



CODESRIA



CODESRIA

13

ḡmḡ

Assemblée générale
General Assembly
Assembleia Geral
الجمع العام الثالث عشر

L'Afrique et les défis du XXIème siècle
Africa and the Challenges of the Twenty First Century
A África e os desafios do Século XXI

إفريقيا وتحديات القرن الواحد والعشرين

VERSION PROVISOIRE
NE PAS CITER

**Le genre à l'épreuve de la culture :
études chez les Luba et les Lega du Congo**

André Lubanza Mukendi
Université de Kinshasa

5 - 9 / 12 / 2011

Rabat Maroc / Morocco

Introduction

La question genre se situe à l'intersection de la problématique du développement et celle du respect des droits de l'homme. Et fait, toute société aspire à l'amélioration des conditions de vie de ses membres qui se traduira par une facilité d'accès par la majorité de ces derniers à certains services sociaux de base liés à l'eau, l'électricité, le logement, l'alimentation... C'est cela que l'on appelle le développement.

C'est idéal ne peut être réalisé si la moitié des membres de la société est privée de ces services en fonction de la différenciation sexuelle. Cette discrimination est en réalité une violation des droits humains qui prône l'égalité entre les êtres humains quelque soit l'âge, la race, l'ethnie(...) et le sexe. Le développement exige donc une égalité des droits entre hommes et femmes au sein d'une société. Le développement est d'ailleurs le défi majeur que doivent relever les Etats africains au cours de ce troisième millénaire.

Eu égard à l'articulation entre le développement et l'égalité des droits, la communauté internationale, par le truchement de l'Organisation des Nations Unies(ONU), a formulé des recommandations aux Etats membres à travers des instruments juridiques afin que ces derniers puissent prendre des mesures nécessaires à la promotion et à l'autonomisation de la femme(troisième Objectifs du Millénaire pour le Développement(OMD).

Sur cette lancée, au niveau régional, l'Union africaine a répercuté ces mêmes recommandations auxquelles le gouvernement congolais a souscrit en traçant un cadre juridique et politique national sur le genre. Des reformes juridiques ont été ainsi introduites dans les domaines politique, pénal, professionnel et familial ; une Politique genre a été mise en œuvre ; des programmes ont été financés par les partenaires internationaux afin que l'on parvienne à une égalisation des rapports sociaux de sexes.

En dépit de tous ces efforts fournis au niveau national, régional et international la situation de ces rapports sociaux de sexes demeure inégalitaire au détriment de la femme. Dans presque tous les domaines la femme est victime des discriminations par le simple fait de la différenciation sexuelle.

Alors il y a lieu de s'interroger sur les causes de l'échec de toutes ces actions publiques et mêmes privées qui sont menées en faveur de la femme. Ces causes peuvent être d'ordre politique, c'est-à-dire les actions publiques peuvent avoir été déficitaires dans leur conception ou dans leur mise en œuvre ; d'ordre économique, quand le financement n'a pas été à la hauteur des actions à mener ou enfin d'ordre culturel lorsque les reformes introduites ne sont conformes aux données socioculturelles.

C'est cette dernière dimension qui est prise en compte dans la présente réflexion. La préoccupation fondamentale est d'indiquer dans quelle mesure les données socioculturelles s'érigent en obstacles contre l'égalisation des rapports sociaux de sexes et bloquent de ce fait la réduction de la pauvreté. Cette réflexion anthropologique va articuler à la question genre des variables explicatives telles que les coutumes, les croyances religieuses traditionnelles et modernes, la production artistique (musique, sculpture, peinture, théâtre) et la production langagière (proverbes et maximes).

L'ampleur d'une telle étude est énorme. La RD Congo est un pays d'une diversité culturelle exceptionnelle, plus trois cents langues et donc autant de cultures. C'est ainsi que nous avons choisi trois communautés de différentes provinces pour collecter les données. Il s'agit de la communauté Lega que l'on trouve au Maniema et au Sud Kivu ; et des Luba du Kasai oriental et très proche des autres Luba du Kasai occidental que l'on nomme depuis l'époque colonial les Luluwa.

Le choix de ces communautés se justifie par le fait la province du Maniema a la particularité d'être la seule qui, aux scrutins législatifs et provinciaux de 2006, n'avait élu aucune femme tant au niveau provincial que national. En plus c'est la province la plus islamisée de la RD. Congo. Enfin cette province a connu des conflits armés avec toutes les violences dont les femmes étaient des victimes. Les défis sécuritaires consécutifs à ces conflits peuvent permettre d'apprécier les transformations éventuelles des rapports sociaux des sexes.

La province du Kasai oriental (même celle du Kasai occidental) a toujours eu la triste réputation de l'espace où la femme est la plus brimée. La forte immigration dans cette province, au cours des années 1990, des refoulés du Katanga qui ont amené une autre mentalité, ainsi que la mobilité structurelle engendrée par l'épuisement du diamant alluvionnaire sont autant d'arguments du choix de cette province comme terrain d'une étude sur le genre. Enfin la forte prévalence de la polygynie est un autre critère de ce choix.

Les aléas de la recherche nous ont mis sur l'orbite de la communauté Yaka de Bandundu. En effet nous avons rencontré une étude sur le genre réalisée par une femme de cette communauté. La lecture de cette étude a été complétée par un entretien avec l'auteure.

Pour mieux rendre compte de cette étude nous ferons allusion aux instruments internationaux et aux dispositions juridiques et politiques au niveau national. Ensuite, nous ferons l'analyse de la situation genre à travers les douze domaines critiques définis par la Conférence de Beijing(1995). Enfin nous expliquerons cette situation inégalitaire à travers les données socioculturelles collectées grâce aux sources documentaires, aux entretiens et aux focus group.

La théorie marxiste explique la domination masculine par l'apparition de la propriété privée et donc par le capitalisme. Elle ne disparaîtra qu'avec le renversement du capitalisme. La domination masculine va de paire avec la domination économique. « Ainsi ces deux formes de domination se renforcent mutuellement, ce qui confirme l'idée que les rapports sociaux de classe et de sexe sont consubstantiels. »(Le Quantrec, 2009 :118)

Selon la théorie libérale, l'explication de cette domination repose sur les lois, les stéréotypes, les mentalités et les valeurs rétrogrades.

Une analyse objective de la question genre nécessite donc une approche constructiviste qui tient compte de l'une et de l'autre démarche.

I. Cadre juridique et politique

Le cadre juridique et politique du genre en RD Congo s'appuie sur les instruments internationaux et sur les dispositions nationales.

I.1. Niveau international

a. Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes(CEDEF)

La CEDEF est l'aboutissement de plus de trente ans de travail de la Commission de la condition de la femme, fondé par les Nations Unies pour examiner la situation des femmes et promouvoir leurs droits. Elle fut adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 18 décembre 1979 et est entrée en vigueur le 3 septembre 1981 après avoir été ratifiée par 20 pays. C'est par Ordonnance n° 85/040 du 6 octobre 1985 que la RD Congo l'avait à son tour ratifiée.

La CEDEF réaffirme le principe de l'égalité en demandant aux Etats parties de prendre « toutes les mesures appropriées, compris les mesures législatives, pour assurer le plein épanouissement et le progrès des femmes en vue de leur garantir l'exercice et la jouissance des droits de l'homme et des libertés fondamentales sur la base de l'égalité avec les hommes » (art. 3)

En plus, la CEDEF stipule que le rôle de la femme dans la procréation ne doit pas être source de discrimination à son égard et elle reconnaît l'influence des données socioculturelles dont les stéréotypes et les coutumes sur l'infériorisation du statut de la femme. De ce fait les Etats parties sont priés d'abolir toutes les coutumes et pratiques sociales discriminatoires à l'égard de la femme, et le cas échéant de sanctionner ceux qui les pratiquent.

