux, la peau et les membres.

² La notion de sorcellerie n'est qu'une traduction souvent inappropriée des termes vernaculaires.

Les causes des accusations de sorcellerie envers les enfants

Les causes des accusations récentes et fréquentes envers les enfants demeurent multiples. Les anthropologues et les observateurs des sociétés sont unanimes en ce qui concerne la complexité des facteurs : économiques, politiques et sociaux. Le phénomène urbain des « enfants-sorciers » ainsi que les violences exercées sont le résultat de la « multirisque » (De Boeck, 2000). La ville, le salariat, le marché économique, la consommation, la pression financière et l'individualisme naissant ont entraîné des transformations profondes des structures familiales. Le résultat est un dysfonctionnement général de la famille et un bouleversement des relations entre les aînés et les cadets – concernant notamment la légitimité de l'autorité parentale –, et entre les hommes et les femmes. Les changements dus au développement ont donc remis en cause la solidarité africaine.

La situation politico-militaire – les guerres civiles, les coups d'Etat – a entraîné des pertes humaines importantes. Ainsi existe un grand nombre d'orphelins que les familles proches n'arrivent plus à prendre en charge. Ces enfants représentent un groupe particulièrement vulnérable.

L'appauvrissement général des populations entraîne des difficultés de scolarisation et parfois même de subsistance des enfants qui doivent ainsi se prendre en charge dès leur plus jeune âge. Les accusations de sorcellerie envers les enfants peuvent être également la conséquence directe de cette incapacité des familles à satisfaire leurs besoins élémentaires.

A ces crises économiques et politiques et à l'appauvrissement généralisé s'ajoutent également des crises institutionnelles – la pénurie de services de santé, de société civile, de système judiciaire etc.

La lutte contre la sorcellerie

Toutes les violences, à l'exception de celles liées aux albinos, relèvent de **la lutte anti-sorcière**. Cette lutte est davantage instrumentalisée tout particulièrement au sein des **Eglises indépendantes, prophétiques et pentecôtistes**. C'est au nom de Dieu que les pasteurs-prophètes luttent contre la sorcellerie. Ils détectent les sorciers grâce aux visions et aux rêves et proposent ensuite un travail thérapeutique - guérison divine et délivrance – aux supposés sorciers. Ce travail « spirituel », ayant souvent un caractère violent, engendre à la fois la reproduction des croyances en la sorcellerie et la multiplication des accusations. « Plus les travailleurs de Dieu luttent contre la sorcellerie, plus ils s'investissent dans l'activité thérapeutique et plus, en définitive, ils élargissent le capital sorcier » (Tonda, 2002) ainsi que leur propre capital. La persécution des sorciers diabolisés au sein de ces églises peut être expliquée à l'heure actuelle en termes du « business » des pasteurs-prophètes. Elle justifie parallèlement les actions « populaires » de lutte anti-sorcière. Le travail des pasteurs-prophètes entre davantage en « complétion » avec celui **des tradi-praticiens** qui combattent également les forces maléfiques sorcières en détectant les supposés sorciers.

Dans certains pays d'Afrique subsaharienne, la lutte anti-sorcière semble être davantage instrumentalisée – officialisée à travers **le système judiciaire**. La pratique de la sorcellerie étant définie comme crime et/ou infraction, les accusés peuvent comparaître devant les tribunaux de Grande Instance ; condamnés pour un acte sorcier, ils sont mis en détention.

Réponses relatives aux accusations de sorcellerie envers les enfants

Les violences faites aux enfants accusés de sorcellerie ne pourront pas être éradiquées sans avoir été étudiées en profondeur. Seule une compréhension profonde : des systèmes de représentations relatifs aux croyances spécifiques ; des actions et mécanismes sociaux liés à la lutte anti-sorcière (justice populaire, les églises et les tradi-praticiens) ; de la situation politique, économique et sociale des pays d'Afrique contemporaine permettra d'élaborer des bons plans d'actions relatifs à la

protection de l'enfant et à la sensibilisation des populations locales dans le sens du respect des droits fondamentaux de l'enfant.

Recommandations

Toute réponse relative aux accusations de sorcellerie envers les enfants doit renforcer les systèmes nationaux de protection qui entravent et répondent à l'abus, l'exploitation et la violence. Elle doit inclure également l'amélioration de la prestation de services, de la structure juridique et de l'accès à la justice. Par ailleurs, les interventions concernant les programmations et les plaidoyers doivent promouvoir le changement social en sensibilisant les familles et les leaders communautaires, en mobilisant et en travaillant avec les magistrats et en règlementant le travail des hommes d'églises et celui des tradi-praticiens. Les recommandations suivantes insistent sur les priorités stratégiques dans la mise en place des futurs programmes.

Renforcer les certitudes et comprendre les accusations de sorcellerie envers les enfants

1. Compréhension profonde des croyances et des pratiques. Seules, les réponses basées sur une compréhension profonde des causes des accusations sorcellaires envers les enfants demeurent efficaces. Les croyances à la sorcellerie, les naissances anormales – des jumeaux ou des albinos – nécessitent une analyse et une compréhension dans des contextes culturels, historiques, économiques et politiques plus vastes.

Promouvoir le changement social à travers un dialogue concernant les accusations de sorcellerie

2. Soutenir un dialogue avec les leaders religieux et les tradi-praticiens/médecins traditionnels afin d'identifier un terrain commun qui permettra de combattre l'abus des enfants accusés de sorcellerie et mobiliser les leaders religieux et les tradi-praticiens.

3. Mobilisation et éducation des communautés. Les efforts d'éducation et de sensibilisation doivent être menés en collaboration et par le dialogue avec les communautés et non pas de façon directive. Ce dialogue avec les communautés offre la possibilité d'établir des passerelles entre les normes sociales existantes et les normes internationales relatives aux droits humains. Il doit promouvoir le bien-être de l'enfant et sa sécurité dans le plus grand respect et ne pas reproduire les approches éducatives paternalistes qui ont échoué dans le passé.

4. Négociation et modération entre les pasteurs, les familles et les enfants accusés de sorcellerie. Négociation et modération consistent en la mise en place d'un dialogue entre les pasteurs, les familles, les enfants accusés de sorcellerie et les organisations qui défendent les droits de l'enfant. Les pasteurs demeurent d'importants générateurs d'opinion et ont une influence considérable en ce qui concerne les accusations de sorcellerie envers les enfants.

Promouvoir l'accès aux services familiaux de bien-être des enfants victimes

5. Protection sociale et renforcement des familles vulnérables. Offrir l'accès aux services de base (santé, éducation et protection sociale) aux enfants vulnérables et/ou à risque ainsi qu'à leurs familles. Réduire la pauvreté et les facteurs de stress économique devrait renforcer le rôle protecteur de la famille et réduire certains facteurs de risques associés aux accusations de sorcellerie.

6. Soutenir les services, les espaces sécurisants et la réintégration pour les enfants accusés de sorcellerie. Développer les services comme partie intégrante des systèmes de protection et éviter la

création de structures parallèles pour les enfants accusés de sorcellerie. Eviter également l'éventuelle future stigmatisation et l'isolement sociale de ces enfants.

7. Développer les mécanismes et normaliser les critères afin de déterminer quel est l'intérêt primordial pour les enfants en matière de placement temporaire, de réintégration familiale et de placement plus permanent. Le plus grand intérêt devant être porté aux risques liés au retour des enfants dans leurs familles et donc dans leur communauté.

8. Développer les stratégies de réintégration incluant la prévention de la stigmatisation. Travailler avec les familles et les communautés pour lutter contre cette stigmatisation et s'assurer que les enfants retournent à la maison en sécurité.

Promouvoir le rôle du personnel de santé dans la protection des enfants accusés de sorcellerie

9. Accès et qualité des services médicaux. Améliorer les capacités du personnel de santé ainsi que la disponibilité et la qualité des services médicaux permettant de réduire la croyance selon laquelle la sorcellerie est la cause des maladies. Offrir l'éducation publique de la santé concernant les maladies communes, telles que le paludisme, le SIDA, le cancer et le diabète. Promouvoir les naissances dans les hôpitaux et centres de santé.

Promouvoir l'accès au système juridique pour les enfants accusés de sorcellerie

10. Promouvoir la réforme juridique afin de décriminaliser la sorcellerie ; permettre ainsi la poursuite des personnes qui nuisent aux enfants et offrir à ces derniers une protection spécifique en rapport avec la loi. La décriminalisation de la sorcellerie empêchera que les enfants entrent en conflit avec la loi réduisant ainsi les multiples conséquences qui y sont associées. Les lois régissant la poursuite des personnes accusant et nuisant aux enfants permettront une réaction plus vigoureuse du système juridique. Ceci inclut les leaders religieux et les tradi-praticiens impliqués dans les pratiques néfastes aux enfants.

11. Sensibiliser et éduquer les magistrats. Dans les pays où les lois relatives à la protection des enfants contre les accusations de sorcellerie ont été introduites mais sont appliquées d'une manière inadéquate, la formation devrait encourager le respect et l'application de ces lois.

12. Réglementation des activités des tradi-praticiens et celles des églises pentecôtistes et de Réveil
La délivrance de licences de la pratique de médecine traditionnelle doit être soumise à un examen plus approfondi. Élaborer des lois spécifiques afin de réglementer les pratiques néfastes exercées par les églises et les leaders religieux.

13. Renforcer l'enregistrement des naissances.

Evaluer les pratiques prometteuses

14. Evaluer, examiner et suivre les initiatives existantes. Faire en sorte que les programmes soient informés de façon certaine de l'efficacité des approches afin d'éviter la répétition des erreurs.

INTRODUCTION

En Afrique Sub-Saharienne, le nombre d'enfants qui souffrent non seulement de maltraitance, d'exclusion ou de stigmatisation, mais également de violences physiques extrêmes allant jusqu'à leur mort à cause de croyances telles que la sorcellerie, le pouvoir mystique des albinos ou des jumeaux, augmente chaque année. Ce bilan pose question et étonne souvent les Africains eux-mêmes. La presse écrite, la télévision, la radio et plus récemment les sites internet de diverses régions du continent Africain rapportent régulièrement des chiffres choquants sur le nombre d'actes de violence faits aux enfants dans le cadre de pratiques liées à des croyances. Rares sont ceux néanmoins qui s'interrogent sur les causes profondes de ces événements « horribles et terrifiants » présentés comme relevant d'une certaine forme de « tradition africaine ».

Il est important de préciser dès maintenant que cette « tradition africaine » ne dépend pas nécessairement du passé. Certes, certaines pratiques anciennes se sont plus ou moins maintenues puis adaptées aux contextes contemporains, alors que d'autres « qui semblent anciennes ou se proclament comme telles ont souvent une origine très récente ; c'est le cas par exemple de la vente d'organes corporels (notamment des albinos) ou encore du phénomène urbain des enfants accusés de sorcellerie. Si l'on prend en considération les dernières études anthropologiques, la sorcellerie ou les sacrifices des albinos ne peuvent pas être interprétés uniquement en termes de « tradition africaine ». Il s'agit le plus souvent d'une « nouvelle » tradition ou d'une « tradition inventée » pour reprendre l'expression d'Eric Hobsbawm (2006), soit de « traditions » flexibles qui s'adaptent au monde contemporain.

Quelle que soit la pratique dite « traditionnelle », les conséquences subies sont souvent les mêmes : enfants stigmatisés, discriminés, abandonnés, maltraités, torturés, tués. Dans la présente étude, nous tâcherons de regrouper, présenter et analyser certaines croyances et pratiques qui touchent les enfants en Afrique subsaharienne aujourd'hui. Ces dernières, en raison de leur caractère stigmatisant et violent, enfreignent les droits fondamentaux de l'enfant tels qu'indiqués dans la Convention relative aux Droits de l'enfant (du Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, du 20 novembre 1989): le droit inhérent à la vie (Article 6, Alinéa 1), la protection contre toute forme de discrimination ou de sanction motivées par les convictions de ses parents (Article 2, Alinéa 2), la protection et les soins nécessaires à son bien-être (Article 3, Alinéa 2), etc.

Dans le vaste champ des croyances et des systèmes de pensées qui les entourent (sur l'origine du monde et la cosmologie, sur le sacrifice, sur le monde invisible) certaines pratiques concernent particulièrement les enfants. Dans la présente étude, nous suggérons une analyse de ces pratiques diverses, fortement contextualisées, afin de proposer une meilleure compréhension de leurs représentations socioculturelles.

Cette étude tâchera de démontrer la diversité et la complexité des phénomènes et des pratiques liés à des représentations contemporaines touchant particulièrement les enfants en Afrique subsaharienne, notamment en Afrique Centrale et en Afrique de l'Ouest. Ceci dans le but d'offrir aux organisations internationales et non gouvernementales un outil de travail efficace.

Dans une première partie, à travers les études anthropologiques anciennes et récentes, nous mettrons en exergue le vaste domaine de la sorcellerie africaine, notamment les accusations sorcières, dans lequel s'intègre aujourd'hui un nombre important des pratiques récentes envers les enfants.

Dans une seconde partie, nous questionnerons le phénomène urbain des « enfants sorciers », tout en nous interrogeant particulièrement sur l'expansion géographique du phénomène, le profil des enfants visés par les accusations et les causes des accusations de plus en plus fréquentes envers les

enfants. Nous proposerons quelques facteurs explicatifs de ce phénomène.

La troisième partie sera consacrée à la présentation et à l'analyse des différentes pratiques liées aux naissances « anormales » - les enfants sorciers mal nés, les albinos et les jumeaux. Ces pratiques relèvent à la fois des croyances cosmologiques et des représentations contemporaines. L'infanticide, l'abandon, le meurtre rituel étant les conséquences directes de ces croyances seront également démontrées.

Toutes ces pratiques sont généralement accompagnées de comportements sociaux spécifiques que nous développerons dans une quatrième partie.

Bien que parfois instrumentalisés, comme c'est le cas pour les traitements dans les églises et ceux des tradi-praticiens ainsi que pour les solutions proposées par les systèmes judiciaires mis en place dans un certain nombre de pays, ces comportements sont généralement marqués par un caractère violent. C'est pourquoi il semble indispensable d'analyser les mécanismes et les représentations de la violence anti-sorcière ainsi que le processus de victimisation.

Nous concluons cette étude par une brève analyse de la situation actuelle des politiques de protection et d'assistance des enfants victimes du poids de cette « tradition africaine ». Nous proposerons également quelques recommandations en vue de bons plans d'action.

1. Les croyances à la sorcellerie

Si, par le passé, on pouvait supposer que le développement, l'urbanisation, la modernisation, la scolarisation, la christianisation ou l'islamisation feraient disparaître les croyances et les pratiques désignées *sorcieres*, la situation actuelle au sud du Sahara démontre l'inverse. Loin de s'estomper, ces représentations sociales et culturelles se sont maintenues, transformées et réadaptées en fonction des réalités et des besoins contemporains.

La sorcellerie ne relève plus du secret ou du non-dit et se manifeste dans tous les domaines de la vie. L'écrivain centrafricain Pierre Sammy Mackfoy nous l'explique en ces termes :

« Avant c'était [*la sorcellerie*] tabou. D'abord, du milieu sorcier, on ne voulait même pas entendre dire. Et puis, il y a les milieux de ceux qui ont déjà souffert des coups de la sorcellerie, donc dès qu'on parlait de la sorcellerie, il y avait tout de suite des réactions. Or, maintenant, c'est devenu presque quelque chose de banal. On en parle tout le temps. » (Bangui, le 7 février 2007)³.

Cet usage quotidien, banalisé et permanent de références à la sorcellerie relève tant du sens commun que de l'« attitude naturelle » (Olivier de Sardan, 1989 : 128). Les discours relatifs à la sorcellerie investissent non seulement l'espace privé mais également l'espace public. Ils interviennent dans les médias. La sorcellerie s'étale à la une des journaux qui publient hebdomadairement des articles traitant d'histoires « extraordinaires »⁴ et choquantes⁵ de sorciers(es), des émissions à la radio diffusent des confessions et des récits personnels liés à la sorcellerie⁶. Elle est présente dans les églises, à l'école, à l'hôpital et parfois même dans les cours de justice. La sorcellerie est aujourd'hui omniprésente dans la vie quotidienne des nombreuses

³ Les entretiens menés en République Centrafricaine font partie de nos données de terrains.

⁴ « Un cœur humain en attente d'être mangé : une étourdissante affaire de sorcellerie », *Le Démocrate*, N°1229, du 25 avril 2006.

⁵ « Une petite fille accusée de sorcellerie est morte après avoir été brûlée vive », *Le Citoyen*, N°2532, du 26 octobre 2006.

⁶ Dans l'émission *Triangle*, d'Africa n°1 animée par Patrick Nguema Ndong les « mystiques africaines » sont commentées par les invités divers. Une partie d'émission est consacrée tout particulièrement à répondre aux questions des auditeurs qui évoquent régulièrement les problèmes en lien direct avec la sorcellerie.

populations africaines. Selon Adam Ashforth, l'anthropologue, travaillant à Soweto, « they (sowetans) live in a world with witches » (2001: 208).

Il est nécessaire de préciser que la question de l'existence réelle de la sorcellerie n'est plus, depuis longtemps, d'actualité dans les études anthropologiques et ne sera pas prise en compte dans la présente étude. La sorcellerie existe en tant que réalité sociale et culturelle ; sa présence et surtout le danger qu'elle représente demeurent ce que l'anthropologue français Jean-Pierre Olivier de Sardan nomme le « réel des autres » (1989). C'est ce « réel », fondé sur des catégories perceptives et cognitives d'un groupe particulier qui heurte le sens commun du chercheur. C'est pourquoi tout anthropologue s'efforce de le comprendre. La compréhension de l'« attitude naturelle » des acteurs sociaux auprès desquels les actions dans le domaine du développement sont menées demeure le point crucial pour tout acteur (ONG) agissant dans un contexte spécifique.

Comprendre l'Afrique, pour reprendre le titre d'un ouvrage du frère dominicain René Luneau (2002) signifie certainement comprendre tout d'abord les Afriques, leurs histoires, leurs évolutions – notamment le processus de modernisation rapide –, leurs représentations socioculturelles marquant aujourd'hui cette Afrique en transition. L'Afrique contemporaine est un mélange, un métissage ou un bricolage de représentations plus anciennes qui ne se laissent pas oublier et d'une « modernité » qui hante et fascine à la fois.

Derrière la face visible accessible aux yeux de tous, s'en cache une autre, invisible, celle du monde « mystique ». Comprendre l'Afrique signifie non seulement comprendre le monde visible, mais également et peut-être surtout le monde invisible. Comme le dit le philosophe africain Achille Mbembe « la grande coupe épistémologique – et donc sociale – n'est pas entre ce que l'on voit et ce que l'on lit, mais entre ce que l'on voit (le visible) et ce que l'on ne voit pas (l'invisible) » (1996 : 145). De surcroît, il est important de souligner que les deux mondes ne s'opposent pas ; l'erreur serait de considérer le monde visible comme étant de l'ordre du monde réel et l'invisible de l'ordre de l'irréel. L'invisible n'est pas seulement l'autre face du visible, il est dans le visible et inversement. Selon l'anthropologue Filip De Boeck, non seulement les deux mondes coexistent mais à l'heure actuelle, à Kinshasa comme ailleurs en Afrique, le « deuxième » monde prend le dessus (2004 : 57). Ce deuxième monde invisible est celui des sirènes ou Mami-Wata, sorcières et sorciers, zombies, métamorphoseurs, hommes-caïmans, hommes-léopards, etc. Toutes ces « figures de l'invisible ou de l'imaginaire », pour reprendre le terme de Joseph Tonda (2005), interviennent continuellement dans le monde visible, hantent les esprits des populations et représentent pour ces dernières un réel danger : celui du malheur, de la maladie ou de la mort.

Malgré la peur suscitée, ces figures de l'invisible regroupées aujourd'hui sous le terme générique de *sorcellerie* représentent un sujet de conversation récurrent. Dans les discours quotidiens, elles fournissent non seulement les interprétations sur le malheur mais également sur la réussite et la richesse. Elles sont un outil dans les mains des pauvres comme dans celles des leaders politiques : une « arme mystique » (Ellis, 2000) accessible désormais à tous.

Quelque soit le contexte dans lequel ces discours ressurgissent, ils concernent la moralité, parlent du « bon » et du « mauvais ». Cependant, encore une fois, il ne s'agit pas d'une opposition nette car « tout semble dépendre du contexte ; ce qui paraît être mauvais peut tout à coup offrir protection et soutien, tandis que le bon peut cacher des dangers mortels ». (Geschiere, 1995 : VII). Ce caractère double et ambigu des discours sorcellaires est souvent masqué par un discours simpliste, véhiculé aujourd'hui au sein des instances étatiques, des églises puis propagé par les populations elles-mêmes : celui que la sorcellerie est une « force néfaste et maléfique » dont l'Afrique devrait se « délivrer ».

1.1. L'ambiguïté de la notion de « sorcellerie »

La notion française de « sorcellerie », ainsi que ses homologues anglais « witchcraft » et « sorcery », ont été introduits sur le continent africain par les premiers explorateurs, colonisateurs et missionnaires. La traduction des termes locaux désignant des réalités locales par l'appellation unique de « sorcellerie », fortement influencée par l'histoire européenne et par conséquent péjorative, est souvent inappropriée et peut être source de confusion. La notion de sorcellerie regroupe une pluralité de mots qui désignent des phénomènes divers dans les langues vernaculaires et se prêtent à un ensemble d'interprétations fortement contextualisées. Cependant, cette terminologie ethnocentrique est aujourd'hui intégrée dans les langues vernaculaires des populations africaines qui l'utilisent dans le langage quotidien pour désigner essentiellement les « forces occultes ou mystiques ».

Certains auteurs estiment que les notions de sorcellerie, ainsi que celles de *witchcraft* et *sorcery* ne devraient plus être utilisées en tant que termes opératoires en anthropologie (Crick, 1979 ; Geschiere, 2000 ; Moore & Sanders, 2001). Faute d'un concept plus opérationnel, elles continuent toutefois à être utilisées par les chercheurs de différents domaines et « dans des sens si variés que l'on a parfois l'impression d'assister à un débat où les participants parlent de choses très différentes » (Ellis, 2000 :68). Cyprien C. Fisiy et Peter Geschiere proposent une expression qui leur semble plus large et neutre, celle de « force occulte⁷ » (1993).

De surcroît, dans la terminologie anglophone, une autre distinction s'opère entre « witchcraft » et « sorcery ». Cette distinction a été proposée dans les années 1930 par l'anthropologue britannique Edward E. Evans-Pritchard qui travaillait chez les Zandé dans le Soudan anglo-égyptien (1937[1976]). Selon lui, les Zandé distinguent clairement « witchcraft » de « sorcery ». *Witchcraft* désigne pour eux une substance, héritée et innée, se situant dans l'abdomen des personnes appelées *witches* ; cette substance opérant parfois indépendamment de la propre volonté du *witch*, la sorcellerie peut être dans ce cas précis un acte inconscient. Le *witch* agit la nuit de façon invisible en se transformant, se métamorphosant ou en se dédoublant pour quitter son « enveloppe » corporelle, afin de nuire à une personne en dévorant sa substance vitale. En revanche, *sorcerer* est un personnage qui est socialement reconnu comme tel, agissant le jour et capable de nuire à d'autres en utilisant des substances végétales et en maîtrisant des rites reconnus comme étant nocifs. Son acte est toujours conscient. Si le savoir-faire d'un *sorcerer* n'est pas inné et peut être accompli par n'importe qui, il peut être néanmoins transmis d'une génération à l'autre.

Cette distinction est devenue opératoire pour nombre d'anthropologues du courant « Fonctionnaliste », qui s'intéressaient à la sorcellerie africaine dans les années 1950 et 60. Il s'est avéré assez rapidement que sa radicalité posait aux anthropologues un certain nombre de problèmes terminologiques. Ceci a incité John Middleton et Edward H. Winter (1963) à proposer *wizardy* ; le terme qui inclut soit *witchcraft* soit *sorcery* ou combine les deux notions, n'a jamais réussi à s'intégrer dans le langage anthropologique.

La classification Zandé a été largement critiquée et sa pertinence dans d'autres contextes a été, souvent à juste titre, remise en cause. De plus, Jan-Lodewijk Grootaers, menant ses enquêtes 60 ans plus tard chez les Zandé de République Centrafricaine, note qu'ils ne distinguent plus si clairement entre les deux termes (1995). Max Marwick (cité in Douglas 1967: 73) admet que « the whole troublesome classification was worthless, since sorcery and witchcraft are so far subject to the same sociological generalizations ». Dans les études contemporaines, les historiens et les anthropologues utilisent les notions *witchcraft* et *sorcery* de manière interchangeable (Bernault, 2006 ; Geschiere,

⁷ Il semble important de souligner que le mot « occulte » n'est cependant pas sans connotation souvent péjorative. Comme le note Bruce Kapferer dans l'Introduction de son ouvrage collectif *Beyond Rationalism. Rethinking magic, witchcraft and sorcery* (2002), le mot « occulte » signifie surtout « mystique » et de surcroît « opposé à la raison et à la rationalité scientifique ». Par ailleurs, la sorcellerie et la magie ont été conçues comme les pratiques de l'occulte créées comme étant les alternatives à la rationalité scientifique. Le terme proposé par Fisiy et Geschiere n'a jamais remplacé réellement la notion de sorcellerie.

2000; Bond & Ciekawy, 2001) car ce fait reflète les usages des réalités africaines.

1.2. Les études anthropologiques sur la sorcellerie

1.2.1. Aperçu historique

Au début du XX^e siècle, la sorcellerie a été classée avec la magie comme faisant partie intégrante de la mentalité « primitive » ou « prélogique ». Elle a été ensuite définie, selon la logique du courant évolutionniste, comme une croyance religieuse irrationnelle et précurseur de la religion (Frazer, 1890[1983]; Durkheim, 1912[1968]; Lévy-Bruhl, 1927[2007]). Contrairement aux théories prédominantes de son époque, Edward E. Evans Pritchard montre, dans une monographies des plus classiques d'une valeur scientifique incontestable même de nos jours, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937[1976]), que la croyance à la sorcellerie chez les Zandé est complètement logique et cohérente lorsque l'on comprend ses fondements. Il démontre également que la sorcellerie est plus qu'une simple croyance ou expérience religieuse : c'est un mode de vie. Bien qu'Evans-Pritchard publie son ouvrage à la fin des années 30, il a eu très peu d'influence sur les travaux anthropologiques à cette époque. Ce n'est qu'après la Seconde Guerre Mondiale, dans les années 1950 et 60, que la sorcellerie africaine regagne l'intérêt des études anthropologiques, notamment anglo-saxonnes. L'aspect social, plus que l'aspect invisible ou mystique de la croyance proprement dite à la sorcellerie, devient l'une des préoccupations centrales de l'Ecole de Manchester. Les études anthropologiques de cette époque analysant la fonction de la sorcellerie dans les sociétés africaines deviennent de plus en plus nombreuses. Pour les auteurs du courant fonctionnaliste, la sorcellerie avait un sens parce qu'elle fonctionnait (Mitchell, 1956 ; Turner, 1957).

Quelle était donc la fonction de la sorcellerie ? Les anthropologues essayaient de démontrer que la sorcellerie, particulièrement les accusations de sorcellerie, ont des effets importants sur la structure sociale d'une société donnée ; ils analysent l'ordre et la cohésion sociale à travers la présence ou l'absence des accusations. Il ressort de ces études que ces dernières seraient davantage présentes dans une société où l'ordre social est perturbé, où les relations sociales sont déstructurées ou/et les attentes et les obligations des membres de la société ne sont pas accomplies. Etant donné que la sorcellerie n'est active que dans une sphère géographique limitée – le sorcier ne pouvant opérer que dans un espace proche, celui du voisinage et/ou de la parenté –, les accusations visaient généralement des individus avec lesquels on entretenait des relations sociales fréquentes. Les études sur la sorcellerie deviennent ainsi inséparables de celles sur la parenté. Ainsi, les accusations apparaissant au sein de la parenté n'existent qu'entre des membres bien précis (Nadel, 1952 ; Mayer, 1954 ; Gluckman, 1956 ; Mitchell, 1956 ; Turner, 1957). Par ailleurs, elles ont été mises en relation avec le changement social qui, entraînant l'instabilité et l'insécurité au sein d'un groupe social précis, les provoquerait et les multiplierait.