La CEDEF est considérée comme un cadre majeur dans la lutte pour la promotion de la femme parce qu'elle relève tous les domaines où les discriminations doivent être abolies mais prévoit aussi un organe de suivie.

b. Rapport de la quatrième Conférence Mondiale sur les femmes, Beijing, 1995

La Quatrième conférence mondiale sur la femme, tenue à Beijing en septembre 1995, vient après trois autres conférences consacrées à la femme. Elle vient après celle de Mexico(1975) qui a eu l'avantage de rappeler à la Communauté internationale de la persistance des discriminations à l'égard des femmes. Elle a tracé les objectifs précis, défini des stratégies et plans pour l'égalité, l'intégration au développement et la contribution des femmes à la paix ; celle de Copenhague (1980) qui se déroule après l'élaboration de la CEDEF constate l'écart entre les droits reconnus à la femme et leur effectivité ; et enfin celle de Nairobi(1985) qui vient consacrer le féminisme mondial.

La conférence de Beijing vient pour sa part définir les douze domaines critiques où se pratiquent des discriminations à l'égard de la femme : l'éducation et la formation, la santé, la violence, les conflits armés, l'économie, la prise de décision, les droits fondamentaux, les médias, l'environnement, la petite fille et les mécanismes institutionnels chargés de favoriser la promotion de la femme. Cependant dans les certains documents comme la PNG ou le Rapport Beijing+15, le dernier domaine disparaît au bénéfice de femme et VIH/SIDA. C'est cette version que nous avons suivie.

c. le Pacte du Millénaire(2000)

Le *Pacte du Millénaire* signé à New York en 2000 avait défini huit objectifs que tous les pays devaient réaliser au cours du troisième millénaire, on les appelle couramment les Objectifs du Millénaire pour le Développement(OMD) qui sont : 1- la réduction de l'extrême pauvreté et de la faim ; 2- assurer l'éducation primaire à tous ; 3- promouvoir l'égalité des sexes et l'autonomisation de la femme; 4- réduire la mortalité des enfants de moins de 5 ans ; 5- améliorer la santé maternelle ; 6- combattre le VIH/sida, 7- le paludisme et les autres maladies ; 8- assurer un environnement durable et mettre en place un partenariat mondial pour le développement.

De ces objectifs le troisième concerne fondamentalement la question genre. Les autres sont aussi intéressants dans la mesure où il y existe des disparités à l'égard de la femme. Somme toute en signant ce Pacte la RD Congo s'était engagée à promouvoir et à autonomiser la femme.

d. Résolution 1325(2000)

Cette résolution nous intéresse car elle a pour objet la représentativité de la femme dans les instances de décision aussi bien au niveau national, régional qu'international. Elle enjoint les Etats membres à respecter les droits des femmes dans les domaines de la constitution, du système électoral, de la police et du système judiciaire, de mettre fin à l'impunité de violences sexistes ; au Secrétaire général des Nations Unies à nommer les femmes dans les missions de la paix, à étudier les effets des conflits armés sur les femmes et les petites filles, le rôle des femmes dans la consolidation de la paix et la composante femme des processus de paix et à présenter les résultats aux pays membres.

Les parties aux conflits doivent protéger les droits de la femme et de la petite fille et à les épargner des violences sexuelles. Elles doivent respecter le caractère humanitaire des camps et installations des réfugiés et de tenir compte des besoins particuliers des femmes et des petites filles.

e. Résolution 1820(2008)

La résolution 1820 a retenu notre attention par le fait qu'en matière des violences sexuelles la responsabilité incombe au supérieur hiérarchique qui doit de ce fait veiller à ce que ces hommes ne puissent pas les commettre. En plus les violences sexuelles sont considérées comme crimes de guerre et donc imprescriptibles, à l'instar de crime de génocide.

Les Etats membres sont donc conviés poursuivre les auteurs des viols et veiller à la prise en charge des victimes de ces violences et mettre fin à l'impunité.

Le Secrétaire général est prié d'appliquer la tolérance zéro en ce qui concerne cet objet dans les missions de maintien de la paix et les pays qui fournissent les forces de la paix à prendre les mesures préventives.

Les femmes doivent être invitées à participer aux débats sur la prévention et le règlement des conflits, le maintien de la paix et la sécurité et la consolidation de la paix au lendemain des conflits. Elles doivent aussi participer à la prise de décisions.

I.2. Niveau national

a. Politique nationale genre(2009)

La *politique nationale genre* (PNG) est le cadre politique dans lequel le gouvernement congolais veut traduire son engagement aux instruments internationaux mais aussi inscrire l'action publique en faveur de la femme congolaise.

En se focalisant sur son cadre stratégique on s'aperçoit que la PNG s'est fixé quatre axes :

- la promotion équitable de la situation et de la position sociale de la femme autant que l'homme au sein de la famille et de la communauté ;
- la promotion équitable du potentiel et de la position de la femme autant que l'homme au sein de l'économie du ménage et dans l'économie de marché ;
- la promotion de l'exercice équitable des droits et devoirs des femmes et des hommes et le renforcement de l'accès et de la position des femmes au niveau des sphères de décision ;
- l'amélioration de l'impact des interventions en faveur de l'équité de genre et de l'égal accès des hommes et des femmes.

Le cadre institutionnel attribue différents rôles aux différentes institutions politiques : Présidence de la République, Parlement, gouvernement dont les ministères de Genre avec ses services spécialisés et celui du plan, le pouvoir judiciaire, la société civile, les universités, les professionnelles des médias, les Entités territoriales décentralisées et les partenaires au développement.

Des quatre axes stratégiques le premier a trait au socioculturel, le deuxième à l'économique, la troisième au juridique et le quatrième est technique. Ils correspondent aux différents ordres d'obstacles à la promotion de la femme.

C'est le premier axe qui intéresse la présente étude. A ce niveau, il y a lieu de relever que les actions programmées ne s'inscrivent pas dans la perspective d'une dynamique culturelle. Il est annoncé un changement de mentalités sans indiquer de quelle manière se produira ce changement. Les programmes de sensibilisation ne font pas allusion explicitement à ceux qu'on peut appeler les opérateurs culturels (musiciens, comédien, sculpteur, peintre...), les églises et les leaders communautaires. La PNG ne présente pas un référentiel de la femme dans la société congolaise. Car on peut se demander quelle est le portrait de la femme idéale que la PNG veut voir émerger dans la société eu égard à l'idéalisation du mariage et de ses effets liés aux coutumes.

b. Stratégie nationale de lutte contre les violences basées sur le genre(2009)

Les violences faites à la femme constituent le point extrême de l'infériorisation statutaire dont elle est souvent l'objet. Dans le but de réduire et de prévenir les violences, une Stratégie nationale de lutte contre les violences basées sur le Genre(SNVBG) a été élaborée par le Ministère du Genre, de la Famille et de l'Enfant.

La SNVBG se fonde sur les instruments internationaux et régionaux comme les OMD, la CEDEF, le Protocole de la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples sur les

Droits des femmes en Afrique, la Résolution 1325(2000), la Résolution 1820(2008), la Résolution 1794(2007) consacrée aux violences en RD Congo et le Pacte sur la paix, la sécurité le développement et la démocratie dans la Région des Grands Lacs(2007).

La SNVBG a l'avantage de donner une définition de violence basée sur le genre selon la Résolution 48/104(1993) de l'Assemblée Générale des Nations Unies qui entend celle-ci comme : « ... tous actes de violence dirigés contre le sexe féminin, et causant ou pouvant causer aux femmes un préjudice ou souffrances physiques, sexuelles ou psychologiques, y compris la menace de tels actes, la contrainte ou la privation arbitraire de liberté, que ce soit dans la vie publique ou dans la vie privée ».

Elle reconnaît que certaines causes des violences basées sur le genre sont d'ordre culturel : les coutumes, les traditions et mœurs, les pratiques sociales dans la vie domestique. En fait, certaines pratiques considérées comme de la violence au regard du droit international et même national sont considérées comme normales par certaines communautés par le fait de la différence des référents axiologiques.

Les axes stratégiques de la SNVBG sont (I) le renforcement de l'application de la loi et la lutte contre l'impunité,(II) la prévention et la protection, (III)l'appui aux reformes de l'armée, de la police, de la justice et des forces de sécurité,(IV) les réponses aux besoins des victimes et des survivantes,(V)la gestion des données et des informations sur les VSBG.

Alors qu'elle reconnaît une causalité culturelle des VSBG, la Stratégie nationale ne montre pas comment parvenir à abolir les coutumes et les croyances qui sont à la base ces violences. Il n'y a donc pas un créneau pour une action dans le domaine culturel. D'autant plus que les normes juridiques établies par l'Etat sont en concurrence avec les coutumes et d'autres droits parallèles. Au lieu de se limiter à combattre le mal il convient surtout de s'attaquer à ces causes.