Après les années 1960, les études concernant la sorcellerie africaine deviennent de plus en plus rares⁸, ceci probablement en accord avec la pensée évolutionniste selon laquelle ces croyances disparaîtraient avec le temps.

1.2.2. La sorcellerie dans le contexte contemporain africain

Contrairement à certaines hypothèses des années 1960 et 70 relatives au « tiers-monde », promptes à prédire le déclin ou la disparition des croyances dites *superstitieuses* avec la montée du développement économique, de l'urbanisation, de la scolarisation et des grandes religions monothéistes (islam et christianisme), la croyance à la sorcellerie n'a pas disparu. Elle s'affirme, nous

⁸ Il est néanmoins opportun de mentionner les études menées en Côte d'Ivoire par l'anthropologue français Marc Augé (1974, 1976).

l'avons déjà mentionné, comme une catégorie incontournable de la vie privée et publique. La prospérité actuelle de la sorcellerie dans l'imaginaire et les pratiques quotidiennes s'accompagne sur le plan scientifique d'un véritable renouveau des études de la sorcellerie en Afrique (Bernault & Tonda, 2000).

Dans les années 1990, ce renouveau parmi les anthropologues et les politistes souligne, d'une part l'extraordinaire vitalité et flexibilité de la notion de sorcellerie et d'autre part, la présence des discours sorcellaires dans les domaines les plus variés – notamment modernes – tant dans le contexte urbain que rural (la sorcellerie n'est plus uniquement l'affaire des villageois). Ces discours touchent les élites aussi bien que le peuple et participent à créer de nouveaux conflits sociaux et parentaux. De surcroît, ces approches nouvelles tendent à déconstruire les approches fonctionnalistes, en insistant sur le caractère complexe et multiforme de la sorcellerie contemporaine (*ibid* : 6). Certains auteurs soulignent l'aspect « moderne » de la sorcellerie, comme étant une réponse au capitalisme et à la globalisation naissantes (Comaroff & Comaroff, 1993 ; 1999 ; Geschiere, 1995). D'autres évoquent l'importance du lien entre les discours sorcellaires et le pouvoir, notamment l'accumulation du pouvoir et de la richesse jugés souvent illicites (Rowlands & Warnier, 1988 ; Fisiy & Geschiere, 1993 ; Ellis, 1993).

La sorcellerie prend non seulement de « nouvelles formes », comme par exemple la « sorcellerie de la richesse » analysée par Peter Geschiere au Cameroun (1995), mais intègre dans son discours les biens matériels du monde « moderne ». La globalisation et le flux des images véhiculées dans les médias ont importé des imaginaires qui étaient auparavant peu ou pas connus. C'est, par exemple, le cas de l'image de la sorcière volant sur son balai⁹ ; cette image, caractéristique de la femme sorcière se rendant au sabbat pour se livrer à des cérémonies diaboliques (Mary, 1987), nourrit encore les imaginaires fantastiques (Harry Potter). Mais d'autres « produits » tels que les avions ou les téléphones portables font aujourd'hui partie de l'imaginaire sorcellaire.



La une du journal quotidien centrafricain *Le Citoyen* N°2400 du 14 avril 2006

⁹ Voir aussi l'article de Blair Rutherford (1999).

La « modernité de la sorcellerie » (Geschiere, 1995) est ainsi une réponse critique aux théories évolutionnistes qui met en lumière la dynamique propre de la sorcellerie ainsi que l'historicité de ses discours et de ses pratiques. Car la sorcellerie est un discours qui se renouvelle constamment tout en s'adaptant à des situations nouvelles. E. E. Evans-Pritchard le souligne ainsi : « new situations demands new magics... » (1937[1976]). Par ailleurs, si à une époque les effets de la sorcellerie pouvaient être positifs ou négatifs, on observe à l'heure actuelle qu'elle acquiert parmi les populations africaines une connotation essentiellement négative¹⁰.

Au regard de l'itinéraire scientifique de cette notion comme des études anthropologiques, il ressort qu'il est impossible de proposer une définition générale de la sorcellerie africaine. « La sorcellerie africaine » n'existe pas, en revanche l'on rencontre des « sorcelleries » aux formes diverses et variées selon les contextes socio-historiques. Cependant, dans plusieurs pays d'Afrique Sub-Saharienne, il existe une conception assez générale de la sorcellerie et du pouvoir sorcier. Ce pouvoir dit *mystique*, connu uniquement par ceux qui le pratiquent, est défini aujourd'hui d'une manière générale comme une capacité de nuire à quelqu'un (Ashforth, 1998). Comme le note Marc Augé, dans le contexte de la Basse Côte d'Ivoire « le sorcier est censé posséder un pouvoir qui lui permet de s'attaquer à autrui » (1976 :129).

Une définition commune de la sorcellerie s'appliquant à divers contextes, a été proposée par l'anthropologue français Marc Augé. Selon lui, la sorcellerie est « un ensemble de croyances structurées et partagées par une population donnée touchant à l'origine du malheur, de la maladie ou de la mort, et l'ensemble des pratiques de détection, de thérapie et de sanction qui correspondent à ces croyances » (1974 : 53). Nous élargissons cette définition en ajoutant que la sorcellerie est un discours, une théorie qui explique (et justifie) une conception de l'univers. Ainsi pour Sally F. Moore and Todd Sanders, « it (*la sorcellerie*) is a set of discourses on morality, sociality and humanity. Far from being a set of irrational beliefs, they are a form of historical consciousnesses, a sort of social diagnostic » (2001: 20). Plus largement encore, elle peut être appréhendée comme une métonymie des configurations complexes et entremêlées de divers domaines : philosophique, culturel et social (Bond&Ciekawy, 2001 :4-5).

La notion de sorcellerie a une sémiologie plurielle, renvoyant à une grande variété de représentations et pratiques. Ces dernières varient non seulement au sein d'un pays (régions) mais également selon les différents groupes socioculturels. Par exemple, en République Centrafricaine, la notion de sorcellerie correspond à des phénomènes bien distincts comme *ngbin*, *ouroukouzou*, *talimbi*, *ango-brotto*, *likundu*, etc.

Malgré les variations des représentations sorcellaires, dans de nombreuses régions d'Afrique Sub-Saharienne, la sorcellerie est perçue comme un pouvoir qui se trouve à l'intérieur du corps du sorcier. Ce pouvoir est décrit parfois comme une substance, un organe ou un animal inné, hérité, transmis ou acquis – volontairement ou involontairement. Dans le contexte d'Afrique Centrale il est localisé dans l'abdomen du sorcier. Cette substance sorcière¹¹ appelée *mangu* (Evans-Pritchard, 1937[1976]), *djambe* (Geschiere, 1995), *evu(s)* (Fernandez, 1961; Mallart-Guimera, 1981; Laburthe-Tolra, 1985), *ikundu* (Tonda, 2000) ou *likundu*¹², peut être inactive ou agir en dépit de la volonté de son propriétaire. Les représentations de sorcellerie *uchawi* au Sud de la Tanzanie combinent à la fois la capacité involontaire de nuire (Wilson, 1963) et la manipulation volontaire des pouvoirs dans des desseins nocifs (Green, 2005). Dans le cas de la sorcellerie *muthi* en Afrique du Sud, il s'agit également d'un animal mais ce dernier est plutôt déposé par le sorcier dans l'abdomen de sa victime

¹⁰ Sentiment qui est sans doute accentué grâce au travail des églises indépendantes, pentecôtistes, de réveil ou autres qui ont su intégrer les discours de la sorcellerie en l'associant à Satan.

¹¹ Il semble important de souligner qu'il est inapproprié de catégoriser ces dénominations simplement comme une substance. Généralement, elles possèdent des significations plus vastes qui dépendent du contexte. Par exemple Mallart Guimera (1981) explicite que *evu(s)* est plus qu'une simple substance, « *l'evu* ne doit pas être considéré comme une réalité figée qu'on peut ranger une fois pour toutes dans une catégorie. Il est toujours susceptible de changer de spécificité » (1981 :56).

¹² En effet, *kundu* signifie l'estomac (l'abdomen) dans les langues proto-Bantous (Bernault, 2006).

pour la « dévorer » de l'intérieur (Ashforth, 2005: 9). Au Ghana (Parish, 2001 :120), la sorcellerie *obayi* est aussi représentée par le serpent, pour ne donner que quelques exemples.

1.3. La figure du sorcier

La notion de sorcier, comme celle de sorcellerie, regroupe la multiplicité des sens. Cette figure désigne, selon André Mary « aussi bien ce personnage trouble, plus ou moins clandestin, mais réparable socialement, qui use d'un savoir occulte et maîtrise certains objets et certaines techniques magiques, la femme sorcière sur son balai et même les devins consultés par la population » (1987 : 126). Dans de nombreuses sociétés africaines, cette figure symbolisait autant un personnage maléfique que bénéfique, craint et respecté, car il appartenait au monde invisible et par conséquent, était en contact avec les génies et les esprits. Il était à la fois celui qui pouvait nuire et possédait des dons particuliers de voyance et de guérison. A titre d'exemple, cette position ambivalente du mal et du bien est présente chez les Evuzok du Sud Cameroun. Louis Mallart Guimera qui y travaillait pendant les années 1960, indique que l'*evu* – la substance sorcière – peut être à dominante sociale ou anti-sociale ; le possesseur d'*evu* peut ainsi l'utiliser dans un sens bénéfique en tant que guérisseur, devin, musicien, danseur, orateur, chasseur – ou dans un sens maléfique en tant que sorcier (1981). Cette ambiguïté apparaît également dans les représentations relatives aux comportements des génies ou des esprits qui sont toujours représentés comme maléfiques et bénéfiques. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que les albinos, les jumeaux et les enfants « mal nés » symbolisant les forces des esprits et des génies et donc à la fois craints et vénérés, soient facilement soupçonnés de sorcellerie.

A l'heure actuelle, les représentations du sorcier « bénéfique » cèdent la place au sorcier « maléfique » poussé à faire du mal par cette force irrésistible qui procède, selon les cas, de la jalousie, de l'envie, de la méchanceté, d'une ambition, d'une soif du pouvoir et de possession irrépressible et excessive, ou bien de plus en plus d'un désir de s'enrichir pour son seul profit ou encore de détourner à des fins intéressées un pouvoir socialement légitimé (Marie, 1997 : 64). La conception assez générale est que les sorciers appartiennent à des sociétés se livrant à des festins nocturnes au cours desquelles les membres doivent périodiquement offrir des sacrifices humains.

Par ailleurs, étant donné qu'à une époque le sorcier ne pouvait agir qu'au sein de son propre lignage – il a été limité géographiquement comme socialement –, il peut désormais agir à de plus longues distances, notamment grâce aux déplacements de son « avion » invisible. De surcroît, dans les villes africaines, les attaques sorcières élargissent leurs limites sociales même si le cadre familial en demeure le lieu privilégié (Geschiere 1995) ; elles peuvent désormais provenir d'un voisin, ami ou collègue. Ainsi, le pouvoir sorcier anciennement inné et donc transmis d'une manière héréditaire de père en fils ou de mère en fille, peut maintenant être acheté ou transmis à n'importe quel membre de la société. « *La sorcellerie ça s'achète* », nous confirme une jeune étudiante à Bangui (avril, 2006). La sorcellerie est donc aujourd'hui un produit de marché dont le pouvoir peut croître grâce aux sacrifices humains ; car on ne devient sorcier qu'en sacrifiant un membre proche de la famille. Ce sorcier qui agit selon ses objectifs personnels et au détriment des autres (de leur santé, de leur argent, de leur pouvoir), devient pour Alain Marie (1997) la figure emblématique d'individus « trop individualisés ».

De ce fait, rares sont les personnes qui oseraient se vanter publiquement de leurs pouvoirs sorciers. Seuls certains leaders africains peuvent se permettre d'encourager ce type de discours. A titre d'exemple, au Cameroun, des rumeurs circulent relatives à l'accumulation du pouvoir illicite acquis grâce aux moyens mystiques du Président Biya. La persistance de son pouvoir politique serait due aux sacrifices humains (Nyamnjoh, 2001). Au Gabon, comme l'indique Joseph Tonda, l'imaginaire populaire créditait le président Omar Bongo Ondimba d'être un homme de puissance excellente, capable de voir « des gens nus » et de tout entendre ; ses hommes politiques auraient été « frappés

d'une certaine invulnérabilité » (2005 :159). Leur position importante, et le pouvoir qu'ils représentent, empêchent toute accusation envers ces hommes politiques.

1.4. Les accusations de sorcellerie

Depuis l'école de Manchester, les accusations de sorcellerie représentent les manifestations les plus visibles de la croyance à la sorcellerie¹³ ; cependant, leur nature aurait incontestablement changé¹⁴. Il était rare qu'une désignation publique aboutisse à un verdict sévère ou à des violences de la part de la population. Parfois, cette désignation ne nommait pas le sorcier directement, celui-ci était ainsi implicitement mis en demeure d'apporter le rétablissement (de la maladie et du malheur) de la personne souffrante (Evans-Pritchard, 1976 [1932] : 39). Par ailleurs, la personne reconnue coupable payait une amende ou, dans le pire des cas, était expulsée du village.

A l'heure actuelle de nombreuses populations font référence à une expansion de la sorcellerie (Ashforth, 2005 ; Moore&Sanders, 2001), hypothèse qui semble difficilement vérifiable. En revanche, ce que nous pouvons constater, c'est une effervescence des idées, des discours et des débats autour de la sorcellerie, marque indéniable des crises que traverse l'Afrique postcoloniale. Ces crises postcoloniales, les instabilités politiques, les guerres civiles, l'appauvrissement général des populations semblent aviver une peur générale de l'Autre. L'arrivée du capitalisme et l'enrichissement d'un groupe limité de personnes suscitent davantage de jalousie et de convoitise. Ce contexte favorise l'existence et la fréquence d'accusations et par extension, la mise en œuvre d'actes d'une violence extrême, physique et psychique.

Dans une grande majorité de pays africains¹⁵, les exécutions des supposés sorciers et sorcières ont atteint des proportions alarmantes. L'anthropologue Gerrie ter Haar a réuni, à travers les articles parus dans l'ouvrage collectif *Imagining Evil*, des informations qui démontrent ce fait au moins pour les pays suivants : Namibie, Botswana, Cameroun, Nigeria, Ghana, Tanzanie (2007 :6). D'autres auteurs indiquent également la recrudescence des accusations suivie de violences. Dans la province du Nord de l'Afrique du Sud, selon des estimations non officielles, 389 personnes auraient été tuées entre 1985 et 1995 (Niehaus, 2001). Toujours en Afrique du Sud mais dans la province de Limpopo, plus de 600 personnes ont perdu la vie par lynchages de 1996 à 2001 (Ter Haar, 2007). Des milliers de personnes âgées, surtout des femmes, ont été accusées de sorcellerie et ensuite mutilées et/ou tuées par la population en Tanzanie¹⁶. De tels actes de violence ont été recensés ou mentionnés en Zambie où 16 villageois du village Luto ont battu deux hommes ayant été identifiés par des traditionniers voyants comme étant sorciers et ayant causé la mort de deux enfants¹⁷. Au Nord du Ghana, des femmes accusées de sorcellerie ont été bannies et vivent dans des « villages-sorciers » dans des conditions deshumanisantes (Dovlo, 2007 ; Adinkrah 2004). Dans les régions de l'ouest du Kenya, la population a immolé par le feu 15 femmes accusées de sorcellerie¹⁸. En République Centrafricaine, soupçonnées d'être responsables de décès « suspects », une trentaine de personnes

¹³ Cf. page 13

¹⁴ Cf. Pour avoir plus d'informations sur les accusations de sorcellerie hors du contexte Africain voir le rapport de Jill Schnoebelen (2009).

¹⁵ Les violences extrêmes, tout particulièrement envers les femmes, ont également été observées en Inde ou au Népal. Cf. UN Commission on Human Rights. *Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Ms. Radhika Coomaraswamy, Cultural practices in the family that are violent towards women*, E/CN.4/2002/83, (Jan. 31, 2002).

¹⁶ Duff, Oliver, « Tanzania suffers rise of witchcraft hysteria », *The Independent*, du 28 novembre 2005 ; accessible à <http://www.independent.co.uk/news/world/africa/tanzania-suffers-rise-of-witchcraft-hysteria-517157.html> consulté le 8 septembre 2009 ; « Gender and witchcraft killings in Tanzania », Tomric Agency du 27 mars, 2000 ; accessible à <http://www.thelizlibrary.org/site-index/site-index-frame.html#soulhttp://www.thelizlibrary.org/brett/brett009.htm> consulté le 8 septembre 2009. Cf. également Schnoebelen (2009).

¹⁷ Cf. *Country Report on Human Rights Practices: Zambia* (2007), accessible sur le site de U.S. Department of State <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2007/100511.htm> consulté le 8 septembre 2009.

¹⁸ Cf. « Kenya mob burns 15 women to death over witchcraft », *AFP*, du 21 mai 2008 ; accessible à http://www.breitbart.com/article.php?id=080521153625.1ijzzvn1&show_article=1 consulté le 24 septembre 2009.

présentées comme des « sorciers » ont été lynchées depuis le début de l'année 2001¹⁹. Selon nos enquêtes menées à l'Ouest du pays dans la région de la Lobaye, dans le courant du mois de janvier 2009, 22 personnes ont été torturées, mutilées et tuées, car accusées de sorcellerie par les tradi-praticiens locaux. Au Mozambique, les femmes, veuves et vivant seules sont fréquemment accusées de sorcellerie tout simplement parce qu'elles ont les yeux rouges²⁰. Les exemples trop nombreux pour être exposés ici se poursuivent.

L'existence de telles violences nous contraint ici à opérer plusieurs distinctions. Ainsi, il est nécessaire de rappeler tout d'abord qu'il existe une différence entre la croyance à la sorcellerie et les accusations de sorcellerie. Le fait de croire à la sorcellerie, soit au pouvoir extraordinaire de certains individus, ne pose en effet aucun problème particulier. Selon l'Article 18 de la Déclaration Universelle de Droit de l'Homme, « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ».

Si la croyance elle-même peut continuer d'exister selon le libre arbitre de chacun, les accusations de sorcellerie aboutissant à des violences extrêmes doivent en revanche attirer notre attention. Ce sont ces dernières qui posent non seulement de graves problèmes à la société civile et aux instances étatiques africaines mais également aux défenseurs des Droits de l'Homme. Comme le souligne à juste titre Gerrie ter Haar : « killing of alleged witches violates the most basic right of every human being in the most obvious manner. It is not the belief that kills them, but the action taken in consequence of belief » (2007:9).

Une autre différence doit également être faite entre les soupçons et les accusations. Les soupçons existent partout et le simple comportement inhabituel d'une personne (c'est-à-dire non conforme aux normes, aux règles du savoir-vivre ou de la bienséance) peut provoquer l'apparition de rumeurs. Soupçonner un individu ne signifie pas nécessairement l'accuser. Dans le cas de soupçon, l'accusation de sorcellerie ne se manifeste donc pas entièrement. Mais lorsqu'un malheur quelconque se produit, les soupçons se transforment en accusation grâce à un procès de désignation. Dans le passé, ce procès, appelé « les ordalies », était opéré par les tradi-praticiens qui évoquaient des esprits et des divinités afin de détecter les sorciers. A l'heure actuelle, ces tradi-praticiens ont surtout recours aux diverses potions hautement toxiques qu'ils administrent à la personne soupçonnée ou bien boivent eux-mêmes. A noter que la désignation d'un sorcier se pratique davantage dans les églises (de Réveil, pentecôtistes et autres).

Les malheurs – maladies, morts ou autres événements malheureux – sont rarement considérés comme exclusivement naturels. Ils résultent d'une interférence du monde invisible par l'intermédiaire d'esprits, de sorciers etc. Ce que constatait déjà Evans-Pritchard chez les Zandé « all misfortunes are due to witchcraft » (1976 : 53). La croyance à la sorcellerie n'exclut pas toutefois la connaissance empirique de cause à effet. Toujours selon Evans-Pritchard, l'explication de la mort par des raisons naturelles et la croyance à la mort due à une attaque sorcière ne sont pas exclusives, mais se complètent. Il s'agit en effet de la théorie de double causalité. Pour illustrer cette théorie, prenons un exemple dans un contexte moderne : un garçon est décédé suite à une cirrhose du foie. Nul ne doute que c'est cette maladie qui l'a tué. Cependant, pourquoi ce garçon a été atteint et pas un autre ? Pourquoi à ce moment précis ? C'est ici que le discours sur la sorcellerie complète l'explication naturelle. Un sorcier ou une sorcière a dévoré le foie de ce garçon. La sorcellerie n'explique pas comment la personne est décédée mais pourquoi.

¹⁹ Cf. « Multiplication de lynchages de "sorciers" en Centrafrique », AFP, Bangui, le 13 avril 2001 ; accessible à <http://www.sangonet.com/ActualiteC/Anzeretenetik/Sorciersvoleurslynch.html> consulté le 8 Septembre 2009.

²⁰ Cf. HelpAge International, *Stop violence towards older women* (14 juin 2007) ; accessible à <http://www.helpage.org/News/Latestnews/Lyi3> consulté le 25 septembre 2009

Le procès de désignation d'une victime émissaire est, bien entendu, un stade dans un processus de soupçon déjà en cours. C'est à partir de la désignation publique que les croyances à la sorcellerie sont mises en œuvre et justifient une sanction. Il semble cependant important de souligner que même si tout le monde peut être soupçonné d'être un sorcier, on n'accuse jamais publiquement les personnes importantes et riches. Ce sont toujours les plus démunis et les plus vulnérables, les personnes âgées ou les femmes qui subissent les épreuves de désignation. A l'heure actuelle, on observe des accusations de plus en plus fréquentes envers les enfants.

2. Le phénomène urbain des « enfants sorciers »

Selon Patrice Yengo, le phénomène des enfants soupçonnés et/ou accusés d'être sorciers n'est pas un phénomène nouveau. Dans de nombreuses sociétés africaines, notamment celles du Golfe du Bénin, les accusations de sorcellerie particulièrement envers les nouveaux nés semblent être plus anciennes et restent parfois toujours vivaces. Elles tiennent surtout compte des circonstances de leur naissance ou de tétatogénie (2008 :299).

Il nous semble donc important d'explicitier que, lorsque nous évoquons le phénomène des « enfants sorciers » aujourd'hui, nous pensons surtout au phénomène récent lié au contexte urbain et qui touche non pas des nouveaux nés, mais – comme nous allons voir – surtout les enfants en bas âge et au seuil de l'adolescence déjà en difficulté. C'est pourquoi il ne faut pas confondre ces « enfants sorciers » caractéristiques de l'Afrique Centrale, tout particulièrement du Bassin du Congo et du Nigéria avec les enfants « mal nés ». Bien que les représentations, les mécanismes sociaux et l'ampleur du phénomène relatifs aux nouveaux nés et pouvant engendrer l'infanticide ou l'abandon, doivent être l'objet d'études plus approfondies et attirer l'attention des autorités et des organisations internationales, elles diffèrent de la nouvelle forme de représentation de la sorcellerie qui concerne les enfants dans les grandes villes africaines.

Le phénomène des « enfants sorciers » est en effet un phénomène récent, qui se développe dans le contexte urbain et ne cesse d'augmenter depuis une trentaine d'années²¹.

2.1. Principales zones géographiques documentées

Selon les sources disponibles et nos informations, des milliers d'enfants accusés de sorcellerie sont chassés de leur foyer et vivent à l'heure actuelle dans les rues de Kinshasa²² et Lubumbashi²³ en RDC ; nombreux également sont ceux qui vivent dans les rues de Mbanza Kongo, la capitale de la province Zaïre, Uíge et Luanda au nord de l'Angola²⁴. Un nombre important d'enfants accusés de sorcellerie a été également documenté dans l'Etat d'Akwa Ibom au sud-est du Nigeria²⁵ ; elles ont aussi été rapportées – mais de façon plus rare – à Douala au Cameroun (Piro, 2004), en République du Congo, entre Brazzaville et Pointe-Noire (Yengo, 2008 ; Makulo, 2005) et en République

²¹ Les estimations du nombre des enfants accusés de sorcellerie dans les villes africaines sont difficiles et souvent approximatives. Dans le contexte kinois, par exemple il s'agit souvent de nombre d'enfants amenés dans des Eglises pour y être « exorcisés ».

²² Selon les estimations données par Filip De Boeck lors de sa présentation à l'Université de Toronto, en février 2003, 23 000 d'enfant accusés de sorcellerie vivent dans les rues de Kinshasa, accessible à http://www.newsfromafrica.org/newsfromafrica/articles/art_537.html, consulté le 10 septembre 2009. Etant donné que le phénomène des enfants sorciers se manifeste surtout en RDC – selon certains, il en tire ses origines -, plusieurs études ont été faites dans le contexte congolais : Javier Aguilar Molina (2005) ; Mark Waddington (2006). Par ailleurs, les accusations de sorcellerie semblent être également l'un des facteurs importants d'augmentation du phénomène des enfants de la rue”.

²³ Selon Aurore d'Haeyer le phénomène des enfants accusés de sorcellerie prend également de l'ampleur à Lubumbashi (2004:7).

²⁴ Les autorités d'une ville au Nord d'Angola ont identifié 432 enfants vivant dans les rues à cause d'une accusation de sorcellerie (LaFraniere, 2007). Cf. *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An Analysis From The Human Rights Perspective*, UNICEF.

²⁵ *The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among Children in Akwa Ibom State*, 2008, UNICEF.

Centrafricaine²⁶.

A l'exception du Nigeria, du Libéria et de Sierra Leone²⁷, le phénomène urbain des enfants-sorciers se développe dans le Bassin du Congo, plus précisément sur des territoires de l'aire culturelle kongo (Yengo, 2008). Ce n'est pas par hasard si les pays concernés massivement par l'enfance désignée sorcière (RDC, Angola et République du Congo) sont aussi ceux des changements politiques avortés, des conflits et guerres civiles interminables et des mobilisations miliciennes des enfants. Ce phénomène gagne, semble-t-il, les territoires qui lui sont proches géographiquement (RCA, Cameroun, Gabon, Nigeria) ou politiquement (Liberia, Sierra Leone).

2.2. La prédominance de la religion chrétienne

Les églises chrétiennes, surtout de mouvance pentecôtiste (charismatiques, de Réveil etc.) et prophétiques jouent, comme nous allons voir plus loin, un rôle important dans la diffusion et la légitimation des craintes liées à la sorcellerie et tout particulièrement les enfants-sorciers. Dans les accusations de sorcellerie envers les enfants, ce sont bien les pasteurs-prophètes qui demeurent des acteurs importants et indispensables afin de valider la présence de l'« esprit de la sorcellerie ». C'est ainsi que, par exemple, les pentecôtistes présentent leur foi comme une armure divine contre la sorcellerie ; ils participent activement à la lutte contre le Mal incarné par la sorcellerie.

Il semble, en revanche, bien entendu avec beaucoup de précautions faute d'informations précises et détaillées, que ce phénomène semble être d'une moindre ampleur dans les pays islamisés. Il est important de comprendre pourquoi, là où l'imaginaire islamique domine, les effets provoqués ne sont pas les mêmes que ceux du christianisme.