On peut aussi reprocher à la SNVBG la forte dépendance financière des partenaires, aussi la forte insistance sur les violences subies par les femmes hors du ménage. Les violences conjugales sont silencieuses parce que les victimes préfèrent protéger ce qu'elles ont de plus précieux : la vie en mariage.

Après le passage en revue de tous ces instruments de lutte en faveur de la promotion et de l'autonomisation de la femme, il faut reconnaître que beaucoup d'efforts ont été fournis pour cette cause. Analysons alors la situation du genre en RD Congo.

II. Etat des lieux de la situation genre

Les différentes dispositions juridiques et les différentes politiques mises en œuvre visent à améliorer une situation genre qui nécessite encore beaucoup d'efforts. L'appréhension de cette situation peut s'effectuer systématiquement à partir des douze domaines critiques définis à la quatrième Conférence mondiale sur la femme tenue à Beijing. Ce sera l'objet de ce chapitre.

II.1. Femme et éducation

La lutte pour la promotion et l'autonomisation de la femme ne pourra aboutir si celle de la scolarisation de la petite et la jeune fille n'a pas donné les résultats escomptés. Les politiques de discrimination positive menée en faveur des noirs en Afrique du Sud ou en faveur des intouchables en Inde coloniale ont trouvé leurs limites dans le manque des personnes compétentes pour assumer certaines fonctions assignées.

Pour que la femme soit élevée en statut social, pas seulement en statut juridique, il faudra qu'elle ait une instruction suffisante pour participer à niveau égal avec l'homme au développement de la société. Ainsi donc la promotion et l'autonomisation de la femme passent par l'instruction et l'alphabétisation.

Selon l'*Etude démographique et de santé* (EDS, 2007) les femmes sont plus nombreuses à ne pas avoir une instruction aussi bien en milieu rural qu'en ville. Et c'est en milieu rural où l'écart est plus important parmi les personnes sans instruction entre les femmes (37,6%) et les hommes (18,4%) ; soit un homme contre deux femmes sans instruction.

Ce rapport des disparités est répandu dans presque toutes les provinces. C'est au Kasai occidental où le rapport est largement supérieur à un contre deux. Plus on monte en niveau d'études plus les écarts s'agrandissent. Au niveau supérieur, le rapport est d'une femme universitaire contre trois hommes.

Des efforts ont été fournis dans le domaine de l'enseignement pour encourager la scolarisation des filles. Le gouvernement congolais, avec l'appui des partenaires internationaux a mené des actions en faveur de la jeune fille par une forte sensibilisation de l'opinion publique. Les résultats sont déjà perceptibles.

De 2005 à 2010, selon le *RAPPORT NATIONAL DES PROGRES DES OMD 2010* (OMD-RDC 2010) on s'aperçoit que les rapports ont été modifiés positivement pour la fille dans certaines provinces. En milieu rural, au niveau primaire, on est passé d'un rapport filles/garçons de 0,82 à 0,90 ce qui se rapprocherait un peu d'une égalité.

Dans la situation de crise économique les discriminations en matière de scolarisation font réapparaître les attitudes défavorables aux filles dont le destin culturellement défini est d'aller au mariage. Les objectifs sont réalisés au Bandundu où les filles sont légèrement plus scolarisées que les garçons avec un rapport de 0,01.

Cependant, l'enseignement supérieur est resté le lieu des plus fortes disparités comme on l'a relevé plus haut. Les rapports les plus favorables, bien que négatifs à l'égard de la femme, se situent à Kinshasa (0,69) et au Bandundu (0,65), alors que les rapports les plus critiques se retrouvent au Sud Kivu avec 0,09, dans la province Orientale et au Kasai occidental qui ont chacune 0,10 ainsi qu'au Kasai oriental qui a un rapport de 0,11.

Au-delà de la distinction entre ceux qui peuvent lire une phrase entière et ceux qui ne peuvent en lire qu'une partie, ce qui intéresse au sujet de l'alphabétisation c'est de savoir combien des femmes ou d'hommes ne peuvent pas lire. De ce point de vue il apparaît que les disparités sont toujours défavorables à l'égard de la femme.

Que ce soit en milieu urbain ou en milieu rural le taux de ceux qui ne savent pas lire est supérieur chez les femmes. En milieu urbain, moins d'un homme sur dix ne sait pas lire alors c'est presque deux femmes sur dix qui ne savent pas lire. En milieu rural les écarts sont plus importants : deux hommes contre six sur dix ne savent pas lire, selon *EDS-RDC 2007*.

En définitive, les disparités sont toujours vivaces en dépit des différentes actions publiques menées. Hormis la campagne de sensibilisation en faveur de la scolarisation de la fille, il n'existe pas des mesures visant spécifiquement à accroître la fréquentation des écoles par filles ; par exemple la réduction des frais d'études payés par les filles par rapport à ceux payés par les garçons ou des bourses spéciales qui leur seraient octroyées.

Les problèmes de la scolarisation des femmes se posent différemment en ville qu'en milieu rural où des pratiques coutumières handicapent la progression scolaire des filles. Au Maniema par exemple, les parents soucieux de la virginité de leurs filles avant le mariage ne voulaient pas les envoyer étudier loin de leurs résidences parce que craignant qu'elles ne soient courtisées ou rendues grosses par certains enseignants ou autres charmeurs. Dans les deux Kasai c'est la même destinée conjugale qui réduit la scolarisation des filles. Des mariages précoces sont le lot des jeunes filles.

La mesure gouvernementale sur la gratuité de l'enseignement primaire peut corriger les disparités au profit des filles. Mais la justification du faible taux de scolarisation n'est pas seulement économique. Étant donné la spécificité des obstacles à la scolarisation des filles selon les provinces, une gestion décentralisée de l'enseignement serait indiquée.

La destinée conjugale est surtout un problème pour l'entrée des filles à l'enseignement supérieur. Les filles qui doivent y accéder sont à l'âge où la société attend le mariage. Poursuivre les études ou se marier, le choix est difficile pour les jeunes filles qui ont besoin des mesures d'encadrement pour entrer à l'université.

II.2 femme et santé

La fonction reproductrice de la femme l'expose plus que l'homme à des problèmes spécifiques de santé. La Conférence de Beijing avait pour ce fait recommandé que la femme puisse jouir de ses droits en ce qui concerne la santé génésique afin de réduire le taux de mortalité maternelle qui est la cinquième cible des objectifs du millénaire.

A ce sujet, il convient de relever, selon *OMD-RDC 2010*, que des progrès ont été réalisés surtout entre 2001 et 2007. En effet le taux de mortalité maternelle est passé de 1289 pour 1000 à 549 pour 1000. La consultation prénatale ainsi que les accouchements assistés ont aussi progressé. Il y a des fortes chances que la cible du millénaire soit atteinte d'ici 2015.

Pour y parvenir, il convient de mettre en œuvre une planification des naissances. Dans l'ensemble, 53 % des femmes approuvent la planification familiale, 39 % ne l'approuvent pas et environ 8 % n'en sont pas sûres. Dans 60 % des cas, les deux conjoints sont du même avis ; 35 % des couples approuvent la planification familiale. À l'opposé, dans 25 % des cas, les deux conjoints désapprouvent tous deux le recours à la planification familiale. La proportion de couples dans lesquels les deux conjoints approuvent la planification familiale ne varie pas beaucoup selon l'âge de la femme, en particulier entre 15 et 39 ans. (*EDS-RDC 2007*)

En fait, le nombre de couples qui approuvent la planification familiale est encore très bas et il est nécessaire de l'améliorer par une sensibilisation du bien fondé de cette pratique, si on veut prévenir la mortalité maternelle par des naissances trop rapprochées.

II. 3 Femme et VIH/SIDA

Une autre menace contre la santé maternelle est le VIH/SIDA. Dans les pratiques sociales et culturelles, et même dans l'imaginaire populaire l'homme doit jouir de la liberté sexuelle alors que la femme est astreinte à la discipline sexuelle et donc à la fidélité conjugale. La chanteuse Pierrette Adams (du Congo Brazzaville) a résumé ce fait dans une chanson en disant que: quand un homme entretient des relations avec plusieurs femmes on l'appelle *Don Juan*, alors qu'une femme qui vit avec plusieurs hommes on l'appelle *pétasse* »

Cette discrimination en matière sexuelle fait que la femme devient très vulnérable suite à l'infidélité de son mari qui peut lui transmettre différentes maladies dont le VIH/SIDA.

Selon *EDS-RDC 2007*, que ce soit en milieu rural ou en milieu urbain, et quelque soit la zone géographique du Congo, la prévalence du VIH/SIDA est supérieure chez la femme par rapport à l'homme. Cette prévalence est plus accentuée en ville et notamment à Kinshasa

Des programmes pour la réduction de la mortalité maternelle, la prise charge des effets des avortements de la prévalence du VIH/SIDA (PNLS, PNMLS, PNSR) ont été mis en œuvre.

Cependant, des enseignements obligatoires sur l'égalité hommes-femmes ne sont encore introduits dans les facultés de médecine, il n'existe pas de financement de l'égalité hommes-femmes pour améliorer la santé des femmes et d'appui aux filles contaminées par le VIH/SIDA.

Par ailleurs la volonté gouvernementale et des organismes partenaires doivent vaincre les croyances religieuses. Toutes les pratiques liées à l'avortement se heurtent à la doctrine de l'église catholique. En plus les Témoins de Jéhovah s'opposent à la transfusion sanguine pratiquée dans la santé maternelle.

II.4 Femme Et Pauvreté

L'accès aux ressources est tributaire du statut social et du standing de vie qui est plus favorables pour l'homme par le fait que c'est lui qui a le niveau d'instruction le plus élevé et donc les emplois les plus rémunérateurs.

Les études menées sur la pauvreté démontrent que 61,2% des femmes vivent en dessous du niveau de pauvreté contre 59,3% des hommes. Par ailleurs, 61,15% des ménages dirigés par les femmes vivent en dessous du seuil de pauvreté contre 54,32% de ceux dirigés par les hommes. (*Politique nationale genre, 2009*)

Pour permettre à la femme d'accéder aux ressources et réduire ainsi son niveau de pauvreté un programme d'appui au microcrédit est mis en œuvre depuis 2008. L'accès au microcrédit avec une baisse du taux d'intérêt a fait que la majorité des bénéficiaires de la *Trust Mercant Bank(TMB)* soient des femmes, soit 66%.

Cette politique d'autonomisation financière de la femme peut se buter à la dépendance sociale par le fait que le mari, intervient de manière prépondérante dans les décisions prises dans le ménage. En plus cette autonomisation nécessite de réduire les disparités au niveau de l'éducation et de l'emploi.

II.5 Femme et violences

Les violences dont la femme est victime sont émotionnelle (injures, moquerie..), physique (être battue ou torturée) ou sexuelles. Ces violences se pratiquent aussi bien dans les cadres sociaux associatifs que les cadres sociaux identitaires. Elles s'expliquent par la situation anémique dans les zones affectées par la guerre ; par des raisons socioculturelles (statut inférieur de la femme, image d'un être faible, les coutumes) et par des raisons psychosociaux (désir d'affirmation de la masculinité)

Selon les données de la MONUSCO (Mission des Nations Unies pour la Stabilisation du Congo) 48% des victimes des violences sexuelles sont les enfants et 67% des violeurs sont des hommes en uniforme. La vulnérabilité des enfants est due à leur faiblesse physique mais aussi à une faible application des dispositions sur la protection des enfants : ignorance des dispositions et peu de dénonciation.

Si les hommes en uniforme sont la majorité des violeurs c'est à cause du désordre lié à la situation des conflits armés mais aussi à la structure composite des forces armées et de police où se retrouvent des éléments venant des groupes armés peu enclins à la discipline.

Dans les cadres sociaux identitaires comme la famille, il se pratique des violences dont l'explication repose sur la coutume, l'infériorité statutaire de la femme et la psychosociologie. En ce qui concerne les violences émotionnelles, selon EDS-RDC 2007, elles sont plus fréquentes dans les provinces du Kasai occidental (59,6%), au Maniema (57,0%), au Nord Kivu (55,8%) et à l'Equateur (55,2%).

Au sujet des violences physiques, les fréquences les plus élevées se situent à l'Equateur (71,1%), au Kasai occidental (62,0%), au Bandundu (61,4%) et au Maniema (61,4%). Pour ce qui est des violences sexuelles ce sont à peu près les mêmes provinces qui sont en tête : Equateur (52,1%), Kasai occidental (46,9%), le Bandundu (45,1%) et le Nord Kivu (36,0%). En plus, les fréquences des violences sexuelles dans les couples se présentent comme suit : 0 fois 0,7%, 1-2 fois 34,0% 3-5 fois 28,5% + 5fois 36,5%.

Il y a moins d'un couple sur cent qui n'a pas encore connu des violences sexuelles. Par ailleurs il y a des actes sexuels violents qui ne sont pas culturellement considérés comme de la violence aussi bien par les victimes que par ceux qui les posent. Nous reviendrons sur des cas comme « *kulongola mukaji* » chez les Luba dans le troisième chapitre. En plus l'objectif essentiel du mariage étant la procréation refuser les rapports sexuels conjugaux c'est mettre en péril l'union conjugale.

Les provinces qui reviennent pour les deux premiers types de violences c'est l'Equateur, le Kasai occidental et Le Maniema. L'environnement physique de l'Equateur prédispose la

population à la violence, car amenée chaque jour à se battre contre les forces de la nature. Par ailleurs certaines communautés de l'Equateur pratiquent coutumièrement l'adultère des femmes. Il n'y a pas beaucoup de restrictions sur le plan sexuel. C'est qui pousse facilement les hommes à commettre des violences sexuelles.

Au Kasai occidental, la femme a un statut d'objet. Une femme Luluwa (Luba du Kasai occidental) nous avait déclaré que dans sa coutume la femme ne peut pas se tenir debout devant un ou des hommes, une contravention à cette disposition peut susciter la violence du mari. Les ressortissants du Maniema, que l'on appelle « *kambelembele* » qui signifie quelqu'un qui ne recule devant aucun danger et aucune offensive, ont la réputation d'être courageux et violents. Et comme ils considèrent la femme comme un animal(en Lega on dit *Bayikolo nyama* : la femme est une bête) on peut bien comprendre la prévalence élevée de la violence dans cette province.

Parfois les femmes elles-mêmes sont complices de ces violences. Dans les camps des travailleurs au Katanga, les femmes battues disaient que c'est par amour que leurs maris les battaient. Il y en a qui provoquaient la bagarre conjugale pour montrer au voisinage qu'elles étaient aimées.

La politique pour l'éradication des violences faites à la femme est handicapée par le retard dans la réforme de l'armée et de la police où se situe la grande source des violences. La forte dépendance financière est aussi est autre obstacle. Elle doit intégrer les violences conjugales qui ont souvent un fondement culturel et le faire de manière décentralisée eu égard à la diversité des causes.

II.6 Femme et conflits armes

Victimes des violences due à la guerre les femmes sont appelées à participer au même titre que les hommes au processus de pacification et de la sécurisation de la société congolaise. Cela reste encore un pari difficile à relever. La participation de la femme au processus de paix peut se faire par son intégration dans les forces de sécurité et dans les structures publiques ou privées destinées à la mise en œuvre des programmes de pacification et réconciliation.