Pour certains auteurs la réponse réside partiellement dans la traductibilité de leur message religieux. La traduction de la Bible en langues vernaculaires était la tâche prioritaire des pasteurs : « la parole de Dieu : ouverte à tous » (Fancello, 2006 :113). Par exemple, au Burkina Faso, la politique d'indigénisation s'est traduite par les missionnaires d'Assemblée de Dieu par l'apprentissage de la langue möré et l'investissement dans la traduction du texte biblique (*ibid.*). A la différence de la pratique pentecôtiste, l'Islam prône la langue arabe comme langue sacrée et a refusé toute traduction en langues locales. « Qui veut louer Dieu », démontrent Christine Henry et Emmanuelle Kadya Tall, « doit le faire en arabe et se plier à l'apprentissage des versets dans une école coranique » (2008 :19). Le christianisme, en revanche, en mettant les textes sacrés à portée de tout le monde a facilité l'indigénisation de leur message et la création de mouvements et d'Églises proprement africaines.

Une autre réponse aurait pu se rapporter plutôt à la différence dans la perception du Mal dans les deux religions universalistes. Pour que la sorcellerie puisse s'intégrer si bien dans le discours des églises chrétiennes, c'est parce qu'elle a été personnifiée et associée au Diable/à Satan. Est-ce que le sorcier reçoit, dans le discours islamique le même appui de Satan ou du Diable ? Bien qu'il ne faille pas négliger la présence de la force démoniaque, celle-ci n'est pas imputée à quelqu'un qui serait la personnification du Mal. Plutôt que de Satan, ce sont des satans qu'il en est question en islam. Ces « satans » sont incarnés généralement dans les *jinn*s et les *shayâtîn*. Ces derniers sont généralement rendus responsables de la maladie et de la folie désignées comme une possession démoniaque. Cependant, l'un s'aperçoit rapidement que bien qu'une différence existe dans la perception du Mal, l'Islam ne se présente pas moins comme antidote de la sorcellerie, à travers l'élaboration de talisman ou d'autres contre-mesures pour prévenir ou contrecarrer les sorts ou attaques de la sorcellerie.

²⁶ UNICEF, CAR, Monthly Report, February 2009 ; Bannor-Addae, Rebecca, « En République centrafricaine, les plus vulnérables désignés comme boucs émissaire », UNICEF, du 12 mai 2009 ; accessible à http://www.unicef.org/french/infobycountry/car_49658.html consulté le 26 septembre 2009.

²⁷ UNICEF, Child Protection Situation Analysis in Sierra Leone, mars 2006. Il est important de préciser qu'au Sierra Leone, bien que les accusations envers les enfants existent, le trafic des enfants ainsi que la mobilisation des enfants dans l'armée (Cahn, 2005) représentent des problèmes plus importants.

En revanche, ni la traductibilité du message chrétien ni la perception de la sorcellerie comme une action maléfique du Diable ne répondent pas à la question pourquoi dans le contexte chrétienne accuse-t-on davantage les enfants ? Et pourquoi dans le contexte islamique ces accusations semblent être plus rares ?

Nous ne possédons pas les données suffisamment précises pour répondre à ces questions. Il semble néanmoins que la réponse réside du côté des doctrines et des représentations que chacune des deux religions se font de l'enfant et de sa place dans le système religieux. Le Coran ne s'adresse pas, d'une manière générale aux enfants immatures, mais à l'enfant devenu responsable ou à l'adulte responsable de lui. Le pouvoir de l'enfant semble ainsi réduit et par conséquent il n'aurait pas pu jouer le rôle d'un sorcier. Alors que dans le contexte chrétien une transformation s'est opérée quant à pouvoir de l'enfant puisque à une époque les enfants n'étaient pas suffisamment puissants pour exercer le travail d'un sorcier comme c'est le cas dans la religion musulmane aujourd'hui leur « puissance » semble prendre de l'ampleur.

2.3. Quel est le profil de l'enfant accusé de sorcellerie

Selon les études menées par UNICEF en RDC²⁸, en Angola²⁹ et au Nigeria³⁰, d'autres sources en RCA³¹ ainsi que selon des études anthropologiques (De Boeck, 2000 ; Yengo, 2008 ; Tonda, 2008), les enfants accusés de sorcellerie sont souvent des enfants en bas âge ou adolescents, vulnérables et dans une situation sociale précaire.

2.3.1. L'âge propice des accusations ?

Certains auteurs estiment que l'âge propice pour les accusations de sorcellerie est entre 4 et 7 ans (Yengo, 2008), d'autres sources indiquent plutôt entre 8 et 14 ans (D'Haeyer, 2004). Nous pouvons résumer avec l'anthropologue flamand Filip de Boeck³², travaillant dans le contexte kinois, que les enfants âgés de 3 à 18 ans peuvent être la cible des accusations.

Les accusations de sorcellerie visent le plus souvent des enfants en bas âge parfois jusqu'au seuil de leur adolescence entre 13 et 14 ans. Les enfants accusés atteignent l'adolescence avec leur statut d'enfant dit sorcier. C'est dans la période de l'adolescence que les jeunes deviennent des acteurs sociaux importants, occupent l'espace public et dont l'influence sur cet espace est davantage apparente. Le statut social central et ambivalent des enfants se cristallise autour de la figure du sorcier, qui est elle-même, toujours selon Filip de Boeck, l'incarnation d'un imaginaire culturel de crise (2000 : 34). Dans les cas d'inversion du rôle du pouvoir entre les aînés et les jeunes, notamment à travers les ressources financières, les accusations de sorcellerie se déclenchent autour des disputes à propos de la redistribution de la prospérité nouvelle et peuvent toucher également les adolescents. Les jeunes qui accumulent une certaine richesse, et deviennent les nouvelles figures de la réussite, sont rapidement soupçonnés et accusés de sorcellerie. Ces jeunes s'attachent à cet imaginaire sorcellaire à la fois pour accéder à la modernité, notamment à travers le symbolisme de la manducation, auparavant réservée aux adultes et pour gagner de l'indépendance. Par ailleurs, ces jeunes prennent parfois la décision de se démarquer par un état de révolte ou de rejet concernant la pensée et la « tradition » de leurs parents qu'ils considèrent comme inutiles et irrationnelles ; ils se dessinent du contexte familial comme le note Filip de Boeck, puisque « devenir un sorcier est certainement un moyen d'attendre une telle indépendance » (2000 :50).

²⁸ Aguilar Molina (2005); Waddington (2006). *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An Analysis From The Human Rights Perspective*, 2008, UNICEF.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cf. *supra* note 24

³¹ UNICEF Bangui a documenté plusieurs cas de violences faites aux enfants accusés de sorcellerie.

³² Chesla Diane, 2003, « DR Congo : Review of 'Children, the Occult and the Street in Kinshasa' », *News from Africa*, accessible à http://www.newsfromafrica.org/newsfromafrica/articles/art_537.html ; consulté le 15 octobre 2009.

2.3.2. Le profil des enfants cibles des accusations

Plusieurs études³³ et des enquêtes de terrain ont fait ressortir le profil de l'enfant propice à une accusation sorcière.

- Orphelin de père et de mère qui part habiter chez un autre membre de la famille (parfois on envoie l'enfant dans la famille d'accueil selon les règles de parenté – matrilinéaire ou patrilinéaire).
- Orphelin de l'un des deux parents dont le subsistant se remarie éventuellement. Les mécontentes avec le beau-père ou la belle-mère peuvent être alors source d'une accusation.
- Enfants ayant un handicap physique (toute déformation corporelle : grande tête, ventre ballonné, yeux rouges etc.), ayant une maladie physique (épilepsie, tuberculose etc.) et psychique (l'autisme ou la trisomie etc., bégayeurs) ou étant surdoués
- Les enfants ayant un comportement insolite, c'est-à-dire têtu, agressif, pensif, solitaire ou paresseux. En bref, toutes sortes de comportements, qui dans un contexte précis défini par le discours sorcellaire, semblent inhabituels ou anormaux.
- Les enfants « mal nés », également susceptibles d'accusations de la sorcellerie, constituent néanmoins une catégorie à part.

2.3.3. Les garçons ou les filles ?

Certaines études³⁴ démontrent que les accusations de sorcellerie concernent surtout les garçons. C'est le cas des observations faites par Aurore d'Haeyer (2004) dans le contexte kinois ainsi que l'opinion d'Emilienne Raoul, Ministre des Affaires Sociales, de la Solidarité, de l'Action Humanitaire et de la Famille de la République du Congo, concernant les enfants de la rue d'une manière générale. Selon elle, les filles ne représentent que 5% ; ceci peut s'expliquer par la valeur sociale des filles qui se chargent du travail domestique, gardent les enfants et apportent la dot. D'autres travaux infirment ce constat (De Boeck, 2000 ; Cahn, 2005). Par ailleurs, il n'existe aucune véritable analyse statistique pouvant confirmer la prévalence des accusations des garçons. Il est en effet probable que parmi les enfants de la rue – la condition qui est l'une des conséquences des accusations sorcières et un révélateur de la situation – la visibilité des garçons est plus importante. Les chiffres proposés relatifs à la présence des filles peuvent occulter certaines réalités comme la prostitution exercée par des filles de plus en plus jeunes.

2.3.4. Le pouvoir des enfants dits sorciers

Le principal pouvoir accordé à l'enfant sorcier est d'agir à partir de monde invisible d'une manière néfaste sur le monde visible. Son action consiste généralement à envoyer une maladie à un membre de la famille qu'il doit « sacrifier » auprès de ses complices sorciers. Les enfants sont ainsi accusés de provoquer la diarrhée, le paludisme, la tuberculose, même le VIH-SIDA et par conséquent la mort de leurs victimes. Par ailleurs, ils sont également soupçonnés de provoquer le malheur général, la pauvreté, le chômage, l'échec etc. Mamuya explique pourquoi et comment il a tué son frère en ces termes :

« Komazulu est colonel dans le “deuxième monde” et il m'a offert le grade de capitaine si je sacrifiais une personne. C'est pourquoi j'ai tué mon petit frère, un bébé à qui j'ai donné la diarrhée et qui en est mort » (De Boeck, 2004 :58).

³³ Aurore d'Haeyer (2004), Aguilar Molina (2005); *The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among Children in Akwa Ibom State*. June 2008, *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An Analysis From The Human Rights Perspective*, UNICEF.

³⁴ *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An Analysis From The Human Rights Perspective*, UNICEF. p.21.

Si la manducation sorcière demeure au cœur de ces récits – les enfants mangent leurs victimes à l'intérieur – d'autres pouvoirs de sorcellerie ne sont pas pour autant moins présents. On attribue aux enfants la capacité de se transformer en animal : hibou, cafard, fourmi, chat, crocodile, serpent afin de qu'ils introduisent dans la maison de sa victime. Stéphane, âgé aujourd'hui de 12 ans, l'explique ainsi :

« Je me suis transformé la nuit en cafard pour sortir à travers la grille et pour rejoindre mon oncle qui s'est transformé en chat » (Bangui, décembre 2008).

Les filles peuvent être également soupçonnées de se transformer en jeune femme séduisante, incarnée dans la figure urbaine de Mami-Wata, la sirène qui nourrit l'imaginaire collectif non seulement en RDC, mais aussi en RCA. Mami-Wata est une femme blanche aux cheveux longs et lisses. Elle séduit sa « victime » en lui offrant la richesse. Cependant, l'homme qui signe le contrat avec cette dernière n'a plus le droit de fréquenter d'autres femmes, car elle est très jalouse. Mami-Wata est censée le conduire finalement à la folie.



Tinda Lwimba, *Sirène (mamba muntu)*, Lubumbashi, 1995, coll. B. Jewsiewicki. © Université Laval, Québec (article Bogumil Jewsiewicki, p. 133).

Ces récits toujours surprenants ne sont que rarement remis en cause. Comme nous l'a explicité un commissaire de police à Bangui « les enfants sont trop purs et trop innocents, ils ne mentent jamais » (mars, 2007). Il est néanmoins important de préciser le contexte dans lequel les enfants produisent généralement ces récits. Lorsqu'ils sont en bas âge ces discours sont prononcés dans des conditions de terreurs, de violence et des menaces de son entourage. Il se peut que l'enfant les contredit lorsque il est placé dans un contexte de sécurité et de soutien affectif. Les récits des enfants, compris au pied de la lettre, provoquant la crainte, semblent être parfois un moyen utilisé par les enfants pour faire peur à ceux qui les maltraitent. L'imaginaire sorcellaire peut cependant permettre aux enfants d'obtenir un statut social particulier au sein du groupe, notamment celui des enfants de la rue.

2.4. Quelques facteurs explicatifs des accusations envers les enfants

L'enfant sorcier constitue un problème paradoxal. Selon Christine Henry et Emmanuelle Kadya Tall

(2008 :27), « les théories explicatives en termes de réponse à la globalisation et de croissance des processus d'individualisation ne suffisent pas à expliquer ». C'est pour cette raison qu'il est difficile de proposer une réponse simple à la question *pourquoi à l'heure actuelle, dans certaines régions d'Afrique Sub-Saharienne, les accusations de sorcellerie visent davantage les enfants*. Les observateurs des sociétés africaines, notamment les anthropologues – sont unanimes en ce qui concerne la complexité des facteurs sociaux, économiques et politiques ainsi que des changements opérés au sein des représentations relatives à la sorcellerie qui ont pu provoquer ce phénomène. Dans la présente partie nous allons proposer quelques facteurs qui semblent prévaloir dans les accusations récentes visant les enfants. Tout d'abord, nous montrerons qu'au sein même des représentations sur la sorcellerie une transformation s'est opérée ; puis nous analyserons les facteurs sociaux, économiques et politiques.

2.4.1. La transformation des systèmes de représentations - du vieux sorcier à l'enfant sorcier

La sorcellerie est un pouvoir qui a été transmis, comme nous l'avons déjà indiqué, d'une génération à l'autre³⁵. Bien qu'un enfant ait eu de la substance sorcière en lui, celle-ci était considérée comme trop faible pour agir. « The older a witch the more potent his witchcraft and the more unscrupulous its use » a écrit Evans-Pritchard pour le sorcier Zandé (1976:7). C'est pourquoi l'on n'accusait que des personnes âgées.

La « modernisation de la sorcellerie » a apporté la possibilité d'acheter la sorcellerie. Mais le fait d'acquérir ce pouvoir volontairement reste un « privilège » réservé aux adultes. Pour qu'un enfant devienne l'incarnation d'une puissance sorcière, une autre transformation doit se produire. Le pouvoir sorcier, déjà développé et « puissant », peut désormais être transmis à un enfant par l'intermédiaire d'une prise de nourriture ou d'une boisson, Un jeune garçon, âgé de 10 ans, Aristote, l'explique de cette façon :

« J'étais un sorcier. J'ai été envoûté par ma grand-mère. Une nuit, elle est venue me voir pendant mon sommeil. Elle m'a offert du pain et du thé. C'est à partir de ce moment que j'ai commencé mes voyages astraux avec elle. Un jour elle m'a demandé de tuer papa en échange du thé et du pain qu'elle m'avait offerts. » (D'Haeyer, 2004 : 27).

Dans cet exemple, on comprend que la personne âgée demeure un acteur important dans l'acte sorcier, car c'est elle qui transmet le pouvoir à l'enfant. Dans tous les récits, l'enfant en acceptant le pain, le thé ou la mangue, signe « le contrat » avec la personne sorcière. La sorcellerie est ainsi transmise sous forme de don, bien que celui-ci soit perverti (Filip De Boeck, 2000 :55). L'incapacité de rendre la chose offerte rompt avec le principe de don et de contre don. C'est Marcel Mauss qui a établi une théorie du don basée sur la société polynésienne ; selon lui, il existe une première obligation qui est celle de recevoir le don et une deuxième qui est celle de le rendre (1932 [1968]). La vie communautaire toute entière est fondée sur ce principe de réciprocité. L'obligation de recevoir le don et de le rendre maintient en effet les liens de la parenté. Selon cette théorie, le sorcier demanderait ainsi le contre don. Comme l'obligation ne peut pas être respectée, l'enfant devient son débiteur.

Cependant, selon les récits des enfants accusés de sorcellerie, ces derniers n'agissent jamais seul. Les voyages nocturnes sont faits souvent à l'initiative du « sorcier tuteur » et en compagnie d'autres sorciers, adultes et enfants. Durant ces voyages, ils participent à des festins nocturnes au cours

³⁵ La transmission de la sorcellerie correspond généralement aux représentations de la procréation et des croyances eschatologiques. Par exemple, chez les Evuzok du Sud Cameroun, l'*evus* (la sorcellerie) est transmise uniquement du père à un enfant de sexe différent (Mallart-Guimera, 1981: 83). Par contre chez les Zandé du Soudan, la sorcellerie est transmise par la descendance unilinéaire – de père en fils et de mère en fille (Evans-Pritchard, 1976:3). *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An Analysis From The Human Rights Perspective*, UNICEF.

desquels ils mangent de la chair humaine et boivent du sang. Ils se rendent aussi sur des « marchés occultes ».

C'est ainsi que lors de sa confession, l'enfant accusé d'un acte sorcier n'hésite pas à accuser à son tour la personne qui lui aurait transmis la sorcellerie. Ces accusations publiques de l'enfant ont des graves conséquences pour les adultes ; il est fréquent qu'elles déclenchent au sein de la population de fortes réactions aboutissant à des violences extrêmes non seulement envers l'enfant mais également envers la personne plus âgée. Cependant, la personne indexée par l'enfant est rarement choisie au hasard ; ce sont souvent des femmes, des « mères ».

Il est vrai qu'à l'heure actuelle les femmes apparaissent de plus en plus comme des acteurs sociaux actifs et la proportion de foyers dirigés par des femmes est en augmentation tant en milieu rural qu'urbain (Ezémbe, 2009 : 104). Elles ont une certaine indépendance financière et ce sont souvent elles qui nourrissent la famille grâce à leur petit commerce. Cependant, malgré les efforts fournis, des mères de plus en plus jeunes, célibataires ou veuves, celles-ci se retrouvent dans la difficulté d'élever leurs enfants. N'arrivant pas toujours à satisfaire les besoins des enfants, notamment la faim, elles se montrent inconséquentes ; elles les affament au lieu de les nourrir (Brodeur, 2009). L'image de la mère protectrice est également remise en cause dans l'exemple de Magali, démontré par Geneviève N'Koussou (2008) : la fillette accuse sa mère et son demi-frère, partis en France et ayant choisi de ne pas l'emmener. Cette mise en accusation de la fillette est liée aux émotions suscitées par son abandon.

Ainsi, les enfants abandonnés et maltraités, accepteront la nourriture d'une « mère sorcière » qui va réparer en quelque sorte ce que la première mère ne peut pas faire. Cette « mère sorcière » peut être quelqu'un que l'enfant connaît, mais aussi, selon Claude Brodeur (2009) une mère que l'enfant ne connaît pas – une mère sans nom. Selon Filip De Boeck, cette image de la « mère sorcière » contredit « radicalement un modèle culturel profondément ancré : les femmes, dans leur rôle de génitrices, mères, cultivatrices, cuisinières, vues comme des figures de protection physique et sociale et, partant, comme les forces régénérantes de la texture socioculturelle » (2000 : 56). Car cette « mère sorcière » incarnant au départ la bonne mère nourricière, se transformera rapidement, lors des voyages nocturnes, en une mère monstrueuse et cannibale. Ainsi l'enfant, lors des festins anthropophagiques dévore littéralement sa mère (ou bien un autre membre de la famille ou de son entourage).

Le phénomène de la sorcellerie et celui des « enfants sorciers » renvoient à toute une recomposition des structures de la parenté ainsi qu'à des envies cachées, qu'elles soient d'ordre économique ou émotionnel.

2.4.2. Le phénomène des « enfant sorciers » résultat de la « multirise »

Les dernières décennies du XX^e siècle ont été très dures pour la majorité des pays d'Afrique Sub-saharienne. Ces derniers vivent ainsi une crise aiguë et multiforme, à la fois sociale, économique, politique et culturelle. Les années qui ont suivi les Indépendances représentaient une période pleine d'espoir ; les grands discours proclamés à la fin des années 1970 sur le « développement » général des pays africains avaient inspiré les populations, notamment les plus jeunes. Ces promesses d'un enrichissement général se sont avérées fausses ; tandis qu'un nombre restreint d'individus s'enrichissait rapidement, la majorité de la population plongeait dans un marasme de pauvreté. Beaucoup ont eu ainsi l'impression d'avoir raté « la piste prometteuse de la modernisation » (Geschiere, 1995). Par ailleurs, les changements sociaux dus à la montée du capitalisme, à l'urbanisation et à la scolarisation, ont profondément affecté la famille, le système de parenté et les relations intergénérationnelles. On observe ainsi l'existence de fortes tensions entre aînés et cadets, frères et sœurs au sens le plus large du terme, mais aussi envers les voisins.

2.4.2.1. Les facteurs sociaux

Dans les accusations de sorcellerie envers les enfants, une dimension de cette multicrise³⁶ se révèle importante : celle du dysfonctionnement général de la famille – la déparentélisation³⁷ – et surtout de la solidarité « africaine ».

Afin de mieux comprendre la place de l'enfant dans la famille « africaine », il est nécessaire d'analyser brièvement le concept de famille.

Il n'y a certainement pas un modèle de la « famille africaine » valable pour toutes les régions et tous les groupes ethniques du continent. Définir ainsi « la famille africaine » se révèle un exercice difficile voire impossible. Le psychologue togolais Ferdinand Ezémbé note que « par le jeu des multiples alliances symboliques et biologiques, personne ne peut dire ni où commence ni où se termine une famille » (2009 :97). Travaillant chez les Nubé, S.F. Nadel démontre qu'« il y a dans chaque famille un certain nombre de parents qu'on connaît comme parent sans que personne puisse dire exactement le degré ou la nature de la relation » (1947).

Bien que l'enfant soit le fruit de deux géniteurs socialement reconnus, sa naissance peut aussi être la conséquence d'une intervention divine ou celle d'ancêtres. Les causes les plus souvent évoquées d'une natalité importante sont : un sentiment de survie de la descendance et la prospérité économique que les enfants représentent. Dès sa naissance et parfois même avant, l'enfant appartient à la communauté. Et dans ce contexte précis, les parents biologiques n'ont pas de droits exclusifs sur leurs enfants. Les enfants sont élevés par cette famille élargie – la parenté – et non pas uniquement par leurs parents géniteurs. C'est ainsi que pour comprendre la famille en Afrique, mieux vaudrait se référer à un concept plus large, celui de la parenté mettant « l'accent sur des caractéristiques communes partagées par des individus telles que l'appartenance au même lignage ou à la même génération » (Ezémbé, 2009 : 98).

Par ailleurs, l'interdépendance entre le groupe et l'individu est forte, ce dernier n'existant que parce qu'il est membre d'une famille, d'un lignage ou d'une communauté. A l'heure actuelle, les changements socio-économiques favorisent une montée de l'individualisme et un relâchement des appartenances communautaires et des solidarités familiales. De plus en plus individualisés pour reprendre les mots d'Alain Marie (1997) les individus doivent être capables d'assumer leurs responsabilités et leur rôle dans la société. Cependant, dans les pays qui traversent de multiples crises et où les institutions montrent de graves problèmes de dysfonctionnement, la famille demeure une instance garantissant une sécurité sociale et médicale. Dans ce système d'entraide communautaire, rien n'est laissé au hasard. Ce système est dicté par ce qu'Alain Marie appelle « le principe de la dette communautaire ». Ce principe fonctionne sur le principe déjà évoqué, celui de *do ut des* ou principe de don et de contre-don. Un enfant naît dans une communauté, il doit sa naissance non seulement à ses parents géniteurs, à ses parents sociaux mais aussi aux ancêtres, aux génies et aux esprits. Il n'existe que parce que ces derniers lui ont donné la vie. Dans ces conditions, selon Alain Marie, « l'écolier, bien loin d'être cet individu que sa promotion programmée individualiserait et couperait plus au moins de ses parents du village, est au contraire un missionnaire que l'on délègue dans la sphère de la modernité et sur lequel se portent tous les espoirs des siens » (*ibid*). Il faut souligner que les frais de scolarité représentent la principale dépense dans les revenus des villageois, et que l'élève symbolise le capital économique futur. Etant donateurs, les parents soumettent les enfants à cette logique de contre-don et à leur domination. Devenus adultes et parents, ces enfants seront à leur tour des créanciers, perpétuant ces rapports sociaux.

Le principe de la dette communautaire assure à long terme une sécurité sociale pour les donateurs ;

³⁶ La notion de « multicrise » est empruntée à l'anthropologue Filip De Boeck (2000).

³⁷ La déparentélisation est, selon Joseph Tonda, le processus d'exténuation des liens parentaux, dont la forme limite est donné par le rejet et la criminalisation de leur progéniture par les géniteurs » (2008 : 332).

elle peut alors être envisagée comme un placement social ou comme un investissement pour le futur. Loin d'avoir disparu, cette dette pèse souvent sur les enfants, qu'ils soient citadins ou ruraux dans le sens où ces derniers n'arrivent pas à satisfaire les attentes et les obligations envers leurs aînés. Les rapports sociaux qui se tissent autour des discours sur la moralité des uns et des autres font fréquemment allusion à la sorcellerie, elle-même étant un discours sur la moralité.

En effet, les croyances à la sorcellerie interfèrent avec le système des valeurs qui règlementent le comportement humain (Evans-Pritchard, 1976 : 18). Par exemple, un enfant qui a réussi dans ses études et qui a trouvé un travail, mais qui ne donne rien à sa famille peut être accusé d'un acte sorcier par celle-ci. L'enfant, qui refuse donc de partager ses biens – un individu trop individualisé –, peut être accusé de sorcellerie. En revanche, l'échec scolaire ou professionnel peut être expliqué en termes de sorcellerie. Il serait le résultat des parents jaloux. Cette dénonciation est souvent énumérée par la phrase suivante : « le danger vient du village ».

La ville, le salariat, le marché économique, la consommation et la pression financière ont entraîné des mutations au sein de la famille. Ces transformations touchent particulièrement la légitimité de l'autorité parentale et des aînés de la famille élargie. Tout d'abord, les enfants deviennent rapidement responsables de leur vie ou survie, lorsque les parents ne parviennent pas à subvenir à leurs besoins (les nourrir ou les scolariser par exemple). Cette autonomisation précoce contribue à l'affaiblissement de l'autorité des parents (Ballet, Dumbai & Lallau, 2007). Or, la hiérarchie « traditionnelle » reposait essentiellement sur les critères de l'âge et du statut social des individus. A l'heure actuelle, ce rapport hiérarchique se transforme ; on passe de la domination et du pouvoir des aînés sur les cadets à ceux des riches sur les pauvres. L'accroissement des inégalités économiques a eu pour conséquence d'altérer profondément le système de réciprocité en inversant parfois les rôles de prestations et de redistribution. Par exemple, les adolescents congolais migrent massivement vers la province angolaise de Luanda Norte afin de travailler comme salariés dans les mines de diamants. Certains acquièrent un pouvoir financier supérieur à celui de leurs parents, ce qui contribue à accroître la rupture intergénérationnelle (De Boeck, 2000 : 46). Les enfants qui possèdent de l'argent deviennent des « patrons » leur âge étant occulté (*ibid*). La misère, le chômage, l'incapacité économique des aînés et des seniors participent aussi à l'affaiblissement de leur autorité et de leur légitimité. La remise en cause de leur autorité devient un facteur dans les accusations des enfants. Cependant, la déstructuration des liens familiaux et la perte d'autorité parentale ne sont que l'un des facteurs possibles dans les accusations de sorcellerie envers les enfants. Le facteur le plus souvent évoqué comme principal est celui de la pauvreté et de l'appauvrissement général des populations africaines.