Il a été constaté que les femmes sont toujours sous-représentées dans les forces de sécurité. Des chiffres récents font état d'une faible présence des femmes au sein des FARDC de l'ordre de 3 pourcent, la plupart étant concentrée dans la capitale. On estime que la part des femmes officiers de police est de l'ordre de 6 pourcent du total. Bien que les femmes aient un long

passé dans l'armée, avec le recrutement forcé de femmes parachutistes par Mobutu en 1966, elles sont quasiment absentes des sommets de la hiérarchie de la police ou de l'armée, à l'exception de quelques colonels femmes assignées dans des positions administratives. (*Profil genre* 2009)

Cette situation est due au fait que la majorité des femmes recrutées dans l'armée et la police ont un niveau d'instruction relativement bas : sans niveau 13,3% ; niveau primaire 38,6% ; niveau secondaire cycle court 28% ; niveau secondaire cycle long 13,3% ; niveau supérieur 6,6%. (Musao, 2009 :453)

Les femmes militaires et policières doivent, par ailleurs, faire face à de nombreux problèmes dans leur travail quotidien. Dans un environnement organisationnel où la féminité est perçue comme la bipolarité de l'idéal de masculinité, le harcèlement sexuel est très répandu. Il peut prendre la forme de remarques malveillantes sur les capacités et la place de la femme au sein de l'organisation, d'intimidation par les officiers supérieurs ou des demandes tacites de services sexuels en échange d'une promotion ou pour ne pas perdre son emploi. (Idem)

Au sein de la police par exemple les femmes sont considérées par leurs collègues masculins comme des privilégiées car elles ne sont pas soumises aux mêmes contraintes physiques et exposées aux mêmes risques que courent les policiers dans leurs patrouilles.

Des stéréotypes forts stigmatisant les militaires et les policiers femmes, en particulier leur faible niveau de moralité, leur intérêt pour les hommes, ou leur incapacité à trouver un mari, sont communément ancrés dans la population. A ce sujet Musao (2009 :365) note que beaucoup de divorces ont été constatés parmi les femmes de la police. Le complexe de supériorité des hommes ne les dispose pas à vivre avec une femme de l'armée ou de la police qui est encline à donner des ordres partout. Le fait de ne pas avoir un mari, alors que la femme idéale dans la société congolaise est celle qui est mariée, ternit l'image de la femme de l'armée ou de la police que l'on assimile à une prostituée.

Selon le Rapport national genre sur l'évaluation de la mise en œuvre de l'action de Beijing (*Beijing +15*, 2009) il y a beaucoup à faire pour l'intégration des femmes à part égale avec les hommes dans le processus de pacification et de réconciliation.

En effet, elles ne participent ni à la conception, ni à la planification ni à l'exécution des projets en faveur des réfugiés, il n'existe pas des mesures pour prendre en compte l'égalité hommes-femmes dans le règlement des conflits armés, ni celles offrant une protection particulière aux réfugiés femmes.

Cependant, les femmes ont été formées au règlement des conflits, à la réconciliation et à la tolérance. Des poursuites ont été menées contre les membres de la police ou de l'armée impliqués dans les violences faites à la femme. C'est ainsi que des officiers des forces de sécurité ont été formés aux droits fondamentaux de la femme afin d'aider les femmes victimes des violences à surmonter les traumatismes consécutifs aux viols et à l'isolement.

II. 7 Femme et économie

Le développement de la société congolaise exige la contribution d'un maximum de bras et de têtes. De ce fait les femmes doivent participer au même titre que les hommes à ce développement. L'accès à l'emploi doit donc s'effectuer dans l'égalité des droits et les discriminations à l'égard de la femme dues à sa santé génésique doivent être éradiquées.

La crise économique aggravée par les pillages des années 1992 a désarticulé les structures de l'économie formelle par l'effondrement de plusieurs entreprises emportant ainsi des milliers d'emplois. La nouvelle économie informelle a favorisé l'intégration massive des femmes dans le domaine économique. Elles sont même devenues des piliers de certains ménages en tant que principales pourvoyeuses de revenu.

Les écarts entre les femmes et les hommes qui travaillent sont négligeables dans bon nombre des provinces, parfois en faveur des femmes, parfois en faveur des hommes.

Par contre quant on évalue le rapport entre femmes et hommes qui ne travaillent pas on se rend compte que les hommes sont plus nombreux au chômage, sauf dans la province Orientale. Cependant les disparités apparaissent quand on s'intéresse à la nature de l'emploi exercé par les hommes d'une part et les femmes d'autre part.

On se rend alors compte que les femmes sont plus nombreuses dans les fonctions subalternes. En ce qui concerne les cadres de direction il y a plus 14 hommes sur 100 contre plus de 3 femmes. La supériorité masculine est aussi manifeste chez les manuels qualifiés et non qualifiés. Il ressort que pour les emplois qui exigent plus de technicité et un haut niveau d'instruction les femmes sont moins nombreuses.

Cela s'explique par les disparités dans le domaine de l'éducation avec leurs fondements socioculturels. Ainsi donc en dépit du fait que la Constitution en son art. 36 institue l'égal

accès à l'emploi entre homme et femme, le handicap sur le plan éducatif empêche la mise en application de cette disposition.

II.8 Femme et environnement

Selon l'Enquête par grappes à indicateurs multiples MICS2(2001), l'occupation essentielle des femmes qui travaillent est l'agriculture. En milieu rural, la femme travaille plus (76,6%) que l'homme (63,4%). Dans ce milieu la femme travaille a la responsabilité de pourvoir la famille en énergie (bois, charbon de bois), cela accroît ses charges de travail. Cependant on se rend compte que c'est lorsque la source est aménagée que l'homme a plus d'accès l'eau : 18,3% contre 16,8%.

En ce qui concerne le logement, parmi les hommes chefs de ménage, on compte 75,4% de propriétaires de logement. Cette proportion est légèrement inférieure pour le sexe féminin (69,3%). Si la proportion de locataires est la même pour les deux sexes (12%), les ménages dont le chef est de sexe féminin sont près de deux fois plus sous-logés (15,7%) que ceux dont le chef est un homme (8,9%). Les femmes chefs de ménage sont plus dépendantes en matière de logement.

Au niveau gouvernemental, selon le Rapport Beijing+15, il n'existe pas des mesures qui prennent en compte l'égalité homme-femme pour la réalisation de l'objectif 7 du Millénaire relatif à un environnement durable. Aucune évaluation de la parité hommes-femmes dans l'accès des ressources environnementales n'a été réalisée.

II.9 Femme et leadership

L'accès au leadership est la partie la plus émergée de la lutte pour la promotion de la femme. La Constitution de la République a institué un seuil de parité dans les Assemblée représentatives à hauteur de 30% des sièges.

Les élections de 2006 ont mis à jour des disparités plus profondes. Au niveau du l'Assemblée nationale les femmes n'ont atteint que 8,4% de représentation alors qu'au Sénat elles ne représentent que 4,6%

Evolution du nombre des femmes au Parlement congolais

	Dénomination	Mode de désignation	Période	Nombre de femmes	Nombre d'hommes	Total	%femmes
Sénat	Sénat de transition	Nomination	2004-2006	3	117	120	2,5
	Sénat	Election	2006-2011	5	103	108	4,6
Assemblée Nationale	Conseil Législatif	Election	1982-1987	11	299	310	3,5
		Election	1987-1993	12	298	310	3,9
	Haut Conseil de la République	Nomination	1993	12	450	462	2,6
	HCR-PT	Nomination	1994	40	740	780	5,1
			1996	38	699	737	5,2
	ACL-PT	Nomination	2000-2001	36	274	310	12,0
	Parlement de transition	Nomination	2004-2006	60	440	500	12,0
	Assemblée nationale	Election	2006-2011	42	458	500	8,4

Source : OMD-RDC2010

Les disparités s'approfondissent selon du mode de désignation des élus : le suffrage direct pour les députés et le second degré pour les sénateurs. Elles varient entre les provinces, en ce qui concerne l'Assemblée nationale, entre 17,2% à Kinshasa et 0% au Maniema.

Dans les Assemblées provinciales, nous retrouvons les mêmes extrêmes : Kinshasa avec 20,5% et la Maniema toujours à 0%.

En se plaçant dans une perspective historique (tableau ci-haut) on peut constater que la représentation féminine à l'Assemblée nationale dessine une courbe de Gausse avec un point d'inflexion à 12 % pendant la transition. Ce niveau le plus élevée de la représentation féminine coïncide avec la mise en place Assemblées dont les membres étaient plutôt nommés qu'élus. On peut donc conclure que la parité en politique est plus une affaire des partis politiques que des populations électrices.

En définitive on peut relever qu'il n'y a pas des contraintes pour les partis politiques d'appliquer la parité dans la présentation des candidatures. Une loi sur la parité a été promulguée, on peut présumer qu'elle permettra d'accroître la représentation féminine dans les institutions politiques. Cependant si elle ne tient pas compte des données socioculturelles elle ne produira pas d'effets escomptés.