2.4.2.2. Les facteurs économiques et politiques

La pauvreté et les facteurs économiques sont importants dans les accusations de sorcellerie envers les enfants mais ils ne sont pas les seuls facteurs explicatifs³⁸. L'étude de Javier Aguilar Molina (2005) démontre à juste titre que les facteurs économiques ne peuvent fournir l'unique explication du phénomène :

- les accusations de sorcellerie engendrent des dépenses importantes, qu'il s'agisse des consultations des tradi-praticiens, des pasteurs des églises ou du coût des traitements.
- les familles ayant des revenus suffisants accusent également les enfants, notamment ceux vivant à l'étranger.
- bien que beaucoup de pays africains vivent dans la pauvreté, le phénomène n'est pas présent partout.

³⁸ La pauvreté comme cause principale des accusations de sorcellerie est avancée également par les populations africaines.

Si auparavant (et encore dans certains cas) le nombre d'enfants était un gage de prospérité économique, il semble qu'aujourd'hui il peut peser sur la vie familiale. Dans l'incapacité d'être scolarisés et parfois même nourris, certains enfants sont perçus comme une charge. Les familles les plus démunies sont parfois amenées à faire des choix sélectifs parmi leurs enfants afin de survivre. L'exemple de la ville de Kisangani, en RDC, chez les wagenia, marque l'importance du facteur économique dans les accusations des enfants. Faut de moyens financiers, les enfants sont associés à des activités rémunératrices tels que la pêche, le petit commerce exercées dès leur bas âge, entre 6 et 7 ans³⁹. C'est ainsi qu'ils peuvent se prendre en charge plus tôt. Dans les quartiers où les wagenia représentent le groupe ethnique majoritaire, les accusations de sorcellerie portées envers les enfants sont plutôt rares.

Dans certains pays, notamment en RDC, en RCA, au Nigeria et en Angola la pauvreté va de pair avec les contextes politico-militaires. Ces contextes ont contribué non seulement à l'insécurité générale qui, selon Adam Ashforth (2005), encourage les discours relatifs à la sorcellerie, mais ont également augmenté le nombre d'enfants orphelins⁴⁰. En outre, le dysfonctionnement des services médicaux ainsi que l'incapacité de suivre un traitement approprié, dans le cas de paludisme, de tuberculose, de VIH-SIDA entrent en ligne de compte dans les décès et donc dans l'état d'orphelin pour les enfants.

2.4.2.3. Les enfants orphelins – une conséquence de la crise et cibles d'accusation de sorcellerie

La recrudescence des enfants orphelins est la conséquence directe des crises politiques (guerres civiles, Coups d'états), des crises institutionnelles (la pénurie de service de santé), des crises économiques et sociales. Ce sont ces mêmes enfants, déjà en situation de vulnérabilité (ou parce qu'ils sont vulnérables), qui sont le plus souvent accusés de sorcellerie⁴¹. Qu'il soit orphelin d'un ou des deux parents, l'enfant se retrouve la plupart du temps dans une famille recomposée, c'est-à-dire d'un membre de sa famille⁴² ayant lui-même déjà des enfants. Dans cette famille « d'accueil », il peut ressentir de la gêne ou être traité d'une manière différente par rapport aux autres enfants du couple.

Dans le cas où l'enfant est orphelin d'un seul parent, ce dernier fonde généralement une nouvelle famille et aura de nouveaux enfants. Souvent déscolarisés à l'inverse de leurs demi-frères et sœurs, les orphelins sont soumis quotidiennement à la maltraitance, la non assistance en cas de maladie ou à la violence physique et psychologique ; lorsqu'un malheur survient dans la nouvelle famille, ils représentent une cible privilégiée pour les accusations de la sorcellerie. Dans certains cas, l'accusation de l'enfant peut même survenir après la mort de ses parents dont il serait la cause.

Le témoignage d'Esther, âgée de 13 ans, ne connaissant pas sa mère et abandonnée par son père, accusée de sorcellerie par ses demi frères et sœurs, est révélateur des tensions au sein d'une famille recomposée :

« Un jour, ma marâtre s'est sentie mal au retour d'une veillée de prières de deux jours. Elle faisait une crise d'estomac. Ses frères ont dit que je lui ai jeté un mauvais sort. Je ne comprenais rien de tout cela. Je niais mais personne ne voulait m'entendre. Ils ont continué à m'accuser. »⁴³

³⁹ Cette pratique va bien entendu à l'encontre des droits de l'enfant.

⁴⁰ Les pertes dans des guerres civiles, des mutineries ou des coups d'Etats ne sont pas, bien entendu, l'unique raison du nombre croissant des enfants orphelins. A ce fait s'ajoutent également des maladies telles que le paludisme, le SIDA ainsi que l'âge moyen de vie qui, en Afrique Sub-Saharienne, ne dépasse généralement pas 50 ans.

⁴¹ Cf. Aguilar Molina (2005); *The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among Children in Akwa Ibom State*. June 2008. UNICEF et *What future ? Street Children in the Democratic Republic of Congo*. Human Rights Watch, 2006.

⁴² Cette obligation est dictée par la solidarité familiale.

⁴³ Nzapada, Didier, « Esther, « enfant-sorcier » à Kinshasa. Les victimes innocentes des sectes évangélistes », du 1^{er} novembre 2007 ; accessible à <http://www.afrik.com/article12149.html>, consulté le 25 septembre 2009.

Le récit de Roger, âgé de 10 ans, est aussi caractéristique que celui d'Esther :

« Maman est partie très loin quand j'étais petit, je ne me souviens plus. Papa était très faible... Sa nouvelle femme me battait et m'accusait d'être un sorcier. Elle disait que je rendais papa malade. Elle m'a chassé » (d'Haeyer, 2004 : 75).

Les témoignages des enfants accusés de sorcellerie sont souvent analogues à ces derniers. Ils attestent l'existence de fortes tensions entre l'enfant et les membres de la famille « d'accueil » (la marâtre, les demi-frères et sœurs). Ces tensions sont plus ou moins violentes quand les familles sont en situation de grande précarité. Le fait d'accuser un enfant – indésirable, difficilement maitrisable, considéré comme un fardeau ou dont on ne peut pas s'occuper⁴⁴ – de sorcellerie permet de justifier les violences faites à son égard et fait naître l'envie de s'en débarrasser.

Les conflits politiques multiples ont généré des pertes importantes de populations civiles. Les recherches menées en RDC (Waddington, 2006) et en Angola⁴⁵ démontrent que les enfants accusés de sorcellerie ont souvent perdu leurs parents dans les guerres. De surcroît, ces guerres et conflits politiques ont fait naître un autre phénomène qui a bouleversé les représentations traditionnelles de l'enfant : « l'enfant soldat »⁴⁶. En 1997, Filip de Boeck note pour le contexte congolais : « Quand Kabila a pris le pouvoir et que ces enfants-soldats (certains d'entre eux n'avaient pas plus de dix ans) ont fait leur entrée dans Kinshasa, ce fut un événement totalement nouveau et plutôt choquant pour la plupart des habitants de la capitale » (2000 :46). L'enfant portant une arme faisant peur aux populations locales n'est plus perçu comme un être fragile ; grâce à son pouvoir, il représente désormais un danger.

L'implication des enfants dans l'espace public urbain ne s'arrête pas aux enfants impliqués dans les situations de guerre ; toujours selon Filip de Boeck, les enfants occupent plus que jamais cet espace. Nous avons vu précédemment que sur le plan économique, certains enfants acquièrent un pouvoir financier qui dépasse celui de leurs parents. Certes, il est incontestable que les enfants sont souvent victimes de cette « multicrise », cependant il semble important de souligner qu'ils sont également des « sujets actifs », « constructeurs et briseurs » de ces mêmes réalités. « Les enfants de ces sociétés ont souvent, en tant que tels, la capacité d'influencer fortement le monde dans lequel ils vivent, de façon positive aussi bien que négative [...] Ils sont acteurs sociaux à part entière, avec un rôle et une présence marqués au cœur même du contexte social actuel » (De Boeck, 2000 : 45-46).

3. Les pratiques culturelles : entre la tradition et la modernité

3.1. L'imaginaire sorcellaire et le deuxième monde

Dans les villes africaines, les enfants et les jeunes adolescents n'ont jamais autant occupé l'espace public populaire : ils sont présents dans les médias, ils participent activement à la production musicale, ils sont présentes dans les églises, dans l'armée, etc. Ce fait n'a rien d'étonnant si nous prenons en compte les changements sociaux des dernières décennies qui ont particulièrement affecté la jeunesse. L'enfance, comme le note à juste titre Filip de Boeck, « comme *opus operatum* et

⁴⁴ « The witch situation started when fathers became unable to care for the children, so they started seeking any justification to expel them from the family », précise Sharon La Franiere (2007).

⁴⁵ Sharon La Franiere (2007) note dans son article que selon les officiers angolais, la guerre durant 27 ans et finissant en 2002 ainsi que la proximité de la RDC, pays en conflit permanent, contribuent à la recrudescence du phénomène des enfants sorciers.

⁴⁶ Nous sommes conscients, bien entendu, des problèmes terminologiques de la notion d'enfant-soldat et que grand nombre d'enfants ont été forcés d'intégrer des groupes armés ou bien exploités comme esclaves sexuelles. La problématique des enfants soldats étant trop vaste et épineuse, ne peut pas être traitée dans la présente étude. Cf. Waddington (2006), Cahn (2005).

modus operandi de crise et de renouveau, devient en effet, le lieu identitaire où se manifestent clairement les ruptures d'une Afrique en transition » (*ibid.* :32).

Prises entre les valeurs traditionnelles – bien qu'en train de disparaître – et le flux des biens du monde capitaliste, la jeunesse éprouve souvent un sentiment de frustration et d'insécurité qui la pousse à s'affirmer davantage. Les jeunes incarnent, comme le proposent Jean and John Comaroff, « les contradictions grandissantes du monde actuel dans ses formes les plus âpres » (*ibid.* :95). Ils sont à la fois au cœur des changements, exclus, inclus et à la frontière de l'espace public et privé.

L'ère des cultures globales diffusées grâce aux médias, notamment par Internet, a suscité dans la jeunesse désir, expression et affirmation de soi. « La nouvelle ère du mondialisme peut être vue comme une fabrication du désir à l'échelle mondiale », continuent Jean and John Comaroff, « la promesse de possibilités infinies se heurte aux impossibilités engendrées par les disparités grandissantes en matière de richesse » (*ibid.* : 98). Les visions du monde capitaliste promettaient une nouvelle période, tout particulièrement pour les jeunes, la réalité démontre néanmoins l'inverse. La « multicrise » augmente particulièrement les désirs liés à la richesse matérielle, or celle-ci est de plus en plus difficilement accessible. Le désarroi naît de ce qui est perçu comme un échec et pousse les jeunes à se réfugier davantage dans un monde différent. Ainsi, non seulement les enfants et les jeunes constituent le point central de l'imaginaire contemporain africain, mais ils contribuent à sa création.

Le monde invisible ou « deuxième monde » pour reprendre les termes de Filip de Boeck (*ibid.*), semble s'étendre davantage dans le contexte de crises profondes provoquant des frustrations, des ruptures et des déceptions. Dans un tel contexte, ce monde de la nuit devient de plus en plus puissant au risque de s'emparer du monde visible. « Le deuxième monde est le monde de l'invisible », explicite un habitant de Kinshasa, « et ceux qui y habitent et qui *connaissent*, sont ceux qui possèdent quatre yeux, et ceux qui voient clairement dans le monde du jour et dans le monde de la nuit. Le deuxième monde est le monde qui est supérieur au notre. Le deuxième monde règne sur le premier. » (De Boeck, 2004 :58). C'est pourquoi appartenir à ce deuxième monde peut symboliser le succès qui va réparer l'échec et le désespoir de la vie difficile du monde visible. C'est dans ce deuxième monde que les enfants et les jeunes abandonnés, maltraités, malades, délaissés s'abritent et tentent de survivre.

Les témoignages des enfants accusés de sorcellerie relèvent l'importance de ce deuxième monde à travers leurs exploits nocturnes, comme celui de Mamuya, 16 ans :

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

des ombres grâce à la prière du prédicateur qui me soigne à l'église. Mais les autres qui sont toujours dans le "deuxième monde" continuent à me harceler. Maintenant ils veulent me tuer de peur que je les trahisse» (2000 :36).

Les enfants abandonnés, comme Mamuya, trouvent difficilement leur place dans le monde visible. Ils se réfugient alors dans ce deuxième monde où ils deviennent « importants ».

Un autre témoignage explicite ce désir d'être important :

« 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).

Dans ces récits, les enfants n'ont plus le même âge, ils arrivent à satisfaire leurs besoins (manger à leur faim même s'il s'agit de la chair humaine) et détiennent le pouvoir de tuer. Leur pouvoir s'exerce à l'encontre de ceux qui ont de l'influence dans le monde visible ou réel, que ce soient des individus riches ou des membres de la famille avec lesquels ils ont des rapports conflictuels. Les enfants font également allusion aux riches, qu'ils apprécient autant qu'ils les réprouvent, car ils profitent des forces occultes pour s'enrichir.

A l'aide d'un balai nocturne, d'un avion fabriqué avec une peau d'avocat, une écorce de manguier ou avec une coque d'arachide, ces enfants voyagent dans des lieux différents et « meilleurs ». Partir en Europe et échapper à la misère africaine est un désir récurrent qui se manifeste dans les récits. La référence faite à la ville d'Anvers, en Belgique, le port diamantifère bien connu en Afrique Centrale, est ainsi doublement significatif, il représente à la fois la liberté et la richesse.

Ces récits évoquent enfin les festins qui, dans leur démesure grotesque expriment la réalité quotidienne de l'emprise de la faim. Le ventre vide et crispé est ici remplacé par le « ventre plein » (Geschiere, 1995). L'expression est doublement significative dans le monde invisible. Le ventre « plein » est celui dans lequel se trouve la substance sorcière. Ce ventre est tourmenté par la faim (la faim de la chair, la faim de la richesse) qu'il doit satisfaire à tout prix. Bien entendu, la notion de « manger » doit être comprise ici dans le cadre de l'imaginaire des pouvoirs sorciers qui permettent la manducation à distance ou la dévoration anthropophagique sorcière⁴⁷. Les sorciers dévorent les parties du corps de leurs victimes, notamment leur cœur pour les tuer. Le fait de « manger » illustre « les possibilités nocturnes d'accès immédiat aux fruits de la modernité » (De Boeck, 2000 :47). Comme l'explique un garçon de 12 ans :

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

⁴⁷ La notion de faim cannibale se réfère à la manducation et plus généralement à la consommation. Les représentations liées à la sorcellerie anthropophagique devraient être explorées par celles de la manducation. En fait, l'image de la manducation, notamment les anthropophages, récapitule en une seule signification, manger, copuler, tuer, provoquer la maladie. Pour plus de détails concernant la manducation et l'anthropophagie, voir Joseph Tonda (2005: 197-236).

La sorcellerie est dangereuse car elle permet de réaliser l'irréalisable, le défendu et l'interdit. Elle propose un langage concernant la réussite d'une entreprise individuelle, ouvre les portes de la consommation et du monde « moderne » et la possibilité aux enfants d'exprimer leurs propres désirs. Le fait de se livrer à de tels témoignages, bien risqués dans les contextes actuels, relate le désespoir profond d'enfants abandonnés et maltraités.

3.2. Les naissances « anormales »

Nous avons déjà précisé que dans certaines sociétés africaines, les enfants dont les circonstances de naissance demeurent « anormales » sont désignés sorciers, puis tués ou abandonnés par leurs parents⁴⁸. Il s'agit de croyances qui relèvent à la fois du système de représentation lié à la procréation et au statut du nouveau-né comme un être social à part entière et à celui de la sorcellerie en tant que danger omniprésent.

Si les études anthropologiques contemporaines relatives à la sorcellerie demeurent nombreuses, celles concernant l'infanticide et l'abandon des enfants sont plus rares. Dans certains pays, les pratiques et croyances relatives aux naissances anormales ont disparu, parfois sous l'influence des missionnaires religieux pendant la période coloniale (Bastian, 2001), ou alors des pratiques alternatives ont été mises en place – par exemple, payer une amende (par des danses et des cérémonies) dans le cas de la naissance d'un enfant « extraordinaire ». Cette amende le lave de tous soupçons (Singleton, 2004). De surcroît, grâce à la législation et à la présence des ONG défendant les Droits de l'enfant, les cas d'infanticide liés aux croyances semblent diminuer.

Dans d'autres pays, en revanche, ces pratiques, parfois légèrement transformées, n'ont pas disparu ni perdu leur valeur sociale et culturelle. Chez les Bariba du Nord du Bénin⁴⁹, la pratique de l'infanticide ou de l'abandon des enfants « mal nés » qui portent malheur (Yôobinu) reste encore vivace. Pour eux, les enfants nés prématurément (dans le 8^e mois) ou qui se présentent lors de l'accouchement par les pieds ou par les bras, tombent à ventre plat ou naissent le visage vers le ciel, qui ont une malformation ou possèdent des dents ou qui causent le décès de la parente sont qualifiés de *gnando* ou sorcier (Yengo, 2008). Ils doivent être tués ou abandonnés dès leur naissance⁵⁰.

L'« enfant porte-malheur » n'est pas véritablement accusé d'un acte sorcier – il est la source potentielle du malheur pour sa parenté. Par exemple, *Gnando* ou enfant sorcier, portant malheur est par conséquent potentiellement dangereux. Sa mise à mort immédiate représente en effet l'acte bienfaisant au sein de la communauté. L'infanticide doit être ainsi compris comme une réponse aux notions du bien et du mal, de l'acceptable ou inacceptable, du normal ou anormal, relatives aux conceptions de l'ordre social Bariba.

L'infanticide est justifié à la fois par le fait que cet enfant est avant tout un sorcier et que les parents ne lui ont pas encore donné de nom. Tant qu'il ne possède pas de nom, l'enfant n'est pas traité comme un être à part entière. Il n'est considéré comme tel qu'à l'âge de 2 ans, bien que la cérémonie du nom n'ait pas lieu avant l'apparition des dents – un autre signe de la présence sorcière

⁴⁸ Les données relatives à ce phénomène - certes insuffisantes pour une étude approfondie - sont issues essentiellement du Nord du Bénin, chez les Bariba (cf. Amadou Moussa, Koto Sero Zimé et Djodjouhouin Daniel, 2001, *L'infanticide au Bénin*, rapport de l'UNICEF, Sargent, 1988). Il serait néanmoins pertinent de mener des études comparées et approfondies non seulement dans le Golfe du Bénin mais également ailleurs, notamment en Afrique de l'Ouest. Selon Baldus, travaillant chez les Bariba ruraux dans les années 60, cette croyance aurait été caractéristique des Bariba. Elle n'est pas présente dans d'autres parties de l'Afrique de l'Ouest, par exemple chez les Yoruba (1974 :361)

⁴⁹ Cf. Amadou Moussa, Koto Sero Zimé et Djodjouhouin Daniel, 2001, *L'infanticide au Bénin*, rapport de l'UNICEF. Cette étude montre également toutes les variétés ethniques au sein d'un même pays.

⁵⁰ Les enfants abandonnés sont donnés aux Peul voisins afin de travailler comme esclaves. Ils forment la catégorie des esclaves nommée *machube* (Sergent, 1988 :81).

(Sargent, 1988). Cette cérémonie est, selon Valérie Delaunay, le marqueur du passage à un être à part entière et intervient quelque temps après la naissance (2009 : 35). Dans le cas des *gnando*, « *on ne lui donne pas le nom, ce n'est pas un enfant, c'est un sorcier qui s'est caché en lui* » précise M. Gnonlonfoum, ancien Ministre de la justice du Bénin⁵¹. Socialement légitime, l'infanticide se pratique pourtant dans le secret car il est généralement sanctionné par les Etats. L'élimination de l'enfant n'est pas systématique⁵², la décision semble être prise par le père de la famille. S'il décide que l'enfant doit être tué, la famille fait appel à un « bourreau » nommé aussi « réparateur » du village. Le nom de « réparateur » est caractéristique, il exprime la situation dans laquelle se trouve une société dont l'ordre a été perturbé par une mauvaise naissance. Pour rétablir l'ordre social, cette naissance doit être « réparée ».

Les enfants qui ont échappé aux mains des « réparateurs » sont systématiquement rejetés, abandonnés et expulsés du village. Il semble que les infanticides et les abandons d'enfants « mal nés » sont devenus l'objet d'une attention particulière de la part des autorités béninoise et des ONG qui se lancent dans la lutte contre ces pratiques (Yengo, 2008).

Par exemple, l'abbé Patrick Sabi Sika a fondé une ONG baptisée Espoir Lutte contre l'infanticide au Bénin (ELIB). Cette ONG lutte pour l'abolition des infanticides de bébés nommés « sorciers » et prend en charge les nourrissons abandonnés. ELIB s'occupe aujourd'hui de quelques 30 enfants abandonnés par leurs parents. Parallèlement, grâce à cette ONG, certains nouveaux nés ont été adoptés⁵³.

Malgré quelques similitudes relatives aux conséquences des croyances (la violence, l'abandon etc.), il ne faut pas confondre ce phénomène avec celui des « enfants sorciers » précédemment décrit. Les représentations sociales et les mécanismes sociaux qui aboutissent à définir un enfant comme sorcier sont profondément différentes.

3.3. Les enfants albinos au « marché occulte »⁵⁴

Plusieurs articles de presse publiés récemment sur Internet témoignent d'une forte discrimination et des violences envers les personnes atteintes d'albinisme, particulièrement en Tanzanie et au Burundi, mais aussi au Zimbabwe, au Kenya, en RDC, en Sénégal et en Côte d'Ivoire.

En Tanzanie, les violences envers les albinos⁵⁵ atteignent des proportions alarmantes ; plusieurs dizaines ont été tués au cours de l'année 2008⁵⁶, tout particulièrement dans les régions du lac Victoria : Mwanza, Shinyanga et Mara. Dans un pays voisin, le Burundi, trois enfants albinos et deux adultes ont été tués, 35 cas d'albinos menacés ou attaqués ont été rapportés depuis le mois de

⁵¹ Voir le film documentaire « Gnando, enfant sorcier », réalisée par Marino Mercuriali, Pois Chiche Films.

<http://www.vodeo.tv/4-32-4884-gnando-enfant-sorcier.html>

⁵² Il semble que l'infanticide cède davantage à d'autres formes de discrimination, tels que l'abandon, la négligence sociale ou la maltraitance.

⁵³ « Sorcellerie et infanticide rituel dans le nord du Bénin », *Agence de presse des Nations Unies*, du 21 juillet 2005, accessible à <http://www.afrik.com/article8634.html> ; consulté le 9 octobre 2009.

⁵⁴ Le phénomène des albinos – la cosmogonie ainsi que les représentations actuelles sur le commerce des parties du corps – dans le contexte d'Afrique Sub-Saharienne est d'une complexité et d'une variété trop vaste pour pouvoir être étudié en détails dans la présente étude. Nous nous contenterons de l'analyser brièvement afin de montrer l'importance des études anthropologiques dans sa compréhension.

⁵⁵ Par la simple appellation « albinos » nous faisons référence à la personne atteinte de la maladie d'albinisme (Une maladie génétique dont l'affection se caractérise par une absence de pigmentation de la peau, des poils, des cheveux, des yeux et qui est due à l'absence de mélanine. Elle est connue sous deux formes possibles (albinisme partiel et total). Les albinos ont également une vision déficiente et sont particulièrement sensibles au soleil et assujettis à des cancers de la peau).

⁵⁶ Selon certaines statistiques, 25 personnes atteintes de maladie d'albinisme ont été tuées depuis le mois mars 2008 (Battaglia, Véronique, « Albinisme. Mythes et persécution en Afrique », *Terra Nova*, du 1^{er} août 2008 ; accessible à <http://www.dinosoria.com/albinisme.html>, consulté le 21 septembre 2009), selon d'autres 30 (Obulutsa, George, « Albinos live in fear after body part murders », *The Guardian*, du 4 novembre 2008 ; accessible à <http://www.guardian.co.uk/world/2008/nov/04/tanzania-albinos-murder-witchcraft> consulté le 21 septembre 2009).

septembre 2008⁵⁷. Même si le nombre des violences faites aux albinos ne dépasse pas celui documenté en Tanzanie, les cas ne sont cependant pas inconnus dans d'autres pays. Une femme albinos a été tuée au Kenya au mois de mai 2008. La tête d'un enfant albinos a été trouvée dans les valises d'un homme traversant la frontière congolaise (Schnoebelen, 2009 : 19). Un albinos de 18 ans a fui le Bénin par peur de se faire tuer dans le cadre d'un meurtre rituel⁵⁸. Au Zimbabwe⁵⁹ les femmes albinos sont victimes de viol, puisque selon une croyance locale, la personne atteinte de HIV pourrait guérir en ayant des relations sexuelles avec une femme albinos. Dans d'autres pays, comme le Sénégal⁶⁰, le Mali ou le Cameroun, les albinos sont surtout l'objet de discrimination et de stigmatisation.

Jean-Jacques Ndoudoumou, Président de l'Asmodisa⁶¹ au Cameroun, témoigne : « On nous considère comme des être mystiques, des revenants qui se sont mal comportés pendant la première vie et qui, punis par Dieu, reviennent »⁶².

A l'inverse des « enfants-sorciers », les enfants albinos subissent des violences et sont tués essentiellement afin de rendre les personnes plus puissantes, riches et prospères. Certaines parties de leurs corps, notamment la peau, la langue, les mains, les oreilles, le crâne, le cœur, les organes génitaux, sont censés contenir des pouvoirs « mystiques », aussi sont-ils utilisés dans la fabrication de potions et amulettes. Ces parties du corps qu'on appelle parfois « les pièces détachées » (Tonda, 2005) sont ainsi mises au « marché occulte ».

Pour comprendre la particularité de ces meurtres rituels des albinos et le commerce « occulte » de leur corps, il est indispensable d'analyser deux types de représentations. Tout d'abord, celles qui sont liées à l'attribution d'un pouvoir « mystique » des albinos et que l'on retrouve en Afrique de l'Ouest, à travers l'Afrique Centrale et jusqu'en Afrique australe. Ensuite, celles qui font appel à des représentations plus vastes relatives aux pouvoirs occultes. L'attribution d'un caractère « mystique » ou « surnaturel » aux albinos ainsi que les sacrifices de ces derniers ne sont pas des représentations récentes. La naissance d'un enfant albinos a toujours provoqué de vives réactions – positives ou négatives – au sein des sociétés africaines.

Dans la cosmogonie Dogon étudiée par Germaine Dieterlen (1957), l'albinos serait le fils maudit d'une relation incestueuse entre les divinités. Il détiendrait de ce fait une grande puissance et un pouvoir médiateur entre le céleste et le terrestre. Sa naissance étant le résultat d'une transgression (l'inceste), l'albinos représente également le danger. Mais en tant qu'enfant divin, son pouvoir magique et extraordinaire fait de lui le sacrifice suprême du hogon - chef religieux des Dogon. Afin de renforcer le pouvoir du roi, le sacrifice humain d'un albinos avait lieu trois ans après son intronisation ; il donnait lieu à un repas anthropophagique (De Heusch, 1986 :240). Chez les Bambara, « un albinos était également sacrifié lors de l'intronisation du roi de Segou. Le sang de la victime était versé sur la tête rasée du roi » (*ibid* : 241). L'albinos était de même sacrifié au Faro (le génie des eaux terrestres) lorsque le royaume était en danger (*ibid* : 253).

⁵⁷ UNICEF calls for better protection for albino children in Burundi du 19 novembre 2008 ; accessible à http://news.xinhuanet.com/english/2008-11/19/content_10380475.htm, consulté le 21 septembre 2009 et « Les albinos en danger d'extermination au Burundi », *Afrik.com*, du 17 novembre 2009 ; accessible à <http://www.afrik.com/article15698.html> consulté le 21 septembre 2009.

⁵⁸ « La chasse aux albinos est toujours ouverte », *Les observateurs*, du 13 avril 2009 ; accessible à <http://observers.france24.com/fr/content/20090413-chasse-albinos-ouverte-afrique-sorcellerie-tanzanie-cameroun> consulté le 24 septembre 2009.

⁵⁹ Machipisa, Lewis, « Albinos hit by Zimbabwe's race divide », *BBC*, du 14 janvier 2003 ; accessible à <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/2646967.stm> consulté le 21 septembre 2009. En effet, selon certaines croyances le fait de coucher avec une femme albinos guérirait le HIV-SIDA.

⁶⁰ « People with albinism in countries like Senegal face grave and even life-threatening discrimination ». Regional Information Networks (IRIN), *Senegal: Albinos face perilous social rejection*, 21 Novembre 2008 ; accessible à <http://www.unhcr.org/refworld/docid/492bb810a.html>, consulté le 24 septembre 2009.

⁶¹ L'Association mondiale pour la défense des intérêts et la solidarité des albinos.

⁶² Elouné Irène et Sephora Kengne, « Les albinos mal dans leur peau », 1 juin 1998 ; accessible à <http://www.syfia.info/printArticles.php5?idArticle=131>; consulté le 23 septembre 2009.

Au Bénin, les albinos sont entourés d'une grande vénération. Les membres d'une communauté se trouvent honorés lorsque les albinos pénètrent dans leur maison pour leur prélever de la nourriture ou tout autre chose. De même, Louis Jacolliot rapporte dans *L'Afrique mystérieuse* qu'au Kongo : « les albinos sont considérés comme des personnes privilégiées. Ils sont respectés de tout le monde, à un point qu'ils ont le droit de prendre, dans les marchés et dans les cases, tout ce qui est nécessaire à leur nourriture et à d'autres usages. » (1877 : 79-80).

Le roi de Loango, Gobbi, du Kongo, était entouré d'albinos serviteurs du roi, qui possédaient un pouvoir sorcier et apprenaient la magie (Jacolliot, 1877 :79). Le lien entre la sorcellerie et les albinos a été également noté par Henri Labouret, travaillant au Soudan occidental, où les albinos étaient soupçonnés de se livrer aux « étranges et dangereuses pratiques » de la sorcellerie (1935 :464).

Chez les Kongo méridionaux, Luc de Heusch indique que les albinos font figures « d'esprits aquatiques ». Ces représentations sont toujours vivantes en RCA ; la naissance d'un albinos est due à la copulation d'une femme avec un génie de l'eau, appelé aussi Mami-Wata (Ogrizek, 1981-2 ; Grootaers, 1995) et ayant toujours été représentés comme des êtres à peau blanche. Enfants des Mami-Wata, les albinos doivent être vénérés pour que la pêche soit fructueuse, les poissons étant aussi définis comme les « enfants » des génies de l'eau. L'enfant de divinité, « monstre sacré », pour reprendre le terme de Luc de Heusch (2000), sorcier, est donc à la fois craint et vénéré.

Prenant en considération leur valeur « mystique », il n'est pas étonnant que les albinos soient particulièrement recherchés sur le marché occulte. Le commerce des différentes parties de leur corps figure en effet parmi les représentations concernant le marché et l'économie occultes. Nombreuses sont les études anthropologiques témoignant de la présence de ces discours au Nigeria (Bastian, 2000), en Afrique du Sud (Comaroff et Comaroff, 1999), en Tanzanie (Sanders, 2001), en Zambie (Colson, 2000), au Ghana (Parish, 2000) pour ne citer que quelques pays. Pour la majorité des auteurs, ces discours semblent être en lien direct avec la mondialisation, l'arrivée du capitalisme et du marché, la production, la consommation ainsi que les politiques du développement⁶³. Ils intègrent à la fois les mystères de la croissance économique, de l'accumulation de la richesse et ceux de l'appauvrissement général des populations. Les inégalités sociales de plus en plus flagrantes s'expliquent davantage grâce à « l'économie occulte ». Le terme, emprunté à Jean et John Comaroff (1999), signifie d'une manière générale, l'utilisation des moyens magiques dans un but purement matérialiste. Plus largement encore, cette « économie occulte offre le moyen de produire la richesse à travers les techniques mystiques, des techniques dont les principes opératoires ne sont ni transparents, ni explicables d'une manière conventionnelle » (*ibid*). De surcroît, ces techniques impliquent la destruction humaine, notamment les albinos, ce qui contribue à leur caractère immoral.

Dans le contexte de mondialisation et de la présence forte et ostentatoire des biens matériels (les voitures de luxe, les villas, les vêtements de grandes marques font désormais partie de la vie des citoyens africains), les discours sur l'accumulation illicite fleurissent. Aux yeux de la population, les puissants deviennent encore plus puissants et les riches richissimes. Se fait jour une « obsession de la modernité » (Mbembe, 1992), ou une « obsession vis-à-vis des objets de la richesse nouvelle » (Geschiere, 1995), dans « l'enchantement de la modernité » qui entraînent une véritable « chasse générale de la richesse » (Geschiere, 1995). « Dans l'imaginaire de ceux qui inventent leur vie dans l'urgence et dans la précarité⁶⁴, on se rend compte », soulignent Florence Beranault et Joseph Tonda,

⁶³ D'autres auteurs semblent être plus prudents en précisant que les discours relatifs au commerce des parties du corps, sans négliger leur importance dans le flux des idées capitalistes, ne peuvent pas cependant être compris sans comprendre les représentations qui remontent jusqu'à la période coloniale dont ils sont en effet le résultat (Bernault, 2006).

⁶⁴ Il suffit de se rappeler les récits des enfants accusés de sorcellerie.

« que l'argent, les marchandises et les biens de consommation ordinaire, de subsistance et de prestige constituent la substance essentielle » (2000 :10). Patrice, étudiant yakoma de Bangui, nous l'explique en ces termes :

« La sorcellerie est plus puissante que jamais. Si dans le passé les gens voulaient des petites choses, aujourd'hui ils veulent le téléphone portable, la télé, la voiture, la grande maison. Tout le monde veut évoluer. Les gens deviennent de plus en plus jaloux. Si son voisin possède le radio ou le téléphone et si lui n'en a pas... il est capable d'utiliser la sorcellerie... » (Bangui, mars 2006).

Par ailleurs, la démocratisation des nations, le capitalisme et le marché libre ont démocratisé aussi l'occulte (Sanders, 2000). Aujourd'hui, tout devient marchandise : les amulettes, les gris-gris, les poudres et les potions magiques, certains fabriqués semble-t-il à partir d'organes corporels. Les services des tradi-praticiens pour combattre le monde occulte sont également mis sur le marché. De surcroît, ce marché occulte traverse les frontières ethniques et nationales et tout le monde peut désormais y accéder ; dans certains pays tels que la Tanzanie, le Burundi et l'Ouganda, les parties du corps des albinos semblent être particulièrement valorisées, car ils servent à produire des potions et des amulettes magiques – porte-bonheurs – permettant de s'enrichir. En Tanzanie, des organes corporels appartenant à des albinos auraient été utilisés pour fabriquer des amulettes permettant la réussite aux chercheurs de diamants. Leurs cheveux auraient été utilisés par les pêcheurs afin d'attirer les poissons du lac Victoria. Cette dernière croyance rappelle le lien entre les albinos et les génies de l'eau présents en Afrique Centrale. Il semble également que les différentes parties du corps symbolisent des pouvoirs divers ; ainsi, la raison donnée pour l'utilisation de tel ou tel organe dépend incontestablement du contexte et de l'interlocuteur. Mais, bien que l'utilisation varie et s'adapte continuellement, elle n'est pas pour autant le fond de notre problématique.

La nature ambivalente des albinos dans les représentations courantes en Afrique Sub-saharienne inspire la crainte et la suspicion. Leur peau blanche rappelle à la fois celle des Blancs – et par conséquent les biens matériels « modernes » – et le monde des génies, de la sorcellerie. Il n'est donc pas étonnant de chercher à accéder au monde capitaliste grâce aux pouvoirs « mystiques » des albinos. Des questions, auxquelles malheureusement nous ne pouvons pas donner de réponses faute de données précises, restent ouvertes : étant donné que la chasse générale à la richesse, l'explication des inégalités sociales à travers le marché occulte, la croyance à la sorcellerie et aux pouvoirs mystiques des albinos ne sont pas propres au contexte tanzanien, pourquoi observe-t-on que ces pratiques sont tout particulièrement présentes en Tanzanie et dans les pays voisins (Burundi et Ouganda) ? Pouvons-nous nous attendre, par le biais du flux des images et des représentations, à ce que le phénomène des meurtres rituels des albinos atteigne au fur et à mesure d'autres pays ?

3.4. Des jumeaux - dieux à leur infanticide

Dans de nombreuses sociétés africaines, la naissance des jumeaux, comme toute naissance désignée « anormale » (celle des enfants-sorciers mal nés ou des albinos), est généralement entourée d'un système complexe de représentations et de rites. Puisque « les jumeaux sont des créatures appartenant à la surnature », indique Luc de Heusch, « au même titre que les albinos et les enfants anormaux de toute espèce » (2000 :145), leur naissance est toujours marquée. Elle est sacralisée car différente et devient ainsi la préoccupation de la communauté toute entière. La gémellité est souvent pensée comme un médiateur entre le monde invisible et visible. Les interprétations d'une naissance « anormale » des jumeaux varient d'une société à l'autre et parfois même au sein d'un même groupe⁶⁵. Afin de pouvoir appréhender ces diverses interprétations, il est nécessaire de

⁶⁵ A Madagascar les jumeaux sont différemment considérés selon les communautés. Cf. *Rapport sur les jumeaux de Mananjay*.

comprendre la perception du monde, la cosmologie, les mythologies, l'ordre social, le passé et le présent de ces sociétés.

Face aux naissances et au statut des jumeaux, les études anthropologiques⁶⁶ démontrent une grande variété des représentations socioculturelles et des comportements sociaux. Elles peuvent être interprétées d'une manière positive – bien que ceci soit plutôt rare – ou l'objet d'un rejet, d'un abandon ou d'un infanticide dès la naissance. Il semble que la naissance des jumeaux est un événement joyeux pour les populations de l'Ouest et du Centre du continent où les jumeaux sont vénérés à l'image des divinités, alors qu'au Sud et à l'Est, le comportement social est nettement moins chaleureux.

En Afrique de l'Ouest, chez les Dogon, les Bambara et les Malinké, les jumeaux incarnent l'idéal mythique. Dans leurs cosmologies, les premières créatures vivantes étant des couples de jumeaux de sexe opposé⁶⁷, ils sont désormais assimilés à « l'unité harmonieuse et inséparable » (Cartry cité in De Heusch, 2000). Lorsqu'un tel événement se produit « une joie sans mélange s'exprime publiquement » (*ibid.*), la perte de la gémellité étant le prix payé par les hommes pour la faute commise par l'un des ancêtres. La naissance de jumeaux rappelant cette condition heureuse est partout appréhendée avec une grande joie (Dieterlen, 1971).

L'idée d'unité spirituelle est présente également dans les représentations des Nuer, étudiés par Edward E. Evans-Pritchard. Pour les Nuer, la personnalité unique des jumeaux relève de l'ordre sacré et leur dualité d'un ordre séculier. Ils sont catégorisés comme des gens d'en haut ou des enfants de Dieu (Turner, 1969 :52).

Chez les Ga du Ghana, la naissance des jumeaux est également perçue comme une anomalie bienvenue, puisqu'elle symbolise le pouvoir reproducteur des parents (Kilson, 1973). Dans ces contextes, les jumeaux figurent le monde mystique. Ils sont assimilés aux génies et aux mondes des esprits.

Les Kedjom du Cameroun admirent et vénèrent également les jumeaux considérés comme étant en connexion particulière avec le monde des esprits (Diduk, 1993). Il en va de même pour les Mende de Sierra Leone qui accordent aux jumeaux des pouvoirs particuliers et leur vouent un grand respect afin d'obtenir leur bienveillance.

Dans d'autres contextes, les jumeaux sont associés à des puissances dangereuses/sorcières. Parmi les populations Bantous du Sud, les jumeaux sont souvent assimilés aux animaux, car ils sont censés avoir la capacité de transformation (Kuper, 1987). Chez les Yaka du Congo, les jumeaux sont « entachés d'une caractéristique animale » (Devisch, 1976 :457). En RCA, les Yakoma appellent les jumeaux *nghô*, ce qui signifie le serpent. Ils sont les médiateurs entre l'animalité et la divinité. Pour Turner, ils sont en même temps plus que des humains et moins que des humains (1967 :52). Un journaliste yakoma, lui-même jumeau, nous l'expliquait en ces termes :

« Au niveau de Mobaye (*la ville situées à 600km de la capitale Bangui*), lorsque nous sommes nés, on nous vénérait. Les jumeaux sont vénérés à Mobaye comme de petits dieux. On nous connaît comme des sorciers, on nous craignait. Quand les gens allaient à la pêche, pour que la pêche soit fructueuse, on venait d'abord nous rendre visite. J'étais tout petit, un an ou deux ans. On venait chez nos parents pour se prosterner pour demander notre indulgence pour que la pêche soit bonne. Et dès qu'ils avaient fini la pêche, on amène le plus gros morceau à nous d'abord, ils le déposaient ». (Bangui, mars 2006).

⁶⁶ Il semble important de préciser que les études anthropologiques relatives à la naissance des jumeaux, aux croyances qui les entourent et aux conséquences sociales, relatent des observations de terrains relativement anciennes. Elles attireraient l'attention des anthropologues dans les années 1920, ensuite dans les années 1960 et 1970 (Renne & Bastian, 2001 :2). Le phénomène aurait intéressé les anthropologues à cause de la variété qu'on lui accorde dans différentes sociétés, de son aspect « mystique » et de son côté « irrationnel » (Ball & Hill, 1996). Les études sur les pratiques d'infanticide contemporaines relatives à la naissance des jumeaux, demeurent quasiment inexistantes (Delaunay, 2009).

⁶⁷ En Afrique seuls les jumeaux de sexe opposés sont considérés comme des « vrais ».

L'association fréquente jumeaux/influences néfastes s'accompagne de la peur d'une naissance gémellaire qui touche les parents comme les enfants. D'un côté, la naissance peut entraîner la vénération des enfants jumeaux ; de l'autre, elle peut être liée un rituel particulier censé délivrer les jumeaux et leurs parents de la contagiosité de leur condition⁶⁸. Ces rituels peuvent concerner les parents, comme c'est le cas chez les Lele du RDC qui doivent accomplir les rites appropriés et acquitter des droits, sous peine de mettre le village en danger (Douglas, 1963 :212). Mais ils peuvent aussi toucher les enfants jumeaux qui sont dans l'obligation d'entrer dans une période d'isolement et d'absence de contact avec la vie publique. Par exemple, chez les Suku de Congo les jumeaux ne sont réintégrés qu'après une longue période d'isolement (Van Geenep, 1909). Ces rites peuvent encore concerner parents et enfants ensemble ; c'est le cas de Nyakyusa, décrit par Monica Wilson qui l'explique en ces termes : « la naissance de jumeaux est un évènement redoutable pour les Nyakyusa. Les parents des jumeaux et les jumeaux eux-mêmes sont *abipasya*, ceux qu'on redoute, ressentis comme très dangereux pour les membres de leur parenté et leur voisins » (cité in Turner, 1969 :53).

Les études anthropologiques témoignent également de l'existence de violences plus radicales : l'infanticide des jumeaux. Bien que les pratiques relatives à la naissance des jumeaux chez les Uduk du Soudan, étudiés par Wendy James aient varié dans le passé, dans le XX^e siècle ils ont adopté une posture très négative envers ces naissances. Un jeune homme explique la naissances des jumeaux à l'anthropologue en ces termes « It is cursed by Uduk. Uduk say it is very bad » (1988 :111). Il continue « they kill them dead if two are born. They kill one and keep one » (*ibid* :112). Jusqu'à une époque récente, ils mettaient à mort généralement l'un des deux jumeaux, plus rarement les deux, parfois aussi la mère (*ibid* :110). Sauver les jumeaux des villages est devenue la priorité pour les missionnaires et il semble que leur travail a réussi à éradiquer cette pratique.

Un autre exemple est celui des Thonga d'Afrique australe considéraient la naissance des jumeaux comme une menace de sécheresse ; l'un des enfants était alors condamné à mort et enterré (De Heusch, 2000 :149). Les exemples d'infanticide sont connus également chez les M'bali d'Angola, où la naissance de jumeaux représentant le désastre pour tout le pays, ces derniers étaient tués (Erny, 1988). Au sud-est du Nigeria, chez les Igbo, par exemple, les jumeaux étaient systématiquement éliminés, car ils étaient considérés comme étant une abomination envers la divinité de la terre (Achembe, 1967). Chez les Antambahoaka de Madagascar, les jumeaux étaient supprimés grâce à l'intervention d'un sorcier, afin de protéger leurs parents (Van Gennep, 1909). Les infanticides en cas de gémellité étaient également pratiqués au nord de la Tanzanie, chez les Chaga (Singleton, 2004).

Prenant en considération ces représentations qui marquent le caractère nuisible des enfants jumeaux envers leur entourage, il n'est pas étonnant qu'ils aient été mis en relation avec la sorcellerie. La capacité de « jouer » avec le sort des membres de leur société ainsi qu'avec les événements naturels et celle de se transformer en animaux, apparente les jumeaux aux sorciers. Par ailleurs, les jumeaux présentent l'image de l'esprit double, caractéristique du sorcier. Dans le récit proposé ci-dessous, le lien a été fait entre les jumeaux et les sorciers ; au Nigeria par exemple, les jumeaux sont des êtres particuliers qui peuvent voler, utiliser leur pouvoir dans un but antisocial, provoquer les maladies et des malheurs (Masquelier, 2001).

Par ailleurs, il semble que certaines transformations aient été opérées dans les représentations concernant le pouvoir des jumeaux. Comme c'est le cas chez les albinos, la présence des jumeaux explique davantage le malheur, ils doivent être en conséquences sanctionnés⁶⁹. Toujours au Nigeria, en 2009, les jumeaux ont été désignés sorciers par les villageois qui manifestaient leur colère et leur peur en disant : « Take them away from us, they are witches. Take them away before they kill us all.

⁶⁸ Cf. Turner, 1969, tout particulièrement pages 49-94.

⁶⁹ Faute de littérature anthropologique contemporaine ainsi que de données de terrain, les transformations actuelles des représentations des jumeaux ne peuvent pas être analysées en détails. Il sera néanmoins opportun d'analyser davantage les représentations relatives à la naissance des jumeaux et les conséquences sociales (l'infanticide, l'abandon ou toute autre type de comportement) dans les sociétés contemporaines d'Afrique Sub-saharienne.

Witches »⁷⁰.

L'infanticide des jumeaux a souvent été expliqué comme étant la conséquence directe des croyances liées à leur statut dans la société. Dans un article de 1996, Helen L. Ball et Catherine M. Hill s'interrogent cependant sur la validité de considérer ce phénomène uniquement sous l'angle culturel. Les jumeaux sont éliminés, selon elles, parce qu'ils entrent dans une catégorie sociale relative aux naissances « difficiles ». Par ailleurs, dans les contextes socioculturels où la pratique d'infanticide existe, cet acte n'est pas considéré comme un meurtre. L'infanticide trouve sa justification dans la restauration de l'ordre social et dans le fait d'éliminer un danger. De façon analogue à l'infanticide des enfants-sorciers du Golfe du Bénin, l'infanticide des jumeaux répond aux normes du bien et du mal. Bien que ces pratiques semblent être de plus en plus rares, remplacées par d'autres, notamment l'abandon⁷¹, ou elles ont complètement disparues, elles nécessitent des études plus approfondies qui permettront la compréhension générale d'un tel comportement social.

4. Combattre le mal – combattre la sorcellerie

Différents mécanismes sociaux, légaux, légitimes ou illégitimes ont été mis en place pour combattre le mal. Les pratiques mentionnées, telles que l'abandon, le rejet ou l'infanticide, sont souvent fondées aux yeux de la population qui les exerce et demeurent des solutions possibles pour se « débarrasser » du danger incarné par un enfant. Si, dans le cas de naissances « anormales », la mise à mort de l'enfant semble la solution la plus efficace, dans le phénomène actuel et urbain des enfants accusés de sorcellerie, d'autres possibilités se présentent. Bien que la mise à mort de l'enfant représente un moyen de « régler le problème », les parents peuvent opter pour d'autres solutions ; désigné sorcier, l'enfant peut être amené dans les églises ou chez les tradi-praticiens afin d'y trouver une « guérison ». Dans les pays où le dispositif légal – l'Article de loi – existe et est mis en application, l'enfant peut aussi comparaître devant le tribunal où la justice sera rendue.

4.1. La délivrance des enfants sorciers dans les églises

4.1.1. Les églises de Réveil

Depuis la fin des années 1980, on assiste partout en Afrique subsaharienne à la montée de divers mouvements religieux. Les plus visibles sont ceux issus des grandes « religions universelles » : les mouvements protestants (évangéliques, apostoliques ou pentecôtistes, baptistes, méthodistes) et le renouveau charismatique de mouvance catholique. Dans les villes de l'Afrique subsaharienne, ces églises envahissent l'espace public.

Certes, il faut distinguer, comme le précisent André Mary et André Corten, les Eglises pentecôtistes « historiques » (type Assemblées de Dieu ou Eglises de Pentecôte), dont certaines se sont implantées dès le début du siècle, et les Eglises de la « mouvance pentecôtiste » comme les Eglises de Réveil, les Eglises de l'Esprit et les Eglises prophétiques Africaines (2000 :12). Le pentecôtisme est un mouvement religieux dans lequel les adeptes témoignent de l'expérience personnelle d'une force surnaturelle : la force de l'Esprit Saint. D'une manière générale, les pentecôtistes croient que chacun peut être sauvé par la foi en Jésus. La force du Saint Esprit qui habite en ceux qui sont véritablement sauvés et travaille avec eux, est l'une des caractéristiques les plus visibles qui distingue le pentecôtisme des autres formes de christianisme évangélique. Lors des cultes, le Saint Esprit est appelé à descendre sur les fidèles, sa présence étant indispensable lors des cultes.

⁷⁰ MacVeigh, Tracy, « Children are targets of Nigerian witch hunt », *The Observer*, du 9 décembre 2007 ; accessible à <http://www.guardian.co.uk/world/2007/dec/09/tracymcveigh.theobserver> consulté le 25 septembre 2009.

⁷¹ Cf. *Rapport sur les jumeaux de Mananjary*.

Les adeptes participent plusieurs fois par semaine à ces cultes qui peuvent durer des heures et se déroulent dans une atmosphère d'effervescence avec des chants, des prières, des transes, des sermons, des révélations – témoignages et confessions – des rites de guérison par l'imposition des mains, des miracles et des offrandes. Les moments « forts » sont sans doute liés aux séances de délivrance publiques ou privées ou à la guérison divine et à des témoignages généralement liées aux forces du mal. La vie entière des adeptes tourne autour de leur Eglise et les intègre en effet dans un nouveau type de communauté : la famille pentecôtiste. Ils s'appellent frères et sœurs. Le message de ces églises se concentre sur leur capacité à combattre, grâce à la présence du Saint Esprit, le monde diabolique incarné par les sorciers et les sorcières, les mauvais esprits et les esprits ancestraux. Le pentecôtisme prend au sérieux toutes ces figures de l'imaginaire africain et leur donne un nouveau statut en les assimilant à Satan. Il s'agit bien entendu des églises fortement syncrétiques qui ont réussi à intégrer dans leurs discours les croyances africaines, ainsi que certains comportements tels la transe et la possession. Le discours pentecôtiste tire, selon André Mary et André Corten, « sa force et sa capacité de mobiliser ces deux imaginaire de l'espace public et des forces invisibles en les traduisant l'un dans l'autre et en inventant une nouvelle syntaxe » (*ibid.* :17). En manipulant les forces du bien afin de combattre les forces du mal, le pentecôtisme intervient essentiellement dans l'univers de diabolisation.

4.1.2. La délivrance et la « guerre spirituelle »

La plupart de ces églises pentecôtistes (de Réveil, Eglises charismatiques de l'Esprits Saint etc.) s'articulent autour d'un pasteur ou prophète qui se proclame lui-même élu de Dieu suite à une révélation divine. Dans leur objectif principal de combattre le mal omniprésent (la sorcellerie est une puissance du mal qui demeure omniprésente), ces pasteurs-prophètes proposent à leurs adeptes non seulement une meilleure vie – la prospérité financière –, mais surtout une guérison divine et une délivrance (d'où l'appellation fréquente les « Eglises de guérison »).

Maman Joséphine L. est né en 1954. Elle a commencé son travail en 1974 suite à un appel miraculeux divin. En 1997, elle commence sa lutte envers les mauvaise esprits, à travers la délivrance, afin d'aider les enfants. Selon elle, c'est Dieu qui lui a donné ce don. L'envoutement des enfants se manifeste à travers l'esprit et la prière⁷² (Aguilar Molina, 2005 : 27).

Le phénomène de délivrance est, selon Sandra Fancello, « au cœur de l'explosion du pentecôtisme en Afrique depuis le début des années 1990 » (2006 :147). La délivrance est une pratique qui repose essentiellement sur une vision dualiste du monde entre les forces du Mal et la puissance divine. Elle est étroitement liée à la guérison divine à travers la lutte contre les génies et les mauvais esprits qui hantent les populations africaines en leur infligeant des maux physiques et psychologiques. La personnalisation de l'image du démon, notamment dans la figure du sorcier, permet aux églises de déclarer la véritable « guerre contre le Satan » (Meyer, 1995).

En s'appuyant de plus en plus sur des aspects thérapeutiques – la guérison miraculeuse – le discours de ces églises focalise sur la guérison et le salut de l'âme, à travers des « exorcismes » souvent accompagnés de chants, ou de spectacles qui éliminent les angoisses. Maintes sont les confessions des membres ayant soit des visions, soit se disant possédés par de mauvais esprits. Même si l'exorcisme et les promesses de guérison divine ou miraculeuse se passent sur le plan individuel – au sein de la famille – la « délivrance » comporte souvent une dimension collective – celle de la guerre spirituelle et de libération des forces maléfiques.

Cette guérison attribuée au Saint Esprit est interprétée comme miraculeuse. Elle fait partie de l'examen de validation ou d'authentification du prophète, supposé être capable de guérir toutes sortes de maladies. Ces dernières comprenant les maladies diaboliques, sataniques, que la médecine moderne (c'est-à-dire celle « des Blancs ») ne peut pas guérir, comme le SIDA, le cancer, le diabète. Les confessions des gens ayant été « guéris » du SIDA peuvent être entendues quotidiennement à la radio ou à la télévision. Elles donnent l'espoir à tous ceux qui n'ont pas encore reçu cette délivrance de Dieu. « La guérison miraculeuse est », selon Sandra Fancello, « au centre des stratégies de conversion des Eglises pentecôtistes » (2006 :148), mais valable aussi pour d'autres églises de Réveil.

4.1.3. Le rôle des pasteurs-prophètes et le traitement « spirituel »

Le rôle des pasteurs-prophètes de ces églises semble être d'une importance majeure dans la « chasse anti-sorcière », non seulement par la possibilité d'apporter la délivrance aux personnes possédées, mais également par leur capacité à détecter les sorciers.