D'abord il faut mettre fin à la masculinisation des activités politiques dans l'imaginaire populaire. En plus, les mouvements féministes doivent encourager les femmes à adhérer massivement aux partis politiques, où souvent on ne les retrouve qu'au niveau des structures des femmes, et dans une moindre mesure dans les instances de direction (20% au PPRD ; 29,4% au MSR ; 35% au PALU). Et là un niveau intellectuel s'impose. On rentre alors aux disparités aux niveaux de l'éducation.

En fonction de l'affiliation partisane des femmes élues, elles représentent par exemple 11,7% des députés du PPRD (Parti du peuple pour la reconstruction et la démocratie) et 9,4% des députés du MLC (Mouvement de libération du Congo).

Elles sont trop dépendantes des partis politiques ; sur les 42 femmes élues, 2 seulement (soit 4,8%) sont indépendantes c'est-à-dire sans appartenance partisane ; et les 40 restantes (95,2%) ont une affiliation partisane.

Les responsables des partis politiques s'intéressent aux femmes seulement en tant qu'électorat à conquérir. Et pour cela ils pensent redynamiser les structures des femmes dans leurs organisations. Les femmes en tant que candidates potentielles cela ne semble pas être leur préoccupation, pour preuve nous venons de voir la part qui est réservée aux femmes dans les structures dirigeantes des partis les plus représentatifs.

Beaucoup de dirigeants des partis politiques se plaignent du faible engagement des femmes, prisonnières des obligations conjugales. Les carcans matrimoniaux doivent donc être brisés. Il y a lieu de souligner que les efforts au niveau juridique sont fournis pour promouvoir la femme sur le plan politique, mais on peut s'interroger si la loi sur la parité viendra-t-il à bout des contraintes socioculturelles.

II.10 Statut de la femme

Le statut social de la femme est l'épicentre de la question du genre. L'égalisation des rapports sociaux de sexes vise justement à ce que la femme jouisse des mêmes droits et des mêmes avantages sociaux que l'homme. L'égalisation des statuts ne peut pas faire croire à la construction d'une société égalitaire qui est une utopie dans laquelle aucun sociologue ne peut tomber.

Il s'agit en fait d'une égalité des chances entre hommes et femmes, et une négation de l'infériorisation du statut de la femme en se basant uniquement sur le sexe. Toute société est stratifiée et donc hiérarchisée sur base des différents critères comme la fortune, le niveau d'instruction, le prestige social, la religion(...) La question genre réfute le sexe comme critère

de la stratification sociale, comme certaines pratiques sociales d’hier et d’aujourd’hui l’attestent.

. Qui dit hiérarchie dit rapport de domination et donc prise de décision d’une part et exécution d’autre part.

Tableau 2: Celui qui décide du revenu de la femme

	Principalement la femme	Les deux ensembles	Principalement le mari	Autre
Milieu de résidence				
Urbain	40,4	39,8	19,3	0,2
Rural	15,3	51,1	33,2	0,3

Source : OMD-RDC2010

Le tableau 2 montre que dans le milieu rural la femme est plus dominée qu’en ville. La citadine a plus d’emprise sur son revenu que la femme rurale. D’après Gambembo (1999 :42) la majorité des ménages (72,1%) au Congo optent pour la communauté universelle des biens ; 18,4% à la communauté réduites aux acquêts et 9,5% pour la séparation. Cela va dans le sens de l’art. 490 du Code de la famille qui recommande une gestion conjointe des biens communs quelque soit le régime matrimonial. Comme les ménages sont androcratique c’est finalement l’homme qui détient la décision sur la jouissance des biens, même ceux gagnés par la femme.

L’infériorité du statut de la femme se manifeste aussi dans les raisons de battre sa femme telle qu’on peut le lire dans EDS : bruler la nourriture 28, 2% ; argumenter avec le mari 47,1% ; sortie non autorisée 53, 3% ; négligence des enfants 55, 5% ; refus des rapports sexuels 38,2%.

De toutes ces raisons, c’est celui d’argumenter qui traduit les rapports hommes et femmes dans le ménage. Dans 47% de couples les hommes n’aiment pas la contradiction de leurs femmes qui sont obligées de se soumettre.

Pour l’égalisation statutaire entre hommes et femmes des réformes du code de la famille ont été engagées. Ainsi, l’adultère des deux conjoints est placé au même niveau de pénalité (art. 467) ; la femme peut garder son nom auquel elle peut adjoindre celui de son mari (art. 62), le nom de l’enfant est donné conjointement par les deux parents qui en cas de désaccord

peuvent recourir au conseil de famille (art. 59) ; le choix commun du lieu de résidence (art. 454).

Dans l'imaginaire populaire, seule l'adultère de la femme est condamné. S'il y a des femmes qui vivent de la prostitution ce n'est pas encore le cas des hommes. Chez les Luba comme on le verra plus bas, les femmes ne trouvent pas d'inconvénient que le mari entretienne d'autres femmes, sauf crainte de maladie. Le port du nom de l'homme n'est pas une obligation dans la société congolaise, l'article 62 n'a pas assez de signification eu égard aux pratiques sociales à ce sujet.

D'ailleurs ce sont les femmes elles-mêmes qui préfèrent porter les noms de leurs maris pour montrer à la société qu'elles sont mariées. L'octroi des noms à l'enfant est reconnu dans les cultures congolaises comme la prérogative de l'homme qui est le bénéficiaire principal de l'union conjugale, c'est la raison pour laquelle c'est lui et non la femme qui donne la dot. Le port d'un même nom, celui du père, crée une identité sociale ou un vif sentiment d'appartenance parmi les enfants.

L'article 454 semble remettre en cause la virilocalité. Les modalités de la construction de l'union matrimoniale plaident pour ce choix de résidence. Un homme qui habite chez sa femme est mal perçu dans la majorité des communautés. Sa masculinité se manifeste socialement par sa capacité à avoir une résidence et à y recevoir son épouse.

II.11 Femme et médias

La participation des femmes au processus de développement exige qu'elles soient bien informées sur tous les problèmes des sociétés. Pour accéder au leadership, participer à la lutte pour la promotion de la femme, se protéger contre les maladies transmissibles...la femme doit avoir accès aux médias au même titre que l'homme.

L'accès aux médias par les femmes peut s'effectuer sous trois modalités non exclusives. D'abord, elles peuvent y accéder en tant que participantes directes à la production des émissions diffusées par les médias. Dans ce cas elles y accèdent en tant que professionnelles des médias en assumant différentes professions comme celle de journaliste ou d'animatrice des émissions spécialisées. Elles peuvent aussi y accéder comme participantes indirectes invitées à donner un point de vue sur des sujets soumis au débat. Enfin, il y a l'accès passif

de la personne qui subit les effets de la production médiatique en tant lectrice, auditrice ou téléspectatrice.

Selon la première modalité, il y a lieu d'affirmer que les femmes ont leur place dans les médias. Quand bien même elles n'y occupent pas des hautes fonctions, elles y constituent une réelle force sociale par leur grand nombre dans les professions médiatiques. Dans les chaînes de télévision ayant un audimat élevé elles y sont même en majorité. C'est le cas de Mirador TV, de Télé 7, de Tropicana... Ce triomphe féminin dans le domaine médiatique s'explique par le fait que les filles sont plus nombreuses dans les filières d'enseignement de communication.

Par contre, les femmes sont moins nombreuses dans les débats de société où on a du mal à entendre leurs opinions sur les questions autres que familiales. Une femme candidate aux élections de 2006 avait subit l'interdiction de son mari de participer à un débat politique à la télévision. L'exposition de la femme dans les médias n'est toujours pas bien perçue par certains maris. Un proverbe pygmée dit que : « si votre champ de maïs est loin de la maison, les oiseaux mangeront votre maïs » c'est dire si vous laissez votre femme seule, gare à elle.

Tableau3 : Accès aux médias par sexe par province

	Journal		Télévision		Radio		Aucun média	
	Homme	Femme	Homme	Femme	Homme	Femme	Homme	Femme
Milieu de résidence								
Urbain	30,6	12,6	50,7	40,8	68,3	45,7	20,6	37,8
Rural	23,5	5,0	4,3	2,0	39,1	19,1	52,4	78,2
Ensemble	26,7	8,5	24,1	19,7	51,7	31,2	38,5	59,8

Source : OMD-RDC2010

La lecture du tableau 3, selon la troisième modalité, montre des fortes disparités dans l'accès aux médias entre les hommes et les femmes. Une fois de plus les femmes sont défavorisées quelque soit la type de média, le milieu de résidence ou la province.