Dans plusieurs villes africaines, ces pasteurs-prophètes jouent un rôle essentiel dans les accusations de sorcellerie envers les enfants. Bien qu'ils ne soient pas toujours à l'origine de l'accusation – la personne est soupçonnée au préalable par la famille ou les membres de la communauté – ils la confirment et la légitiment. Nombre d'articles de presse, de films accessibles sur Internet⁷³ et d'études anthropologiques témoignent qu'en RDC⁷⁴, en Angola⁷⁵, en RCA et au Nigeria⁷⁶ comme ailleurs en Afrique subsaharienne, ces pasteurs décèlent, grâce à leurs visions et rêves, les sorciers. Maman Putu, de centre Eben Ezer, de Kinshasa, se dit prophétesse et explique ses dons en ces termes :

« Quand un enfant arrive ici, je vérifie d'abord l'état de son âme. Je suis non seulement prophétesse mais aussi visionnaire. Je commence par prier avec l'enfant, ensuite je lui pose quelques questions sur ses rêves, sur sa situation alimentaire. J'ai des repères, je perçois très vite si un enfant est envoûté ou pas. » (D'Haeyer, 2004 :37).

Le traitement « spirituel » ne peut commencer que lorsque la confession de l'enfant a été obtenue. Cette dernière est souvent extorquée à coups de mauvais traitements et de violences, comme l'explique le jeune Bruno accusé de sorcellerie :

« Pendant trois jours, on n'a pas eu le droit de manger ni de boire. Le quatrième jour, le prophète a placé nos mains au-dessus d'un cierge pour nous faire avouer. Alors j'ai reconnu les accusations et les mauvais traitements ont pris fin. Ceux qui n'acceptaient pas étaient menacés du fouet. » (Entretien de Human Rights Watch avec Bruno, Kinshasa, 30 septembre 2005).

En échange d'une somme d'argent, les pasteurs proposent alors la « cure d'âme » qui consiste en une guérison divine et la délivrance de l'enfant. Dans le langage des églises pentecôtistes, l'enfant possédé par les mauvais esprits de « sorcellerie » doit être délivré « des pouvoirs des ténèbres ». Ces séances de délivrance qui peuvent durer plusieurs jours commencent généralement par l'imposition des mains et des prières ; elles se transforment régulièrement en séances d'« exorcisme » extrêmement violentes. Selon Filip de Boeck, « l'espace de l'Église de guérison permet de resituer et

⁷³ Cf. Liste des films à la fin du rapport.

⁷⁴ Cf. Aguilar Molina (2005); Waddington (2006) ; Devey, Muriel, « Enfants sorciers : quand le 'réveil' devient cauchemar », *Afriquechocs Magazine Interculturel*, du 11 avril 2007 ; accessible à <http://www.afriquechocs.ch/spip.php?article2103>, consulté le 26 septembre 2009.

⁷⁵ LaFraniere, Sharon, « African Crucible : Cast as Witches, Then Cast Out », *The New York Times*, du 15 Novembre 2007 ; accessible à <http://www.nytimes.com/2007/11/15/world/africa/15witches.html>, consulté le 26 septembre 2009 ; *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An Analysis From The Human Rights Perspective*, UNICEF.

⁷⁶ *The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among Children in Akwa Ibom State*. 2008. UNICEF.

de reformuler la violence physique et psychologique, quelquefois extrême, qu'ont à subir les enfants accusés à l'intérieur de leur groupe familial. En fait l'enfant est enlevé au contexte familial menaçant, dans lequel sa place est devenue très problématique, pour être confié à un pasteur. Là, le traitement, souvent également rigoureux, commence par une première période de réclusion ou de quarantaine, qui peut être individuelle ou collective avec d'autres enfants-sorciers » (2000 : 41).

Les traitements « spirituels » décrits dans les études menés en RDC⁷⁷ et en Angola⁷⁸ témoignent également de leur caractère violent. Ces « guérisons » des enfants accusés de sorcellerie varient d'une église à l'autre et d'une région à l'autre. Les enfants sont parfois isolés dans les églises pendant une période qui varie de quelques jours à plusieurs mois. Durant cette période, ils sont forcés de suivre des jeûnes prolongés ; ils sont privés d'eau et de nourriture pendant une période suffisamment longue pour, parfois provoquer leur mort, comme l'a expliqué Bruno ci-dessus. Le traitement peut également consister en absorption de potions, en administration de parfum, des sauces piquantes ainsi qu'en injectant du pétrole dans les yeux ou dans les oreilles ; ils sont souvent battus⁷⁹. Les enquêtes menées par Ballet, Dumbi et Lallou, à Kinshasa, attestent des violences extrêmes auxquelles succombent certains enfants. Glodie Mbete, âgé de 11 ans raconte son expérience de « délivrance » en ces termes précis :

« 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. » (2007 :15).

Les enfants sont ainsi non seulement stigmatisés car accusés de sorcellerie, mais également maltraités et torturés au sein des églises. Ces dernières prétendent éliminer définitivement le mal du corps de l'enfant, cependant, si l'enfant survit à ce traitement « spirituel », il sera stigmatisé comme étant sorcier et rejeté par sa famille. Le phénomène des enfants sorciers illustre, comme le note à juste titre Sandra Fancello, « le paradoxe d'Églises prises elles-mêmes dans le piège de l'accusation de sorcellerie alors qu'elles prétendent lutter contre les sorciers. Entre le sorcier et le contre-sorcier, l'inversion des places reste une constante » (2008 :78). Il en résulte également le doute des parents quant à la guérison de leur enfant après ces séances de délivrance dans les églises ; et il n'est pas rare qu'après avoir semblé convaincus au départ, il suffit qu'un nouveau malheur arrive pour que l'enfant soit accusé à nouveau.

4.1.4. « Les marchands des miracles »⁸⁰

Tous les traitements « spirituels » proposés par les pasteurs et les prophètes des églises pentecôtistes, de Réveil et autres, nécessitent une rémunération monétaire. A notre connaissance, aucune église ne propose ces services gratuitement. Même si le prix du service varie d'une église à l'autre, il est généralement supérieur aux moyens de la population locale. En guise d'exemple, une famille congolaise dans laquelle le pasteur a détecté 5 cas de sorcellerie, a dû payer l'équivalent de 24 € et apporter un morceau de tôle pour chaque enfant dit sorcier. Une autre famille a dû verser l'équivalent de 27 € pour chaque enfant etc. (Aguilar Molina, 2005 : 29). Un jeune homme croyant l'explique ainsi :

⁷⁷ Cf. Aguilar Molina (2005) ; Waddington (2006).

⁷⁸ *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An Analysis From The Human Rights Perspective*, UNICEF.

⁷⁹ *The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among Children in Akwa Ibom State*. June 2008. UNICEF.

⁸⁰ Les marchands de miracles est le titre d'un film documentaire de Gilles Remiche de 2006, réalisé en 2006 à Kinshasa, accessible à http://www.dailymotion.com/video/xoylg_marchands-de-miracles_news ; consulté le 15 octobre 2009. Ce film témoigne du caractère marchand des églises de Réveil.

« L'argent que les mamans gagnent péniblement en vendant des légumes au marché sert à la construction des villas du pasteur ou à l'entretien de l'une ou l'autre de ses maîtresses » (D'Haeyer, 2004 : 45).

Le gain apporté lors d'une séance de délivrance, mais également lors d'un culte – au moment des offrandes – n'est pas négligeable. C'est ainsi que certains pasteurs-prophètes ou prophétesses ont trouvé leur voie dans la chasse anti-sorcière, comme c'est le cas par exemple de la prophétesse Helen Ukpabio au Nigeria. Elle a fondé l'église évangélique de Liberté dont l'objectif principal est devenu la détection des enfants sorciers et leur délivrance.

Pour ces pasteurs-prophètes, « détecter » les enfants sorciers apporte non seulement de l'argent, mais également une reconnaissance au niveau social, une certaine popularité qui leur procure de nouveaux adeptes et « clients » donc encore plus d'argent. Les accusations envers les enfants font ainsi partie de ce cercle vicieux du « business » des prophètes et de leur prestige.

Les prophètes-pasteurs sont aujourd'hui, selon Ruth Marshal-Fratani (2001) des nouvelles figures de la réussite sociale et du pouvoir. Ils évoquent désormais la richesse, le prestige social, les connexions aux réseaux transnationaux et les relations avec le pouvoir politique. Leur richesse ostensible – vêtements, voitures de luxe, téléphone portables et ordinateurs, villas, bijoux etc. – n'échappe à personne. Ils possèdent des chaînes de télévision et de radio, ils n'hésitent pas à faire leur propre publicité comme le montre cette affiche⁸¹.



Tout ceci dans le but de multiplier les adeptes qui représentent leur « richesse en personnes ». Sans négliger leur fonction sociale, ces églises de Réveil tout en luttant contre le mal, maintiennent leurs adhérents dans la peur de l'autre et engendrent le fatalisme plutôt que l'action. De plus, quoique leurs pasteurs-prophètes représentent les combattants dans la lutte contre les forces du mal, ils n'échappent pas pour autant aux soupçons de collaborer avec ces mêmes forces. « A travers les gestes de guérison et les autres « miracles » censées remplacer le « charlatanisme sorcier », ces pasteurs apparaissent dotés des mêmes pouvoirs magiques et extraordinaires, et donc sorciers »

⁸¹ Cette affiche est accessible à http://cedric.uing.net/files/post_file_21031.jpg; consulté le 15 octobre 2009.

(Marshal-Fratani, 2001 : 43). Fait qui les rapproche au moins symboliquement de leurs « concurrents » directs, les tradi – praticiens.

4.2. Le traitement auprès des tradi-praticiens

Certains tradi-praticiens⁸² ou médecins traditionnels, appelés *nganga* en Afrique Centrale ou *inyanga* ou *sangoma* en Afrique du Sud⁸³, prétendent aussi être capables de combattre les forces occultes du monde invisible. Au même titre que les pasteurs et prophètes, ces tradi-praticiens profitent de l’omniprésence des discours sorcellaires. Ils proposent non seulement la guérison des maladies « naturelles » à travers les plantes médicinales (d’où la dénomination de médecin traditionnel), mais également la guérison des maladies « de sorcellerie ». Par ailleurs, ils possèdent le don de voyance qui leur permet de désigner les sorciers. Ces tradi-praticiens urbains et ruraux sont de plus en plus visibles, faisant de la publicité pour leurs « hôpitaux » grâce à de grandes affiches qui vantent leurs connaissances dans la lutte contre les formes « modernes » de la sorcellerie.

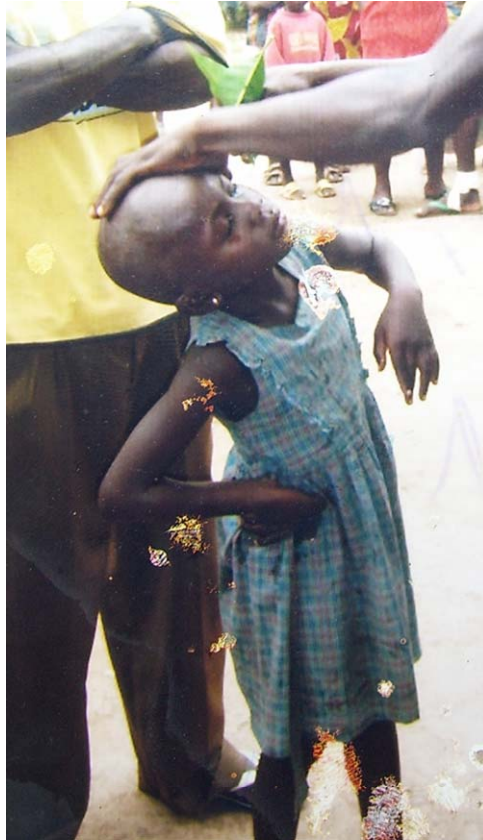


L’affiche d’une tradi-praticienne à Mbaïki (RCA) © 2009/Aleksandra Cimpric

Quand les enfants sont soupçonnés d’un acte sorcier, on les amène devant ces tradi-praticiens pour obtenir la confirmation. Ces derniers font ingérer de force aux enfants des potions fabriquées à base de plantes toxiques qui peuvent être administrées dans les yeux ou dans les oreilles. Ces procédés « thérapeutiques » génèrent des vomissements ou des défécations qui peuvent être interprétés soit comme preuve d’une présence sorcière, soit comme celle de l’efficacité du traitement.

⁸² La notion de « tradi-praticien », ou son équivalent « médecin traditionnel » pose un certain nombre de problèmes terminologiques.

⁸³ Selon Adam Ashforth, il existe une différence entre *inyanga*, le médecin traditionnel qui utilise les plantes médicinales et *sangoma* qui traitent avec les esprits afin de diagnostiquer une maladie (2005 :53).



L'administration des plantes dans l'oreille d'un enfant (Bangui, RCA).
© 2009/Aleksandra Cimpric

En République Centrafricaine nous avons assisté à des séances de traitement nécessitant une opération. Puisque la sorcellerie est définie comme étant une substance dans l'abdomen de l'enfant, le *nganga* découpe, avec un couteau non stérilisé, le ventre de l'enfant et ampute un petit morceau d'intestin de l'enfant, symbolisant la sorcellerie. Les enfants sont ainsi « nettoyés ».



Des enfants montrant la substance sorcière qui aurait été prélevée de leur abdomen.
(Bangui, RCA). © 2009/Aleksandra Cimpric

Ces tradi-praticiens font partie de la *Fédération Nationale des Tradipraticiens de Centrafrique* qui a été officiellement reconnue par l'Etat centrafricain en 1995⁸⁴ et regroupe aujourd'hui 4 884

⁸⁴ L'ordonnance n°85/025 du 16/08/1995.

membres/tradi-praticiens. Cette reconnaissance officielle n'a pas enlevé le caractère fortement ambigu de ces tradi-praticiens. Il semble en effet que faire confiance au savoir-faire des *nganga* peut s'avérer risqué dans le sens où le *nganga*, comme l'ont montré Peter Geschiere (1995) et Eric de Rosny (1981), peut s'opposer à la sorcellerie uniquement parce qu'il participe à ce même monde invisible et occulte ; lui-même est soupçonné d'être un sorcier. C'est ainsi que l'on reste finalement dans la même atmosphère de méfiance qui alimente les accusations de sorcellerie. D'autre part, le secret et le savoir faire que possède le *nganga*, peuvent se retourner contre lui. C'est pourquoi, les tradi-praticiens ne cessent de répéter que leur rôle est essentiellement de combattre le monde des sorciers et non de nuire aux personnes. Cependant, les avis des *nganga* demeurent importants dans les accusations de sorcellerie envers les enfants, alors même que leurs prestations leur apportent un profit pécuniaire certain.

4.3. Le système judiciaire

Dans certains pays d'Afrique subsaharienne⁸⁵, il existe un article dans le Code Pénal qui condamne la pratique de la sorcellerie ; malgré cela, il n'est pas toujours appliqué. A notre connaissance, il est en vigueur en RCA, au Tchad, au Gabon et au Cameroun. Cependant, en Afrique centrale, orientale et australe ainsi qu'en Afrique du Sud, on observe à l'heure actuelle une tendance générale visant davantage à la mise en place de dispositifs d'incrimination de la sorcellerie.

Mis à part dans le contexte centrafricain, nous ne pouvons fournir faute de connaissances précises, d'informations sur les jugements prononcés lors des « affaires » de sorcellerie. En RCA en revanche, les affaires de sorcellerie représentent un nombre important d'affaires jugées au sein des tribunaux de Grande Instance. C'est ainsi que les enfants accusés de sorcellerie comparaissent devant le juge ; avant d'arriver au tribunal, les enfants ont généralement déjà un long parcours de « guérison » que ce soit auprès de tradi-praticiens ou auprès d'églises. Ils ont souvent subi des violences de la part de leur famille et de leur entourage. Parfois, les enfants sont arrachés des mains de la population qui veut les forcer à passer aux aveux. Une fois arrivés au Commissariat de Police ou à la Gendarmerie, les enfants sont forcés de confesser leur activité sorcière et d'indiquer la personne qui leur aurait transmis la sorcellerie, laquelle est également amenée devant la justice. Lors de l'enquête préliminaire qui peut durer plusieurs mois ou plusieurs années, les enfants sont généralement détenus en prison afin de les protéger de la violence populaire ; là, faute d'infrastructures ou de maisons de détention pour les mineurs, ils partagent les cellules avec des détenus majeurs.

Sophie⁸⁶ âgée de 13 ans, orpheline de père et abandonnée par sa mère partie au Congo en la laissant auprès de sa famille paternelle, a été accusée de sorcellerie par un membre de la communauté. Après avoir été battue, maltraitée par sa famille et par les membres de sa communauté, elle a été amenée devant le tribunal de Grande Instance. Elle a avoué détenir de sa mère le pouvoir de sorcellerie, dont elle dit ne pas savoir se servir, et a été condamnée à plusieurs années de prison. Suite à la décision du Procureur général, elle a été placée dans la maison d'un des gardiens de la prison. Assez vite, elle a été soupçonnée de sorcellerie et à nouveau transférée, cette fois-ci à la Mission Catholique. Deux ans après son jugement au tribunal, elle a de nouveau été accusée d'avoir « dévoré » le cœur d'une des novices de la mission. Finalement, elle a été placée dans une maison de détention.

⁸⁵ L'article condamnant la pratique de sorcellerie existe dans les ex colonies françaises : Mali, Sénégal, Cameroun, Gabon, Bénin, Mauritanie, Côte d'Ivoire, Tchad. Le Witchcraft suppression act est la disposition légale qui existe dans les ex colonies britanniques : Afrique du Sud, Zimbabwe, Tanzanie, Kenya, Ouganda, etc. Les deux textes ne sont pas formulés de la même manière. L'article des pays francophones ne condamne que les personnes qui pratiquent la sorcellerie, alors que le Witchcraft Suppression Act condamne également ceux qui accusent faussement les personnes d'un acte sorcier et toute personne qui se dit sorcière.

⁸⁶ Afin de protéger l'anonymat de nos informateurs nous avons préféré changer les prénoms.

Faute de preuves légales, les enfants sont accusés sur la base de « l'intime conviction du juge » et de témoignages – parfois même des tradi-praticiens –, de preuves circonstancielle et de l'aveu. L'aveu reste la « reine des preuves » dans les affaires de sorcellerie.

Les cas des enfants accusés au sein de tribunaux demeurent plutôt rares. Ce fait peut être expliqué d'une part, par la méfiance générale envers le système judiciaire et d'autre part, par le choix de soumettre l'enfant à d'autres types de sanctions ou de traitements. En revanche, les affaires de sorcellerie représentent environ 25% de toutes les affaires dans la capitale et 85-90% d'affaires dans des tribunaux de province. Symptomatique du phénomène, 70% des prisonnières de la maison d'arrêt centrale à Bangui ont été emprisonnées à la suite d'accusations de sorcellerie⁸⁷.

5. Les conséquences des pratiques sociales et culturelles et la violation des Droits de l'enfant

5.1. La violence anti-sorcière

« Une petite fille accusée de sorcellerie est morte après avoir été brûlée vive

Elle est admise à l'hôpital lundi dernier ; orpheline de père, la petite âgée de 9 ans est accusée de sorcellerie par sa tutrice, cadette à sa maman. Une affaire de sorcellerie qui traîne depuis novembre 2005 à la brigade criminelle. Aspergée de carburant, elle est enflammée par on ne sait qui exactement car, quand les agents des forces de l'ordre ont fait le déplacement de SICA II tout le monde avait déjà disparu »⁸⁸.

L'une des conséquences les plus importantes des accusations de sorcellerie envers les enfants est, comme nous l'avons montré, la violence. Qu'elle soit mentale (humiliation, mépris, impudence, insolence etc.) ou physique, cette violence exercée envers les enfants viole les Droits fondamentaux de l'enfant tels que définis dans la Convention relative aux droits de l'enfant, Article 16/Alinéa 1, « les Etats parties prennent toutes les mesures législatives, administratives, sociales et éducatives appropriées pour protéger l'enfant contre toute forme de violence, d'atteinte ou de brutalités physiques ou mentales, d'abandon ou de négligence, de mauvais traitements ou d'exploitation, y compris la violence sexuelle, pendant qu'il est sous la garde de ses parents ou de l'un d'eux, de son ou ses représentants légaux ou de toute autre personne à qui il est confié ». Pour comprendre cette violence récurrente, il est nécessaire de comprendre les mécanismes sociaux qui aboutissent à un tel comportement, nécessaire aussi de la traiter dans son contexte plus vaste, celui de la lutte anti-sorcière généralement légitime aux yeux des populations africaines.

Il est indispensable de préciser que bien que la violence soit universelle, les définitions d'un acte violent varient dans l'espace et dans le temps. Selon Françoise Héritier, la violence est une *mise en œuvre* de la « force » qu'un individu, un groupe, une catégorie sociale ou une société définit comme « violence » (2005 : 21). C'est pourquoi les actes violents sont susceptibles d'avoir des définitions différentes non seulement d'une société à l'autre, mais aussi au sein de celle-ci ; la qualification de la violence est subjective.

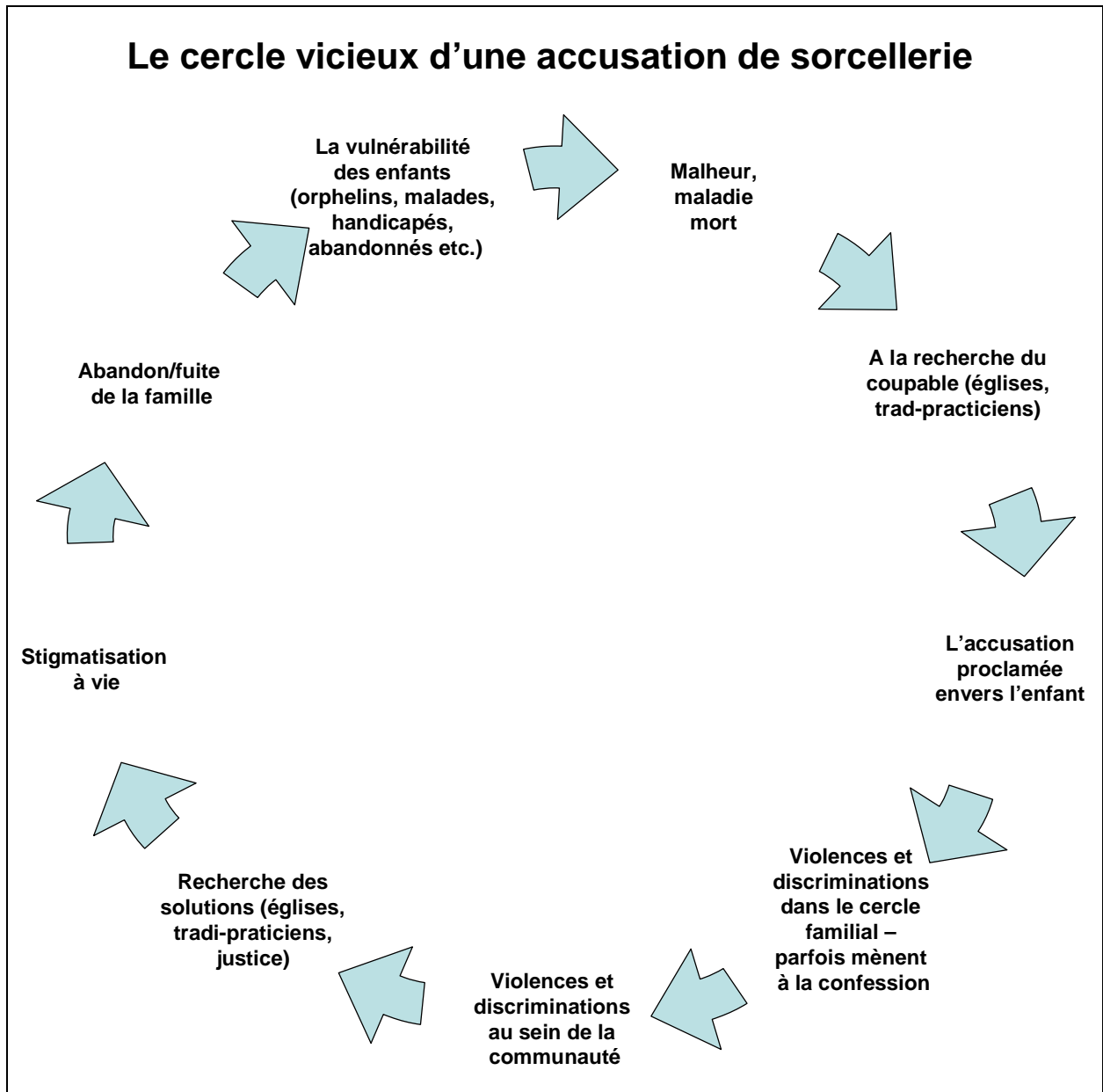
5.1.1. Le processus de victimisation – la double victimisation des enfants

Le processus de victimisation qui abouti à une accusation de sorcellerie et aux actes d'extrême violence est un processus qui s'avère dynamique et complexe. Son point de départ est la situation de

⁸⁷ Cf. Dankwa E.V.O., 2000, *Les prisons en République Centrafricaine*, Rapport de la Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples. Séries IV, 7. Les données proviennent également des enquêtes menées dans les prisons centrafricaines de 2005-2009.

⁸⁸ Le Citoyen, n°2532 du 26 octobre 2006.

vulnérabilité dans laquelle se trouve l'enfant (orphelin, handicapé, malade, etc.). Comme le notent, à juste titre Jacky Bouju et Myriam de Bruijn, quand la misère frappe certaines catégories sociales, elles deviennent davantage vulnérables à la violence que d'autres catégories (2007) ; elles deviennent des boucs émissaires par excellence. Un grand malheur – la mort – ou les malheurs répétitifs déclenchent les soupçons et les accusations qui entraînent des violences presque systématiques, allant jusqu'à l'infanticide ou le rejet de l'enfant. L'enfant est d'abord victime de sa situation, ensuite d'accusation sorcière. Une fois accusé d'un acte sorcier, l'enfant est stigmatisé à vie.



Si l'enfant est considéré comme « victime » dans l'accusation de sorcellerie du point de vue de la conception euro-occidentale des Droits de l'homme et de l'enfant, il n'en est pas de même du point de vue des populations locales pour lesquelles il est désigné coupable. La vraie victime est la personne qui a subi les conséquences d'un acte sorcier. A partir du moment où l'enfant est accusé de sorcellerie, il n'est plus un enfant, c'est un sorcier. Comme l'explique Bobo Makoka, pasteur de l'église « Mission évangélique sur la brèche », présenté par ses fidèles comme « le guerrier du

Seigneur », les enfants se transforment la nuit en animaux⁸⁹. Un adepte de d'Ebale Mbonge, l'explique ainsi :

« Les enfants sorciers sont inconscients et sans pitié. Quand on leur demande de donner (tuer) leurs parents, ils n'hésitent pas »⁹⁰.

L'acte de violence sociale anti-sorcière représente en effet une forme de coercition normative de l'ordre social. « *Nous voulions l'abattre pour montrer aux autres, pour faire peur aux autres* », nous a expliqué Paul, « *ce n'est pas de notre faute, c'est lui (l'enfant accusé de sorcellerie) qui a commis une faute* » (Mbaïki, RCA, janvier, 2009). Cet acte est interprété comme socialement acceptable non seulement par la famille et le quartier mais également par les forces de l'ordre. De surcroît, la lutte contre les personnes considérées comme maléfiques qui, tout en perturbant l'ordre social, incarnent non seulement le mal personnel mais aussi le mal général peut être instrumentalisée ; c'est le cas dans les églises (Fancello, 2008) ou dans les systèmes judiciaires, où les discours sur la sorcellerie sont de *facto et de jure* officialisés. Cette violence à caractère endémique ne trouve donc pas sa légitimité uniquement aux yeux des populations mais également au niveau de l'Etat qui n'intervient que rarement lors d'un événement violent collectif et n'applique guère de sanctions légales envers les bourreaux. Les autorités sont elles même souvent impliquées dans la violation des lois. Face à ces violences marquées par le soulèvement de la population et l'effervescence des sentiments, les Etats se sentent souvent désarmés. Ainsi, légitimée dans une société marquée par l'insécurité spirituelle et un contexte anomique – expliquée parfaitement par Jacky Bouju et Miriam de Brujin –, la violence anti-sorcellaire apparaît, dans son sens le plus large, caractéristique d'une situation où le système normatif global a perdu tout ou partie de sa légitimité, de sa rigueur et de son efficacité (2008 :2). Les violences anti-sorcellaires, bien qu'illégitimes, trouvent ainsi leur légitimation dans la lutte générale anti-sorcellerie instrumentalisée dans les églises et dans les textes de loi.

5.2. Infanticide

L'infanticide est le terme qui appartient au vocabulaire juridique et désigne à la fois le meurtre d'un enfant, particulièrement d'un nouveau-né, et l'auteur d'un tel acte. Dans la présente étude, nous avons démontré que ce sont surtout les pratiques relatives aux enfants mal-nés et celles liées à la naissance des jumeaux qui engendrent la pratique d'infanticide. Bien qu'encore présent dans certaines régions d'Afrique subsaharienne, l'infanticide, banni et condamné par les colonisateurs et par les missionnaires, semble céder la place à d'autres pratiques. Par exemple, chez les Yoruba, les rituels des jumeaux ou l'utilisation des amulettes ont remplacé l'infanticide (Renne & Bastian, 2001). L'infanticide est donc davantage perçu comme étant un meurtre. Selon une étude récente de l'UNICEF, dans le milieu Bariba la pratique d'infanticide soit disparaît progressivement grâce à la création de maternités et des dispositions judiciaires, soit est remplacée par une autre pratique, celle de l'abandon.

5.3. Abandon et les enfants de la rue

Le phénomène des enfants de la rue touche actuellement la quasi-totalité des grandes métropoles d'Afrique, et parfois même certaines villes moyennes, alors qu'il y a à peine vingt à trente ans, il ne concernait que quelques grandes agglomérations du continent et qui plus est dans des proportions nettement plus faibles (Canard, 2001 :21). Qu'il soit mal né, jumeau, albinos ou tout simplement accusé d'un acte sorcier, l'enfant risque d'être abandonné par sa famille et migre vers les rues de

⁸⁹ Nzapada, Didier, « Esther, « enfant-sorcier » à Kinshasa. Les victimes innocentes des sectes évangélistes », du 1^{er} novembre 2007 ; accessible à <http://www.afrik.com/article12149.html> consulté le 25 septembre 2009.

⁹⁰ *Ibid.*

viles africaines. Avec la violence, l'abandon est l'une des pratiques les plus courantes dans les accusations de sorcellerie. Cette pratique va à l'encontre des dispositifs relatifs à l'enfance indiqués dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. Les Nations Unies ont proclamé que « l'enfance a droit à une aide et à une assistance spéciales, convaincus que la famille, unité fondamentale de la société et milieu naturel pour la croissance et le bien-être de tous ses membres et en particulier des enfants, doit recevoir la protection et l'assistance dont elle a besoin pour pouvoir jouer pleinement son rôle dans la communauté. Elles reconnaissent que l'enfant, pour l'épanouissement harmonieux de sa personnalité, doit grandir dans le milieu familial, dans un climat de bonheur, d'amour et de compréhension ». Elle viole également l'Article 18/Alinéa de la Convention relative aux droits de l'enfant qui indique que « Les Etats parties s'emploient de leur mieux à assurer la reconnaissance du principe selon lequel les deux parents ont une responsabilité commune pour ce qui est d'élever l'enfant et d'assurer son développement. La responsabilité d'élever l'enfant et d'assurer son développement incombe au premier chef aux parents ou, le cas échéant, à ses représentants légaux. Ceux-ci doivent être guidés avant tout par l'intérêt supérieur de l'enfant ».

L'abandon peut en effet être la conséquence d'une accusation de sorcellerie, comme il peut en être aussi la cause. Nous avons mentionné que les enfants abandonnés sont souvent visés par les accusations de sorcellerie. L'abandon prend, selon Véronique Delaunay, diverses formes qui peuvent conduire au décès de l'enfant (pratiques d'infanticide), à l'augmentation du nombre des enfants de la rue et des enfants domestiques (pratiques d'exploitation). Les enfants accusés de sorcellerie sont abandonnés par leurs familles ou obligés de fuir, suite à des violences et des maltraitements dans leur foyer familial. Ils subissent également, comme nous l'avons montré, des violences aux seins des églises. Des millions d'enfants abandonnés se retrouvent ainsi dans les rues des grandes villes africaines. Le nombre des enfants de la rue⁹¹, bien que difficile à estimer, s'accroît chaque année. Ces enfants sont confrontés à un quotidien extrêmement difficile⁹² marqué par :

- **Violences physiques et sexuelles**

Les violences physiques sont souvent infligées aux enfants avant qu'ils ne soient à la rue, cependant, même s'ils trouvent là une sorte de refuge, ils continuent à être battus et maltraités soit par leurs « camarades » de la rue plus âgés soit par la population ou par les forces de l'ordre. Les plus jeunes sont souvent frappés à coup de pieds, de bâton, brûlés afin qu'ils cèdent l'argent gagné dans la journée ou afin d'obtenir loyauté ou obéissance de leur part. Ils peuvent subir des violences suite à des « épreuves » ; au cours d'une nuit à Bangui, les adolescents de la rue ont forcé les plus jeunes à marcher à quatre pattes sur des bouts de verre, soi disant pour passer leur « rite d'initiation ». Les enfants de la rue semblent être organisés non seulement par tranche d'âge, comme le démontre Filip de Boeck (2000), mais également selon le quartier ou l'endroit où ils dorment. Chaque groupe est contrôlé par un « chef », généralement l'enfant le plus âgé. Les filles comme les garçons sont souvent exposées à des violences sexuelles. Nombreux sont ceux ou celles, âgé parfois à peine 8 ans, qui ont été victimes de viols, souvent répétés, commis par des civils ou par les forces de l'ordre. Les enfants vivent ainsi dans les souffrances, la honte et l'incapacité à décrire ces violences sexuelles. En outre, ces actes sexuels sont commis sans protection, ce qui augmente le risque de maladies sexuellement transmissibles, notamment VIH-SIDA.

- **Violences de la part des autorités**

⁹¹ Il semble nécessaire de préciser qu'il existe au moins deux catégories d'enfants : les enfants de la rue et les enfants dans la rue (de Boeck, 2004). La première, à laquelle nous référons dans la présente étude sont les enfants dont la rue représente l'unique résidence. La deuxième catégorie consiste en enfants qui possèdent un foyer, passent leurs journées dans les rues mais qui retournent le soir à leur résidence familiale.

⁹² La situation difficile des enfants de rue en RDC a été décrite en détail dans le rapport de Human Rights Watch, *Quel avenir ? Les enfants de la rue en République démocratique du Congo*, accessible à <http://www.hrw.org/fr/reports/2006/04/03/quel-avenir> ; consulté le 10 octobre 2009.

Les enfants vivant dans les rues ont évoqué de nombreux cas d'abus, de vols, de menaces et de violences de la part des autorités étatiques (police ou gendarmerie) ; ces enfants vivent dans la crainte de ces forces de l'ordre, censées les protéger. Human Rights Watch dans le rapport *Quel avenir ?* relate également que les enfants des rues sont recrutés par ces mêmes policiers pour voler et piller. Les violences de la part des militaires ont été rapportées par Emmanuel, orphelin de 14 ans :

« La vie est dure ici dans la rue, nous sommes tout le temps harcelés par les militaires. Ils viennent la nuit, n'importe quand après 22 heures. Ils nous frappent ou nous donnent des coups de pied. Ils réclament régulièrement de l'argent ou des objets qu'ils peuvent vendre, comme des téléphones portables. Seuls ceux qui s'enfuient et ne sont pas rattrapés sont hors de danger. Si nous avons travaillé toute la journée pour 100 francs (0,20 \$US), ils peuvent même nous prendre ça » (Entretien de Human Rights Watch avec Emmanuel, centre pour enfants de la rue, Goma, 14 septembre 2005).

- **Drogues**

Les drogues jouent un rôle important dans la vie quotidienne des enfants de la rue ; la consommation de cannabis, valium ou colle, dans la moindre mesure héroïne et cocaïne est fréquente. L'alcool est également présent. Les drogues telles que le cannabis, l'héroïne et la cocaïne se trouvent assez facilement sur les marchés dans les capitales africaines. En guise d'exemple, à Kinshasa, au moins 300 endroits ont été identifiés où s'effectue la vente de cannabis. Consommer de la drogue donne aux enfants force et pouvoir : « lorsque tu fumes le cannabis, tu es très en colère et tu deviens une machine de guerre » (De Boeck, 2004 :166). Elle représente également une échappatoire à la misère dans le sens où elle procure le sommeil la nuit, efface les problèmes, éliminer la honte et parfois empêche la faim.

- **Travail mal rémunéré ou illicite, prostitution et mendicité**

Les enfants de la rue se réunissent généralement autour des centres économiques, marchés, restaurants, stations de bus ou de taxi. C'est là qu'ils peuvent gagner un peu d'argent afin d'acheter de la nourriture. Certains proposent leurs services pour transporter les marchandises, d'autres nettoient les rues devant les restaurants ou les boutiques, chargent et déchargent les bus et les taxis, indiquent leur direction aux voyageurs. Les enfants sont facilement exploités, transportant par exemple des charges énormes pour des sommes médiocres. D'autres profitent de ces endroits à fréquentation importante pour mendier. D'autres encore se livrent à des pratiques illégales et dangereuses, comme le trafic ou la vente de drogues et d'alcool. En RDC, à proximité des mines, les enfants sont souvent exploités et travaillent d'une manière illégale. Car plus la personne est petite, plus elle peut manœuvrer une fois attachée à la corde. Il arrive parfois que les enfants meurent dans les accidents de travail ou bien dans les bagarres pour les diamants. Lorsqu'ils trouvent les diamants qui valent des milliers de dollars, ils n'ont pas le droit de les garder⁹³.

Les filles se livrent à la prostitution dès 6 ou 7 ans. La prostitution devient, selon Filip de Boeck, presque une obligation (2004 :167). Bien que consentis, les rapports – parfois plusieurs « clients » par jour – ne sont pas pour autant protégés. De plus, le montant que la fille reçoit dépend de l'utilisation des préservatifs. Si le préservatif n'est pas utilisé lors du rapport les filles sont payées plus. Elles gagnent de 500 à 1500 Cfa par client (l'équivalent de 75 centimes d'€ à 2,3€). Parfois les clients ne payent même pas, comme en témoigne Amélie:

« Parfois des hommes arrivent et me prennent de force et après, ils partent sans laisser d'argent. Cela arrive souvent... J'ai commencé ce travail lorsque j'avais dix ans. Ce n'est

⁹³ « DRC : Diamonds, children and witchcraft », du 17 juin 2006, accessible à <http://www.crin.org/violence/search/closeup.asp?infoID=9257>, consulté le 28 octobre 2009.

pas une belle vie. Je préférerais aller ailleurs et étudier » (Entretien de Human Rights Watch avec Amélie, Lubumbashi, 18 septembre 2005).

A la tombée de la nuit, s'ils ne se livrent pas à la prostitution, on retrouve les enfants allongés le long des bâtiments qui leur offrent parfois un abri, couverts, dans le meilleur des cas, d'un bout de carton. Ces conditions de vie insupportables font que ces enfants n'atteignent que rarement l'âge adulte.

5.4. Scolarisation

Les enfants accusés de sorcellerie sont généralement peu ou pas scolarisés, d'autant plus que les frais de scolarité sont souvent trop élevés pour les parents. Ces enfants restent ainsi à la maison, ou vont dans la rue pour mendier ou chercher du travail. Dans tous les cas, leur situation n'évolue pas. Certains, bien que scolarisés au départ, doivent quitter leur établissement scolaire pour gagner de l'argent afin de se procurer de la nourriture.

5.5. Stigmatisation et discrimination

Stigmatisation et discrimination touchent autant les enfants accusés de sorcellerie que les enfants « mal nés », jumeaux et albinos. Plusieurs témoignages d'albinos révèlent leur stigmatisation sociale due probablement à la peur qu'ils génèrent au sein de la société ; par exemple, difficilement acceptés à l'école, ils sont fréquemment maltraités par leurs camarades de classe. Les jumeaux, dont la naissance demeure indésirable, supportent stigmatisations et discriminations au sein de leur propre famille.

Un enfant accusé de sorcellerie reste stigmatisé à vie et même s'il est soumis à des traitements différents, son passé « sorcier » continuera à le poursuivre. L'enfant est stigmatisé au sein de sa famille, du quartier, du village ou de la communauté. La possibilité qu'il soit accusé encore une fois demeure importante⁹⁴. Comme dans le cas des enfants « mal nés », la stigmatisation de « sorcier » entraîne également une discrimination. La famille, la communauté et l'Etat qui excluent l'enfant accusé de sorcellerie violent l'Article 2/Alinéa 2 de la Convention relative aux droits de l'enfant qui explicite que « les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour que l'enfant soit effectivement protégé contre toutes formes de discrimination ou de sanction motivées par la situation juridique, les activités, les opinions déclarées ou les convictions de ses parents, de ses représentants légaux ou des membres de sa famille ». La stigmatisation et la discrimination entraînent des traumatismes, des souffrances psychologiques et émotionnelles. Elles empêchent l'éventuelle réintégration des enfants dans la vie familiale et sociale.

6. Les résultats de la politique de protection des enfants accusés de sorcellerie

Face à la montée des violences faites aux personnes accusées de sorcellerie, les autorités étatiques et les ONG semblent être davantage interpellées. Tous les comportements violents mentionnés dans le présent rapport – la maltraitance, l'abandon, le rejet, les traitements spirituels et traditionnels, l'infanticide, la vindicte populaire – violent les Droits fondamentaux de l'Homme et de l'Enfant. Des inquiétudes quant à la recrudescence de la violence dans les affaires de sorcellerie ont été exprimées récemment par les représentants des Nations Unies. Le rapporteur spécial des affaires extrajudiciaires, Philip Alston, a rappelé au Haut Commissariat aux Droits de l'Homme l'importance de cette problématique⁹⁵. Plusieurs rapports rédigés par UNICEF, notamment en Angola⁹⁶, au

⁹⁴ Voir le schéma du cercle vicieux.

⁹⁵ Cf. <http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/Witches21stCentury.aspx> consulté le 29 septembre 2009.

Nigeria⁹⁷ et au Bénin⁹⁸, le rapport de l'UNHCR de 2009 explicite la problématique de la violence dans les accusations de sorcellerie en étroite liaison avec la violation des Droits de l'Homme. Tous ces travaux, au même titre que la présente étude, ont montré à la fois la difficulté et la faiblesse des organisations et des services sociaux gouvernementaux dans la protection et l'assistance des victimes d'accusations sorcières. Devant la multiplication des dénonciations, l'aide internationale et des ONG se mobilisent contre la marginalisation des enfants, accusant les dirigeants des Églises, les pasteurs et certains tradi-praticiens de maltraitance. A titre d'exemple, en RDC, bien que le gouvernement ait élaboré un cadre législatif concernant la justice de l'Enfant et envisagé des actions dans la lutte contre le pouvoir « spirituel » des pasteurs, on n'en reste souvent qu'à la théorie (Waddington, 2006). Par ailleurs, certaines organisations internationales abordent, selon Filip de Boeck pour le contexte kinois, « le problème des enfants-sorciers à Kinshasa comme un élément du problème humanitaire des enfants de la rue et choisissent de négliger totalement les implications culturelles de la question de la sorcellerie » (2000 :41). Les violences extrêmes envers les enfants semblent prendre de plus en plus d'ampleur dans l'espace médiatisé mais, faute de connaissances profondes, les gouvernements et les ONG internationales et locales semblent être plutôt démunis face à cette problématique. Car il existe d'une manière générale une fracture basée sur la compréhension profonde des croyances et pratiques locales et les Droits de l'Homme. D'autre part, un manque certain de moyens financiers empêche de mettre en place des programmes et des actions durables, même si quelques programmes semblent présenter des résultats positifs.

Le travail d'ONG Save the Children

Cette ONG tente, en partenariat avec d'autres ONG locales réunies au sein du REEJER (Réseau des Educateurs des Enfants et Jeunes de la Rue) de faire plaider en faveur des enfants maltraités et de les rendre à leurs familles. A Kinshasa et à Mbuji-Mayi, elle a réussi au cours des quatre dernières années, à réintégrer environ 8 000 enfants en rupture avec leurs familles⁹⁹. Les efforts de cette ONG, comme ceux de l'ONG War Child, visent à changer les attitudes envers la sorcellerie relative aux enfants. Elles essaient tout particulièrement d'empêcher que les accusations de sorcellerie aient lieu.

Bureau International Catholique de l'Enfance (BICE), RDC

Dans le cadre d'un projet plus vaste intitulé « Renforcement des Capacités et Création de Synergies entre les Opérateurs de la Société Civile, les Services de l'Etat et les Médias, les Communautés et les Enfants pour Contribuer à la Mise en place d'une Culture des Droits de l'Enfant et d'un Etat de Droits en RDC », le BICE réalise les activités sur le terrain relatives aux enfants accusés de sorcellerie. Leurs activités visent la mise en place d'un programme d'identification, de réhabilitation physique, psychologique et sociale, d'accompagnement, de réinsertion sociale et communautaire, de l'assistance juridique et l'éducation des enfants dit sorciers. Dans leurs objectifs figurent également la sensibilisation des populations, la définition des zones susceptibles de faciliter la réinsertion sociale des enfants identifiés ainsi qu'un travail avec les pasteurs.

Les actions du Comité pour la protection de l'enfant de province de Zaïre en Angola

Dans la province de Zaïre en Angola, les actions du Comité pour la protection de l'enfant semblent apporter quelques bons résultats. Grâce à l'engagement des institutions et des ONG, notamment l'ONG Save the Children, ce comité a réussi à identifier plusieurs méthodes destinées à mieux protéger les enfants victimes de violence, de stigmatisation et d'abandon. Ce comité s'attache

⁹⁶ *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An Analysis From The Human Rights Perspective*, UNICEF.

⁹⁷ *The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among Children in Akwa Ibom State*. June 2008. UNICEF

⁹⁸ cf. Amadou Moussa, Koto Sero Zimé et Djodjouhouin Daniel, 2001, *L'infanticide au Bénin*, rapport de l'UNICEF.

⁹⁹ Nzapada, Didier, "Esther, « enfant-sorcier » à Kinshasa. Les victimes innocentes des sectes évangélistes », du 1^{er} novembre 2007 ; accessible à <http://www.afrik.com/article12149.html> consulté le 25 septembre 2009.

surtout à détecter les accusations envers les enfants, à sensibiliser les familles quant à leur réintégration et veille au respect des Droits de l'enfant. Parallèlement, 11 églises ont été fermées suite aux abus de pasteurs. Si les enfants n'ont pas leur certificat de naissance, le comité se charge de le leur procurer. Des réunions de sensibilisation ont été également mises en place ; elles réunissent les communautés et les autorités locales, les tradi-praticiens et les chefs des églises. Elles insistent sur le développement social de l'enfant et sur ses droits. Un certain nombre de personnes ont été choisies pour « former » et sensibiliser au sein des communautés villageoises ; le but est d'identifier rapidement les cas d'accusations de sorcellerie et de trouver des solutions de réconciliation. La réussite, si elle n'est pas totale est néanmoins avérée : 380 enfants sur les 423 amenés dans le centre ont été réintégrés dans leurs familles.

Les actions proposées par ce Comité qui consistent en sensibilisation des familles et des communautés concernent à la fois les accusations de sorcellerie et les violations des Droits de l'enfant. Elles réunissent les autorités locales, les tradi-praticiens et les leaders des églises. En fermant les églises, elles contribuent également à la régulation de leur travail ce qui peut servir d'exemple pour d'autres régions.

Les programmes de Stepping Stones Nigeria

Le directeur de l'ONG Stepping Stones Nigeria, Gary Foxcroft, a plusieurs fois soulevé la problématique de la situation alarmante des enfants accusés de sorcellerie¹⁰⁰ dans la province d'Akwa Ibom State au Nigeria. Stepping Stones Nigeria¹⁰¹ travaille depuis plusieurs mois avec l'ONG locale CRARN (Child Rights and Rehabilitation Network) tout particulièrement en offrant un soutien aux victimes stigmatisés par les accusations de la sorcellerie. Leur travail a été possible grâce au soutien du gouvernement d'Akwa Ibom State et au gouvernement local d'Eket ainsi qu'aux aides du Royaume Unie. Ils ont réussi à :

- Mettre en place un centre pour les enfants abandonnés, notamment suite aux accusations de sorcellerie. Les enfants souffraient de graves violations de leurs droits, aussi bien dans les rues – où ils vivaient généralement – qu'au sein des églises et de leurs familles.
- Engager pour ce centre deux instituteurs qui assurent une éducation aux enfants rarement scolarisés auparavant.
- Mettre en place des services médicaux. Les enfants ont été testés pour le VIH-SIDA. Le traitement de maladies telles que la tuberculose, la malnutrition, le paludisme, la fièvre typhoïde etc. se fait avec succès.
- Nourrir les enfants en leur proposant un repas par jour.
- Offrir des possibilités d'apprentissage des savoir-faire traditionnels de maçonnerie, agriculture, couture, production de savon et menuiserie qui permettront aux enfants une meilleure réintégration.
- Réunir 32 enfants avec leurs familles.

En collaboration avec EKSTAT, Stepping Stone Nigeria propose un projet de protection, d'appui et de conseils aux enfants dans les rues en mettant l'accent sur la réintégration des enfants au sein des familles.

Stepping Stones Nigeria et CRARN ont lancé en novembre 2006, avec le partenariat du gouvernement d'Akwa Ibom State, le projet de Prévention d'abandon des Enfants aujourd'hui (PACT – Prevent Abandonment of Children Today). Les objectifs de cette campagne sont :

- Faire face au problème relatif à l'ignorance et à la croyance à la sorcellerie touchant les enfants, en utilisant les médias (la télévision et la radio), en proposant des pièces de théâtre, des panneaux

¹⁰⁰ Foxcroft, Gary, 2009, *Witchcraft Accusations : A protection Concern for UNHCR and the Wider Humanitarian Community?; Statement of Guiding Principles and Best Practice for Working with Children Stigmatised as 'Witches'* ainsi que Campaign of Terror unleashed on Nigeria's 'Witch Children' Coalition of civil society organisations and churches condemn the recent violence against children and local NGO staff members, 7th July 2009.

¹⁰¹ Les informations proposées dans cette partie nous été fournies directement par le directeur de Stepping Stones Nigeria, Gary Foxcroft ainsi que dans son papier *Supporting Victims of Witchcraft Abuse and Street Children in Nigeria*.

d'affichage et des livres pour les enfants.

- Mettre en évidence les maltraitances (les tortures) et les meurtres des enfants stigmatisés comme étant sorciers et abandonnés.
- Plaider pour les Droits de l'enfant et pour la promulgation de la Loi sur les Droits de l'enfant par le gouvernement de l'Etat Akwa Ibom.
- Encourager toutes les parties prenantes afin de soutenir les orphelins et les enfants vulnérables
- Effectuer des recherches approfondies afin d'examiner le lien entre l'abandon des enfants et leur trafic dans l'Etat d'Akwa Ibom.

Les projets mis en place par l'ONG Stepping Stone Nigeria et CRARN contribuent à la fois à une meilleure compréhension du phénomène de sorcellerie par la sensibilisation et à la protection, le soutien et la réintégration des enfants accusés de sorcellerie. Même s'ils n'ont pas encore réussi à réduire le nombre des accusations envers les enfants – travail de longue durée –, le travail de prévention fait au sein des familles et des communautés, la mise en place d'une éducation participative sans doute à la diminution de ces accusations. Conscients de l'influence néfaste des églises, ils proposeront également une réglementation légale du travail des pasteurs.

D'autres exemples existent, cependant à notre connaissance, aucun programme structuré et spécifique n'existe à l'heure actuelle dans les pays le plus touchés par ce phénomène disposant des moyens financiers nécessaires. Comme le note Mark Waddington dans son rapport, il n'y a pratiquement pas de leadership politique spécifique dans le traitement des enfants de la rue. Certains des hommes politiques interrogés par l'APPG¹⁰² ont reconnu qu'ils ne chercheraient pas à aliéner les pasteurs au nom des enfants vulnérables (2006). La société civile qui pourrait appuyer la prise en charge des enfants accusés de sorcellerie possède des services très limités. Certaines ONG locales tentent de mettre en place des programmes de protection et d'assistance envers les enfants accusés de sorcellerie, des albinos et des jumeaux, mais elles manquent considérablement de ressources et de plans d'action efficaces ; la difficulté de mettre en place ces derniers tenant à la persistance des croyances à la sorcellerie et aux difficultés d'appréhension des représentations locales.

7. Recommandations basé sur les expériences programmatiques dans la région

Renforcement des systèmes de protection des enfants et promotion du changement social. Toute réponse relative aux accusations de sorcellerie envers les enfants doit renforcer les systèmes nationaux de protection qui entravent et répondent à l'abus, l'exploitation et la violence. Elle doit inclure également l'amélioration de la prestation de services, de la structure juridique et de l'accès à la justice. Par ailleurs, les interventions concernant les programmations et les plaidoyers doivent promouvoir le changement social en sensibilisant les familles et les leaders communautaires, en mobilisant et en travaillant avec les magistrats et en réglementant le travail des hommes d'églises et celui des tradi-praticiens. Les recommandations suivantes insistent sur les priorités stratégiques dans la mise en place des futurs programmes.

Renforcer les certitudes et comprendre les accusations de sorcellerie envers les enfants

1. Compréhension profonde des croyances et des pratiques. Seules, les réponses basées sur une compréhension profonde des causes des accusations sorcellaires envers les enfants demeurent efficaces. Les croyances à la sorcellerie, les naissances anormales – des jumeaux ou des albinos – nécessitent une analyse et une compréhension dans des contextes culturels, historiques, économiques et politiques plus vastes.

¹⁰² APPG signifie All Party Parliamentary Group.

Promouvoir le changement social à travers un dialogue concernant les accusations de sorcellerie

2. Soutenir un dialogue avec les leaders religieux et les tradi-praticiens/médecins traditionnels afin d'identifier un terrain commun qui permettra de combattre l'abus des enfants accusés de sorcellerie et de mobiliser les leaders religieux et les tradi-praticiens.

3. Mobilisation et éducation des communautés. Les efforts d'éducation et de sensibilisation doivent être menés en collaboration et par le dialogue avec les communautés et non pas de façon directive. Ce dialogue avec les communautés offre la possibilité d'établir des passerelles entre les normes sociales existantes d'un côté et les normes internationales relatives aux droits humains de l'autre. La sensibilisation devrait être un processus continu permettant un échange d'idées et de croyances. Les campagnes de communication doivent développer des discussions efficaces à propos du bien-être de l'enfant et de sa sécurité, ceci dans le plus grand respect afin de ne pas reproduire les approches éducatives paternalistes qui ont échoué dans le passé (cf. Wessells, « *What are we Learning about protecting children in the community* »).

4. Négociation et modération entre les pasteurs, les familles et les enfants accusés de sorcellerie. Négociation et modération consistent en la mise en place d'un dialogue entre les pasteurs, les familles, les enfants accusés de sorcellerie et les organisations qui défendent les droits de l'enfant. Les pasteurs demeurent d'importants générateurs d'opinion et ont une influence considérable en ce qui concerne les accusations de sorcellerie envers les enfants. Dans les situations où les arguments juridiques et normatifs sont largement ignorés, les arguments religieux s'avèrent parfois plus efficaces.