Les données sur la radio et la télévision sont difficiles à apprécier car écouter la radio ou regarder la télévision se font souvent pour des besoins de loisir. Il est difficile d'affirmer que ceux qui suivent ces médias sont plus attirés par la quête d'informations ou par la musique. L'accès au média est un puissant facteur des transformations culturelles. Si on veut transformer les stéréotypes et toutes les images négatives il faut exposer les populations cibles aux nouvelles cultures par un matraquage médiatique pour susciter une remise en question des pratiques socioculturelles existantes. L'isolement médiatique est plutôt propice au conservatisme culturel.

II. 12 Petite et jeune fille

La discussion sur les discriminations à l'égard de la jeune fille était déjà entamée quand nous avons parlé des disparités en matière de scolarisation. Elle s'est poursuivie avec la section sur les violences sexuelles. Il ne reste qu'à parler de la sexualité et des mariages précoces.

Tableau4 : Taux par groupe d'âge des rapports sexuels à 15 ans

	Garçons	filles
Groupe d'âge		
15-19	17,9	18,3
20-24	18,5	17,0
25-29	21,4	13,7
30-34	23,2	11,2
35-39	20,5	9,0
40-44	16,6	9,1
45-49	25,8	15,7

Sources : EDS-RDC 2007

Dans la tranche d'âge de 15-19 ans le taux de filles qui ont une sexualité à 15 ans est plus élevé que celui des garçons Mais quand on monte en âge ces sont les garçons qui ont un taux supérieur à celui des filles. La précocité des rapports sexuels chez les filles s'explique par le fait que certaines filles, suite à la pauvreté, se prostitue en très bas âge. C'est le cas de ce qu'on appelle « *tu mpaatu* » c'est-à-dire les cannetons termes qui désigne les filles prostituées de 15 à 17 ans dans la périphérie de la ville de Mbujimayi.

Tableau5 : taux de mariage par groupe d'âge par sexe

	Garçons	filles
Groupe d'âge		
15-19	1,0	18,0
20-24	19,8	54,2
25-29	54,5	69,8
30-34	75,8	75,8
35-39	85,4	77,3
40-44	87,2	73,0
45-49	88,1	70,1

Sources : EDS-RDC 2007

Une autre cause c'est le mariage précoce. Le pourcentage des femmes âgées de 20-49 ans qui se sont mariées ou ont été en union (vivant avec un homme comme mariée) avant l'âge de 18 ans est de 45 % en RDC. Il existe des différences selon les quintiles du bien-être économique : 49 % des femmes des ménages les plus pauvres se sont mariées avant l'âge de 18 ans contre 29 pour cent de celles vivant dans les ménages les plus riches. (MICS 4,2010)

Le mariage précoce a comme effet d'interrompre la scolarité des jeunes filles que certains parents envoient au mariage pour bénéficier de la dot dans les conditions de précarité économique. En dépit du fait que le Code de la famille en son article 407 a fixé l'âge du mariage à 18 ans, l'idéalisation du mariage pousse certaines filles à aller précocement au mariage pour ne pas manquer leur chance surtout lorsque les parents sont pauvres. Il existe aussi certaines coutumes, comme chez les Yaka (nous verrons cela plus bas) où dès que la femme atteint la puberté, on annonce de manière rituelle qu'il y a une femme à épouser. Or cette puberté arrive dès l'âge de 14 ans.

L'évaluation de la situation genre que nous venons d'effectuer, selon les douze domaines critique, montre que des progrès ont été réalisés dans le domaine de l'éducation quand bien même des efforts doivent être fournis au niveau de l'enseignement secondaire et surtout supérieur.

Dans le secteur de la santé maternelle, une évolution positive a été également observée en ce qui concerne la consultation prénatale et l'accouchement sous assistance médicale. Des

efforts sont aussi fournis dans le domaine de l'accès aux ressources par l'octroi des microcrédits. Des réformes juridiques ont été mises en œuvre pour égaliser les statuts de l'homme et de la femme, pour l'accès de cette dernière aux instances de décision et pour protéger la jeune fille.

En général, les résultats restent encore faibles comme l'atteste le *Rapport genre Beijing+15*, le *Rapport OMD 2010* ou *MICS4 2010*. L'une des raisons qui bloquent les actions publiques est constituée des obstacles socioculturels que nous allons maintenant analyser. La lutte pour la promotion de la femme n'étant pas le produit de l'histoire locale, mais plutôt un fait d'importation culturelle, effet de la mondialisation.

III. Les obstacles socioculturels à la promotion et à l'autonomisation de la femme

Lorsque l'anthropologie a essayé de comprendre la domination de l'homme sur la femme dans la société, elle l'a expliquée de la manière suivante : le pouvoir de reproduction biologique, fait de nature et non de culture a déterminé, dans les premiers groupements humains, l'association des femmes aux forces de la nature, contre lesquelles précisément la société a institué l'ordre de la culture. La femme était donc tenue en suspicion et crainte par l'homme qui, pour contrôler le pouvoir biologique et les forces naturelles qu'elle représente, va lui opposer et lui imposer le pouvoir social et les normes culturelles que lui représente.

Le domaine culturel apparaît véritablement comme le noyau dur de la résistance contre la promotion et l'autonomisation de la femme. Et fait, étant donné que la question du genre relève des droits fondamentaux de l'homme, elle fait partie intégrante du droit international. De ce fait, sa mise en œuvre se bute aux données socioculturelles des différentes sociétés et même des différentes communautés.

Ainsi donc, en dépit des réformes juridiques et du financement des différents programmes de promotion de la femme, la transformation des mentalités, la correction des stéréotypes et l'abolition des pratiques socioculturelles discriminatoires à l'égard de la femme sont indispensables pour atteindre les objectifs de la parité dans les différents domaines critiques.

Dans le présent chapitre nous allons d'abord présenter les pratiques discriminatoires dans leur dimension socioculturelle, ensuite nous évoquerons les fondements de ces pratiques en puisant dans les coutumes communautaires, dans le religieux et les autres formes de croyances, dans la production artistique, ainsi que dans les proverbes et maximes.

Il sera question de démontrer dans quelle mesure telle coutume, telle pratique, tel principe ou telle croyance constitue un frein pour la promotion et l'autonomisation de la femme dans

l'un ou l'autre des douze domaines critiques. Une seule coutume ou une seule croyance pouvant avoir des effets dans plusieurs de ces domaines.

L'axe d'analyse se voulant anthropologique et/ ethnologique, il est indiqué que l'approche soit communautaire, c'est-à-dire les différentes coutumes ou les différentes croyances sont à rechercher dans les communautés aussi bien confessionnelles qu'identitaires (famille, lignage, clan, tribu et ethnie).

Rappelons que nous avons choisi la province du Maniema et celle du Kasai oriental comme champ de nos investigations pour dans raisons évoquées en introduction.

III.1 Pratiques socioculturelles discriminatoires a l'égard de la femme

Les pratiques socioculturelles au sein des communautés s'exécutent selon des principes coutumiers intériorisés par leurs membres qui les extériorisent à travers l'habitus par ces pratiques. Il y a donc un double processus de subjectivation- objectivation. Ainsi nous partirons des pratiques avant d'arriver aux principes.

Les pratiques socioculturelles discriminatoires à l'égard de la femme s'exécutent donc dans des cadres sociaux où le statut de la femme est inférieurisé par rapport à celui de l'homme par le simple fait de la différenciation sexuelle.

Ces cadres sociaux peuvent être identitaires (famille, lignage, clan...) ou associatifs (église, syndicat, entreprise). Les premiers sont régis par les règles coutumières et les seconds par des règles légales, les premiers sont des communautés fondées sur l'affectivité et les rapports de parenté, et les seconds sur les intérêts. Il y a donc d'une part ce qui relève de la vie privée et de l'autre de la vie publique.

A ce sujet, il convient d'indiquer que l'engagement pour le genre dans la vie publique est tributaire de la vie privée. Yannick Le Quantrec (2009 :116) a, en fait, constaté que l'engagement politique et syndical des femmes n'est pas seulement une affaire de vie publique mais s'avère tributaire de la vie privée.