Promouvoir l'accès aux services familiaux de bien-être des enfants victimes

5. Protection sociale et renforcement des familles vulnérables. Offrir l'accès aux services de base (santé, éducation et protection sociale) aux enfants vulnérables et/ou à risque ainsi qu'à leurs familles. Réduire la pauvreté et les facteurs de stress économique devrait renforcer le rôle protecteur de la famille et réduire certains facteurs de risques associés aux accusations de sorcellerie.

6. Soutenir les services, les espaces sécurisants et la réintégration pour les enfants marginalisés, notamment ceux accusés de sorcellerie. Développer les services comme partie intégrante des systèmes de protection et éviter la création de structures parallèles et isolées pour les enfants accusés de sorcellerie. Intégrer les services dans des structures existantes afin d'éviter une éventuelle future stigmatisation et l'isolation sociale des ces enfants.

7. Développer les mécanismes et les procédures et normaliser les critères afin de déterminer quel est l'intérêt primordial pour les enfants en matière de placement temporaire, de réintégration familiale et de placement plus permanent. Les prestataires des services et les départements gouvernementaux doivent porter le plus grand intérêt aux enfants accusés de sorcellerie. Ils doivent également exercer la plus haute vigilance quant aux risques liés au retour des enfants dans leurs familles et donc dans leur communauté.

8. Développer les stratégies de réintégration incluant la prévention de la stigmatisation. Travailler avec les familles et les communautés pour lutter contre cette stigmatisation touchant les enfants qui retournent dans leur communauté. La prévention peut inclure les campagnes d'éducation tant au niveau communautaire que national, ainsi que l'application des méthodes traditionnelles (de guérison et de prière) afin de s'assurer que les enfants retournent à la maison en sécurité.

Promouvoir le rôle du personnel de santé dans la protection des enfants accusés de sorcellerie

9. Accès et qualité des services médicaux. Améliorer les capacités du personnel de santé ainsi que la disponibilité et la qualité des services médicaux permettant de réduire la croyance selon laquelle la sorcellerie est la cause des maladies. Offrir l'éducation publique de la santé concernant les maladies communes, telles que le paludisme, le SIDA, le cancer et le diabète. Promouvoir les naissances dans les hôpitaux et centres de santé.

Promouvoir l'accès au système juridique pour les enfants accusés de sorcellerie

La protection légale des enfants accusés de sorcellerie devrait être en étroite relation avec d'autres structures du système judiciaire concernant les problèmes des enfants ; ceci implique une réforme globale de la justice.

10. Promouvoir la réforme juridique afin de décriminaliser la sorcellerie ; permettre ainsi la poursuite des personnes qui nuisent aux enfants et offrir à ces derniers une protection spécifique en contact avec la loi.

Cependant, le véritable changement nécessite bien plus qu'une réforme juridique ; il s'agit d'harmoniser en premier lieu les lois nationales avec les standards internationaux. Effectivement, la réforme juridique implique la consultation entre les diverses parties prenantes ainsi que des stratégies de plaidoyer claires visant les communautés, les leaders religieux, les membres de gouvernement et les parlementaires. Les avocats de l'enfance pourront s'appuyer sur des règles et des lois visant à promouvoir le changement. La décriminalisation de la sorcellerie fera que les enfants n'entreront plus en conflit avec la loi et en réduira toutes les conséquences. Les lois régissant la poursuite des personnes qui accusent et nuisent aux enfants permettront une réaction plus vigoureuse du système juridique. Ceci inclut les leaders religieux et les tradi-praticiens impliqués dans les pratiques néfastes aux enfants. En même temps que ces campagnes spécifiques destinées à changer les lois gouvernementales contre la sorcellerie, des efforts de réforme pourront promouvoir un système de justice plus équitable pour les enfants, en accord avec les standards internationaux.

11. Sensibiliser et éduquer les magistrats. Dans les pays comme la RDC où les lois relatives à la protection des enfants contre les accusations de sorcellerie ont été introduites mais sont appliquées d'une manière inadéquate, la formation devrait encourager le respect et l'application de ces lois.

12. Réglementation des activités des tradi-praticiens et celles des églises pentecôtistes et de Réveil. La réglementation de l'activité des tradi-praticiens devrait inclure la prohibition officielle de l'utilisation des plantes toxiques, des poudres et des potions « magiques », aussi bien que toute activité relative à la détection des sorciers. Toute infraction devrait être réprimée par des procédés légaux. Dans les pays où des organisations officielles de tradi-praticiens existent, une refonte de la législation doit se faire en appliquant les règles mentionnées ci-dessus. La délivrance de licences de la pratique de médecine traditionnelle doit être soumise à un examen plus approfondi. Des lois spécifiques ainsi qu'une réglementation doivent être élaborées afin de réguler les pratiques néfastes exercées par les églises et les leaders religieux.

13. Renforcer l'enregistrement des naissances.

Evaluer les pratiques prometteuses

14. Evaluer, examiner et suivre les initiatives existantes. Faire en sorte que les programmes soient informés de façon certaine de l'efficacité des approches afin d'éviter de répéter les erreurs.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES :

- ACHEBE C., 1967. *Le monde s'effondre*, Paris, Présence Africaine, 254 p.
- ADINKRAH, M., 2004. « Witchcraft Accusations and female Homicide Victimization in Contemporary Ghana », *Violence Against Women*, 10 (4) : 325-356.
- ASHFORTH, A., 2005. *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*. Chicago : University of Chicago Press.
- _____, 2001, « On living in a world with witches : everyday epistemology and spiritual insecurity in a modern African city (Soweto) » : 206-225. In H. L. MOORE, et T. SANDERS, (éds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. Londres et New York: Routledge.
- AUGE, M. 1976. « Savoir voir et savoir vivre : les croyances à la sorcellerie en Côte d'Ivoire », *Africa*, 46 (2) : 128-139.
- _____, 1974. « Les croyances à la sorcellerie », in M. AUGÉ (éd.), *La construction du monde*, Paris : F.Maspero : 52 – 73.
- BALDUS, B. ,1974. « Social Structure and Ideology: Cognitive and Behavioral Responses to Servitude among the Machube of Northern Dahomey », *Canadian Journal of African Studies* 8(2):355-83.
- BALL H. et C. HILL, 1996. « Reevaluating Twin Infanticide », *Current Anthropology*, 37(5), 856-863.
- BALLET, J., C. DUMBI ET B. LALLAU, 2007. « Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo) : De la décomposition à la marchandisation », papier présenté à la 7eme Conférence de HDCA: "Ideas Changing History" September 17-20, 2007, The New School, New York City.
- BASTIAN M., 2001. « The Demon Superstition : Abominable twins and mission culture in Onitsha history », *Ethnology*, 40(1), 13-27.
- BEECKMAN, V., 2001. « Growing up on the Streets of Kinshasa », *The Courier ACP-EU*, septembre- octobre : 63-64.
- BERNAULT, F., 2006. « Body, power and sacrifice in Equatorial Africa », *Journal of African History*, 47: 207-39.
- _____, 2005. 'Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville', in M. MVÉ MBEKALE (ed.), *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris-Budapest-Torino : L'Harmattan, pp. 21-39.
- BOND G. ET D. CIEKAWY (eds.), 2001. *Dialogues of Witchcraft: Anthropological and Philosophical Exchanges*. Ohio University Press, Athens, OH.
- BOUJU, J. et DE BRUIJN, M., 2007. « Violences structurelles et violences systemiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique », in BOUJU, J. et M. De BRUIJN (éds), *Violences sociales et exclusions. Le développement social de l'Afrique en question, Le bulletin de l'APAD*, n° 27-28. Berlin, Lit Verlag : 1-12
- BRODEUR, C., 2009, « Les chemins de la sorcellerie », *Le Coq-héron*, N°196 : 104-114.
- CASE A., LIN I-F., and MCLANAHAN S. (1999), « Household resource Allocation in Stepfamilies: Darwin Reflects on the Plight of Cinderella », *American Economic Review*, 89(2): 234-238.
- CASTORIADIS, C., 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil.
- COLSON E., 2000, « The Father as Witch », *Africa: Journal of the International African Institute*, 70 (3) : 333- 358
- CORTEN, A., et A. MARY (éds), 1990. *Imaginaires politiques et pentecôtisme. Afrique/Amérique*, Paris : Karthala.

- CRICK, M., 1979. « 'Anthropologists' Witchcraft. Symbolically Defined or Analytically Undone? », *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 10, 139-4.
- COMAROFF, J. et J., 2000. « Réflexions sur la jeunesse Du passé à la postcolonie », *Politique Africaine*, n°80 :90 – 110.
1999. « Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony », *American Ethnologist*, 26(2) : 279-303.
- _____, (éds.), 1993, *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- DELAUNAY, V., 2009. « Abandon et prise en charge des enfants en Afrique: une problématique centrale pour la protection de l'enfant », *Mondes en Développement*, 37/2, n°146.
- DE BOECK F. (et al.), 2004. *Kinshasa: Tales of the Invisible City*. Ludion. Edition française.
- _____, 2000, « 'Le deuxième monde' et les 'enfants sorciers' », *Politique Africaine*, n°80, 32-57.
- D'HAeyer, A., 2004. *Enfants sorciers, entre magie et misère*, Bruxelles : Editions Labor.
- DE HEUSCH L., 2000. *Le roi de Kongo et les Monstres sacrés, mythes et rites bantous III*. Paris, Gallimard.
- _____, 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris : Gallimard.
- DE ROSNY E., 1981. *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon.
- DEVISCH R., 1976. *L'institution rituelle khita chez les Yaka au Kwaango du Nord, une analyse sémiologique*, thèse de Doctorat, Katholieke Universiteit te Leuven.
- DIDUK S., 1993. Twins, Ancestors and Socio-Economic Change in Kedjom Society. *Man*, 28(3), 551-571.
- DIETERLEN, G., 1957. « Parenté et mariage chez les Dogons (Soudan français) », in *Africa*, XXVII, 2 : 107-148.
- DOUGLAS, M. 1970. « Introduction : Thirty Yeras after *Witchcraft, Oracles and Magic* » in DOUGLAS, M. (ed), *Confessions and Accusations*, Londres : Tavistik publications : xiii-xxxviii.
- _____, 1967. « Witch Beliefs in Central Africa », *Africa: Journal of the International African Institute* 37(1) : 72-80.
- DOVLO, E., 2007. « Witchcraft in Contemporary Ghana » in Ter Haar, G. (ed.), *Imagining Evil. Witchcraft beliefs and accusations in contemporary Africa*, Africa World Press, Inc.: 67-92.
- DURKHEIM, E. 1912 [1968]. *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF, 5th edition. Retrieved 18 November 2007, accessible à Collection: Les auteurs classiques. http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_vie_religieuse.html
- ELLIS, S., 2000. « Armes mystiques », *Politique Africaine*, n°79: 66-82.
- ERNY, P., 1988. *Les premiers pas dans la vie d'un enfant d'Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan.
- EVANS-PRITCHARD, E.-E., [1937]/1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. London. Clarendon Press-Oxford.
- EZEMBE, F., 2009, *L'enfant africain et ses univers*, Paris : Karthala.
- FANCELLO, S., 2008. « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 161-183.
- _____, 2006. *Les aventures du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris : Karthala.

- FISIY, C.-F. et GESCHIERE, P., 1993, « Sorcellerie et accumulation, variations régionales », in P.GESCHIERE et P.KONINGS (eds.), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala : 99-129
- FERNANDEZ, J.W. 1961. « The Body in Bwiti: Variations on a Theme by Richard Werbner », *Journal of Religion in Africa*, 20 (1): 92-111.
- FRAZER, J. [1890] 1983. *Rameau d'or*. Tome I and II. 4th impression. Paris: Robert Laffont.
- GESCHIERE, P., 2000. « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79 : 17- 32.
- _____, 1995. *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. Paris, Karthala.
- GLUCKMAN M., 1956. *Custom and conflict in Africa*, Oxford.
- GREEN, M., 2005. « Discourses on inequality. Poverty, public bads and entrenching witchcraft in post-adjustment Tanzania », *Anthropological Theory*, Vol.5(3) : 247-266.
- GROOATERS, J.-L., 1995. *A history and ethnography of modernity among the Zande – (Central African Republic)*. Thèse de doctorat, The University of Chicago.
- HENRY C. & E. K. TALL. 2008. « La sorcellerie envers et contre tous. », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 11-34.
- HERITIER, F., 1996. « Réflexions pour nourrir la réflexion », in HERITIER, F. (ed), *De la violence I*. Paris : Odile Jacob.
- HOBSBAWM E., 2006. « Introduction », in HOBSBAWM E. & RANGER T., (eds.), *L'invention de la tradition*, Paris : Editions Amsterdam.
- JAMES W., 1988. *The Listening Ebony. Moral Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan*. London : Oxford University Press.
- KILSON M., 1973. « Twin Beliefs and Ceremony in Ga Culture », *Journal of Religion in Africa*, 5 (3) : 171-197
- LABOURET H., 1935. « La sorcellerie au Soudan occidental », *Africa: Journal of the International African Institute*, 8 (4) : 462-472.
- LABURTHE-TOLRA, P., 1985. *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun, essai sur la religion beti*, Paris, Karthala.
- LEVY-BRUHL, L. ,1927 [2007]. *L'âme primitive*. Paris : Anabet.
- LUNEAU, R., 2002. *Comprendre l'Afrique*, Paris : Karthala.
- MBEMBE, A., 1996. « La 'chose' et ses doubles dans la caricature camerounaise », *Cahiers d'Études Africaines*, 36 (141-142), 143-170.
- _____, 1994. « Provisional notes on the Postcolony », *Africa, Journal of International African Institut*, 62 (1) : 3-37.
- MALLART GUIMERA, L. 1981. *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*, Paris : Société d'ethnographie.
- MARIE, A. 2002. « Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation. De la relation de dette à la lutte sociale (l'exemple ivoirien) », *Cahiers d'Études africaines*, 166, XLII-2 : 207-255.
- _____, 1997. « Du sujet communautaire au sujet individuel », in A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala : 53-54.

- MARSHALL-FRATANI, R., 2001. « Prosperité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique Africaine*, 83 : 24 -44.
- MARWICK, M.G., 1964. « Witchcraft as a social strain-gauge », *Africa*, xxii, 3 : 215-233.
- MARY, A., 1987. « Sorcellerie bocaine, Sorcellerie africaine : le social, le symbolique et l'imaginaire », *Cahiers du LASA*, Laboratoire de Sociologie Anthropologique de l'Université de Caen, n°7 : 124-152.
- MASQUELIER A., 2001. « Powers, Problems, and Paradoxes of Twinship in Niger », *Ethnology*, 40 (1) : 45-62
- MAUSS, M. 1932 [1968]. «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», in M.MAUSS, *Sociologie et anthropologie*. Paris PUF, 4th edition. Retrieved 1st September 2008, accessible à Collection: Les auteurs classiques.
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_texte.html
consulté le 30 septembre 2009.
- MAYER, P., 195. *Witches*, Inaugural Lecture, Rhodes University, Grahamstown, South Africa.
- MEYER, B., 1995. « Delivered from the Powers of Darkness » Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana », *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 65, N°2 : 236-255.
- MIDDLETON, J et WINTER, E.H., 1963. *Witchcraft and sorcery in East Africa*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- MITCHELL, J.C., 1956. *The Yao Village: A study in the Social Structure of Nyassaland Tribe*, Manchester University Press.
- MOORE, H. L. et SANDERS, T., 2001. « Magical interpretations and material realities. An introduction », In H. L. MOORE et T. SANDERS, (éds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. Londres et New York: Routledge. : 1-27.
- NADEL, S.F., 1952 ; « Witchcraft in four African societies : An Essay of Coparison », *American Anthropologists*, New Series, 54 (1). 18-29.
_____, 1947. *The Nuba*, London, New York et Toronto : Oxford University Press.
- NYAMNJOH, F.B., 2001, « Delusions of development and the enrichment of witchcraft discourses in Cameroon », In H. L. MOORE, et T. SANDERS, (éds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. Londres et New York: Routledge : 28-49.
- NIEHAUS, I., 2001. « Witchcraft in the new South-Africa:from colonial superstition to postcolonial reality? », In H. L. MOORE, et T. SANDERS, (éds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. Londres et New York: Routledge : 184-225.
- N'KOUSSOU, G., « Magali », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, 2008, pp. 283-296.
- OGRIZEK, M., 1981. « *Mami Wata*, les envoûtées de la sirène : psychothérapie collective de l'hystérie en pays batsabgui au Congo, suivie d'un voyage mythologique en Centrafrique », *Médecines et santé, Cahiers ORSTOM*, 18(4) : 433-443.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 1989. « Le réel des autres ». *Cahiers d'études africaines*, 29 (113) : 127 – 135.
- PARISH, J., 2003. « Antiwitchcraft Shrines among the Akan: Possession and the Gathering of Knowledge », *African Studies Review*, 46 (3) :17-34.
- PIROT, B, 2004. *Les enfants des rues d'Afrique Centrale, Douala et Kinshasa de l'analyse à l'action*, Paris : Karthala.
- RENNE E. P., BASTIAN M. L., 2001. « Reviewing Twinship in Africa », *Ethnology*, 40 (1), 1-11.

ROWLANDS, M. & WARNIER, J.-P., 1988. « Sorcery, Power, and the Modern State in Cameroon », *Man*, 23 :118-32.

RUTHERFORD, B., 1999. « To find an African Witch. Anthropology, Modernity, and Witch-Finding in North-West Zimbabwe », *Critique of Anthropology*, Vol.19 : 89-109.

SANDERS, T. 2001. « Save our skin: structural adjustment, morality and the occult in Tanzania », in H.-L. MOORE & T. SANDERS (eds), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London and New York: Routledge, pp.160-183.

SARGENT, C.F., 1988. « Born to Die: Witchcraft and Infanticide in Bariba Culture », *Ethnology*, 27 (1): 79-95

SINGLETON M., 2004. *Infanticide. Notes de lectures anthropologiques à usage éthique, Documents de travail du SPED, UCL Louvain-la-Neuve* 20, 48.

TER HAAR, G. (ed.), 2007. *Imagining Evil. Witchcraft beliefs and accusations in contemporary Africa*, Africa World Press, Inc.

TONDA, J., 2008. « La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 325-343. 2000, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique Africaine*, n°79 : 48-65

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

_____, 2002. *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris : Karthala.

TURNER W.V., 1967. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris : PUF.

TURNER, V., 1957, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester, University Press.

VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage*. Paris : Librairie critique Emile Nourry

_____, 1904. *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, Leroux.

YENGO, P., 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*, XLVIII (1-2), 189-190 : 297-323.

WILSON, M., 1963. *Good Company. A Study of Nyakyusa Age Villages*. Boston, MA: Beacon Press.

ARTICLES DE PRESSE :

BATTAGLIA, Véronique, « Albinisme. Mythes et persécution en Afrique », *Terra Nova*, du 1^{er} août 2008 ; accessible à <http://www.dinosoria.com/albinisme.html>, consulté le 21 septembre 2009

ELOUNE Irène et Sephora KENGNE, « Les albinos mal dans leur peau », 1 juin 1998 ; accessible à <http://www.syfia.info/printArticles.php?idArticle=131>; consulté le 23 septembre 2009

CHESLA Diane, 2003 « DR Congo : Review of 'Children, the Occult and the Street in Kinshasa' », *News from Africa*, accessible à http://www.newsfromafrica.org/newsfromafrica/articles/art_537.html ; consulté le 15 octobre 2009.

DEVEY, Muriel, « Enfants sorciers : quand le 'réveil' devient cauchemar », *Afriquechos Magazine Interculturel*, du 11 avril 2007 ; <http://www.afriquechos.ch/spip.php?article2103> consulté le 26 septembre 2009.

DUFF, Oliver, « Tanzania suffers rise of witchcraft hysteria », *The Independent*, du 28 novembre 2005 ; accessible à <http://www.independent.co.uk/news/world/africa/tanzania-suffers-rise-of-witchcraft-hysteria-517157.html> consulté le 8 septembre 2009.

LAFRANIERE, Sharon, 2007, « Mean streets hold little magic for young African 'witches,' », *New York Times*, 13 novembre 2007, (<http://www.nytimes.com/2007/11/13/world/africa/13iht-witches.4.8320813.html> consulté le 20 septembre 2009)

MACHIPISA, Lewis, « Albinos hit by Zimbabwe's race divide », *BBC*, du 14 janvier 2003 ; accessible à <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/2646967.stm> consulté le 21 septembre 2009.

MACVEIGH, Tracy, « Children are targets of Nigerian witch hunt », *The Observer*, du 9 décembre 2007 ; accessible à <http://www.guardian.co.uk/world/2007/dec/09/tracymcveigh.theobserver> consulté le 25 septembre 2009.

NZAPADA, Didier, « Esther, « enfant-sorcier » à Kinshasa. Les victimes innocentes des sectes évangélistes », du 1^e novembre 2007 ; accessible à <http://www.afrik.com/article12149.html> consulté le 25 septembre 2009.

« DRC : Diamonds, children and witchcraft », du 17 juin 2006, accessible à <http://www.crin.org/violence/search/closeup.asp?infoid=9257>, consulté le 28 octobre 2009.

« Sorcellerie et infanticide rituel dans le nord du Bénin », *Agence de presse des Nations Unies*, du 21 juillet 2005, accessible à <http://www.afrik.com/article8634.html> ; consulté le 9 octobre 2009.

« Les albinos en danger d'extermination au Burundi », *Afrik.com*, du 17 novembre 2009 ; accessible à <http://www.afrik.com/article15698.html> consulté le 21 septembre 2009.

« La chasse aux albinos est toujours ouverte », *Les observateurs*, du 13 avril 2009 ; accessible à <http://observers.france24.com/fr/content/20090413-chasse-albinos-ouverte-afrique-sorcellerie-tanzanie-cameroun> consulté le 24 septembre 2009.

« Gender and witchcraft killings in Tanzania », Tomric Agency du 27 mars, 2000 ; accessible à <http://www.thelizlibrary.org/site-index/site-index-frame.html#soulhttp://www.thelizlibrary.org/brett/brett009.htm> consulté le 8 septembre 2009.

« Kenya mob burns 15 women to death over witchcraft », *AFP*, du 21 mai 2008 ; accessible à http://www.breitbart.com/article.php?id=080521153625.1ijzvn1&show_article=1 consulté le 24 septembre 2009.

« Multiplication de lynchages de "sorciers" en Centrafrique », *AFP*, Bangui, le 13 avril 2001 ; accessible à <http://www.sangonet.com/ActualiteC/Anzeretenetik/Sorciersvoleurslynch.html> consulté le 8 Septembre 2009.

UNICEF calls for better protection for albino children in Burundi du 19 novembre 2008 ; accessible à http://news.xinhuanet.com/english/2008-11/19/content_10380475.htm, consulté le 21 septembre 2009

« Un cœur humain en attente d'être mangé : une étourdissante affaire de sorcellerie », *Le Démocrate*, N°1229, du 25 avril 2006.

« Une petite fille accusée de sorcellerie est morte après avoir été brûlée vive », *Le Citoyen*, N°2532, du 26 octobre 2006.

Le Citoyen N°2400 du 14 avril 2006.

RAPPORTS:

AGUILAR MOLINA Javier, 2003-2005, *The Invention of Child Witches in the Democratic Republic of Congo*. Le résumé des recherches et des expériences de Save the Children.

CAHN, N., 2005, *Poor Children: Child "Witches" and Child Soldiers in Sub-Saharan Africa*, The George Washington

University Law School, Public Law and Legal Theory, Paper N°177.

Country Report on Human Rights Practices: Zambia (2007), accessible sur le site de U.S. Department of State <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2007/100511.htm> consulté le 8 septembre 2009.

HelpAge International, *Stop violence towards older women* (14 juin 2007) ; accessible à <http://www.helpage.org/News/Latestnews/Lyi3> consulté le 25 septembre 2009

International Religious Freedom Report 2005, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, accessible à <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51462.htm>; consulté le 14 octobre 2009.

International Religious Freedom Report 2008, accessible à <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108359.htm>; consulté le 14 octobre 2009.

International Religious Freedom Report 2008, accessible à <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108363.htm>; consulté le 14 octobre 2009.

International Religious Freedom Report 2008, accessible à <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108357.htm>; consulté le 14 octobre 2009.

International Religious Freedom Report 2008, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, accessible à <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108352.htm>; consulté le 14 octobre 2009.

MOUSSA Amadou, KOTO Sero Zimé et DJODJOUHOUI Daniel, 2001, *L'infanticide au Bénin*, rapport de l'UNICEF.

SCHNOEBELEN, Jill, 2009. *Witchcraft allegations, refugee protection and human rights: a review of the evidence*, New Issues in Refugee Research, Research Paper N°169.

The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An Analysis From The Human Rights Perspective, UNICEF.

UN Commission on Human Rights. *Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Ms. Radhika Coomaraswamy, Cultural practices in the family that are violent towards women*, E/CN.4/2002/83, (Jan. 31, 2002).

WADDINGTON Mark, 2006. « *Child witches* », *child soldiers, child poverty and violence : street children crisis in the Democratic Republic of the Congo*. Rapport de All Party Parliamentary Group, co-sponsored by War Child and the Jubilee Campaign.

What future ? Street Children in the Democratic Republic of Congo. Human Rights Watch, 2006.

FILMS:

MERCURIALI Marino, *Gnando, enfant sorcier. Des nouveaux nés assassinés au nom de la coutume* accessible à <http://www.vodeo.tv/4-32-4884-gnando-enfant-sorcier.html> consulté le 2 octobre 2009.

REMICHE Gilles, *Marchands de miracles*, accessible à http://www.dailymotion.com/video/xoylg_marchands-de-miracles_news ; consulté le 15 octobre 2009.

Congo's child witches accessible à http://www.youtube.com/watch?v=SFusxWrQQ_Q consulté le 2 octobre 2009.

Children of Congo : From War to Witches (trailer), accessible à <http://www.youtube.com/watch?v=pzaiNldlr5s&feature=related> consulté le 2 octobre 2009.

Ghanian Witches, accessible à http://www.youtube.com/watch?v=xUobNV1_w14&feature=related consulté le 2 octobre 2009.

Witch Cleanser (Zimbabwe), accessible à <http://www.youtube.com/watch?v=YR0ShX4HpWU&feature=related> consulté le 2 octobre 2009.

Child witches. Au nom de Jésus, des enfants accusés de sorcellerie au Congo, accessible à http://dailymotion.virgilio.it/video/x9fp45_au-nom-de-jesus-des-enfants-accuses_news?from=rss consulté le 2 octobre 2009.

Child Witches – Nigeria, accessible à <http://www.youtube.com/watch?v=zbDu0-K9cPk> consulté le 2 octobre 2009.

Africa Uncovered – Murder & Myth Part 1 (Albinos killing), accessible à <http://www.youtube.com/watch?v=W23rqCzVYzM&NR=1> consulté le 2 octobre 2009.

Africa Uncovered – Murder & Myth Part 2 (Albinos killing), accessible à <http://www.youtube.com/watch?v=IsfWvnE4njs&feature=related> consulté le 2 octobre 2009.

Tanzania albinos face violence, accessible à <http://www.youtube.com/watch?v=qKDwliPw94I> consulté le 2 octobre 2009.

Discrimination des albinos en Afrique, accessible à <http://www.youtube.com/watch?v=leUtEt8Pdek&NR=1> consulté le 2 octobre 2009.

Tanzanian albinos targeted for their body parts, accessible à <http://www.youtube.com/watch?v=AuqoGCAD3hM&NR=1> consulté le 2 octobre 2009.

Albinos Killed For Their Organs, accessible à <http://www.youtube.com/watch?v=X-g8f3OWLR0&NR=1> consulté le 2 octobre 2009.