Etant donné que les cadres identitaires ont comme base la famille nous aborderons la question genre à partir de la famille où la femme a le statut d'épouse, de sœur ou de fille. C'est sur base de l'un ou l'autre statut que la femme est objet des discriminations basées sur genre. Les discriminations à l'égard de la femme dans la famille ne peuvent se comprendre qu'à partir du processus de la construction de l'union matrimoniale. L'inégalité des rapports sociaux de sexe se manifeste aussi selon le type de cette union (monogamique ou polygamique), dans le système de parenté, dans les rites funéraires et dans la division du travail domestique.

a. La fondation de l'androcratie : l'union matrimoniale

La femme idéale en Afrique, c'est la femme mariée, celle qui vit dans un ménage avec son mari. Le rêve de toute jeune fille est celui de trouver un mari. Des filles adhèrent même aux confessions religieuses, font des prières et des jeûnes, d'autres utilisent mêmes des voies occultes dans le seul but de se marier. L'un des chanteur congolais, Emeneya Kester ,en l'occurrence, avait dit dans sa chanson *Kimpiatu* qu'une femme même si elle a l'argent, mais si elle n'a pas de mari elle serait soucieuse tous les jours. Or c'est autour de ce mariage que se construit l'assujettissement de la femme par rapport à l'homme.

Une jeune fille qui tarde à trouver un mari est désigné en swahili sous l'appellation de *kichelewe*, c'est-à-dire celle qui est en retard (et qui risque d'être périmée). On comprendra ici pourquoi il y a des mariages précoces des jeunes filles ; non seulement par la volonté autoritaire des parents, mais aussi parfois par celle des filles elles-mêmes. Ces filles qui se marient très tôt n'ont aucun atout pour revendiquer une quelconque parité dans le ménage.

L'inégalité du statut social entre l'homme et la femme trouve son fondement dès le choix du conjoint. Même si par moment les parents imposent des conjoints à leurs enfants, ceux-ci ont toujours une opinion à émettre. Le plus souvent c'est l'homme qui a l'initiative, c'est lui qui choisit sa femme, quand bien même celle-ci doit marquer son accord. Le choix du futur mari est plus large que celui de la future épouse. Car le choix de celle-ci se limite aux candidats éventuels qui se présentent.

Le fait que c'est le choix de l'homme qui est décisif, il a un certain avantage sur la femme. D'autant plus que les critères du choix de l'homme sont en sa faveur. Souvent, pour que l'union paraisse socialement normale, il porte son choix sur une femme qui a moins d'atouts que lui : moins riche, moins instruite, moins grande, moins âgée que lui.

L'homme choisi la femme soit dans sa classe sociale, soit dans la classe inférieure car selon l'imaginaire populaire un homme ne doit pas vivre au crochet de son épouse. On se rappellera à ce propos de la chanson « *mario* » de Luambo Makiadi. Plus bas nous analyserons le contenu de cette chanson où on se moque de l'homme qui vit au dépend de sa femme. L'homme évite donc de se marier à une femme de classe supérieure.

Très rares sont des unions matrimoniales où la femme est plus instruite que l'homme. C'est ainsi que le plus souvent les femmes qui sont dotées d'un capital culturel important sont célibataires ou se retrouvent dans une union polygynique. L'imaginaire populaire considérant l'homme comme plus intelligent, il verrait mal un homme dont l'épouse est plus instruite que lui.

Lorsqu'on observe la taille physique dans la majorité de couples on se rend compte que le mari est toujours plus grand et plus fort que la femme. On peut comprendre pourquoi la femme est la principale victime des violences conjugales. L'iconographie sur la famille montre toujours l'homme plus grand que la femme. Un couple où la femme est plus grande que l'homme prend les allures caricaturales

Du point de vue biologique, il n'y a pas incompatibilité entre un homme moins âgé et une femme qui l'est plus. Et pourtant un homme qui vit avec une femme plus âgée est appelé gigolo. L'homme a donc tendance à épouser une femme toujours plus jeune. Les femmes elles-mêmes ne pensent pas épouser un homme plus jeune ; c'est déshonorant socialement.

Comme on peut le constater les critères de choix, culturellement acceptés, d'une épouse par l'homme donnent à ce dernier les atouts pour avoir un ascendant statutaire sur la femme. Ses atouts ne sont valables seulement dans les rapports sociaux entre homme et femme, mais constituent parfois des critères de stratification sociale dans la société où par exemple les riches dominent les pauvres, les plus instruits dominent les moins instruits. Dans la vie communautaire les aînés ont un ascendant statutaire sur les cadets. Tous ces critères sont donc des atouts pour l'homme qui évite une union hypogamique.

Dans l'union matrimoniale un autre facteur qui contribue à l'androcratie est le versement de la dot par l'homme. On peut se demander pourquoi c'est l'homme qui verse la dot dans nos cultures africaines. D'après l'anthropologue français, Claude Lévi-Strauss, le mariage était d'abord un échange des femmes. Lorsqu'un homme d'un lignage A prend une épouse dans le lignage B, un homme du lignage B prenait aussi une épouse dans le lignage A. C'est lorsque le lignage A n'avait pas d'épouse à donner qu'il était obligé de donner un cadeau au lignage B qui devait l'utiliser pour aller prendre une femme du lignage C. Chez le Luba du Kasai, une dot perçue est destinée à être utilisée pour une autre union matrimoniale.

L'homme qui verse la dot est considéré comme le bénéficiaire de l'union matrimoniale alors que la femme fait partie des objets de la transaction. De ce fait, son statut est infériorisé par rapport à celui de l'homme. C'est toujours le bénéficiaire qui paye le prix, d'où l'homme est considéré comme celui qui va bénéficier des biens du mariage (sexualité et progéniture). Lors de la transaction, ni la fille ni sa mère ne sont présentes, elles en sont exclues chez les Luba. Hormis quelques cadeaux que la mère reçoit, le gros de la dot, chez les Luba, est destiné à la famille du père, surtout en ce qui concerne l'aînée des filles.

La dot, qui avait au départ une valeur symbolique, a été affectée par l'économie du marché. Elle est devenue une valeur économique, cela fait que par cupidité les parents marient très tôt leurs filles dans le but de se constituer une fortune.

D'après Smal et Mbuyi, « ... envoyer (une fille au mariage) non formée c'est l'abîmer comme on ferait avec une esclave. Qu'elle grandisse d'abord, que ses seins soient d'abord cuits à point et attrayants. C'est seulement s'ils avaient des dettes et ne savaient pas les payer qu'ils abandonnaient cette heureuse idée et mariaient leur fille trop tôt pour avoir l'argent et se tirer du mauvais pas. Car ils disaient que les femmes sont des légumes avec lesquelles on peut éteindre le feu ». (1973 :129)

La supériorité statutaire de l'homme explique la violence dont la femme est l'objet. Chez les Luba une femme ne peut pas donner un coup à son mari ni même l'insulter. Alors que cela est permis et même encouragé chez l'homme. Une femme qui pose un tel acte doit subir une sanction qu'on appelle « *tshibau* », selon la gravité du préjudice subi par le mari, elle payera un coq ou une chèvre avec l'argent venant de sa famille et le préparera pour son mari et ses beaux frères pour obtenir le pardon.

La finalité du mariage selon les cultures congolaises est la procréation au profit de la famille de l'homme. « Chez les Yaka la femme est identifiée comme vraie et bonne femme par rapport au nombre d'enfants qu'elle a engendré ». (Neka, 2009 :329)

Chez les Luba on dit la même chose dans les termes suivants : « on marie une femme pour qu'elle nous donne des enfants, si ce n'est que pour préparer notre nourriture, eh bien, nous allons préparer notre repas nous-mêmes ». (Smal et Mbuyi, 1973 :187)

Sur ce fait, il existe des tabous qui interdisent à la femme de fermer la porte devant son mari. En réalité, elle doit être disponible à satisfaire les besoins sexuels de son mari de manière permanente. Car la procréation est la finalité de l'union matrimoniale sur le plan culturel, alors que du point de vue juridique, le mariage poursuit d'abord une vie commune agréable entre les deux conjoints. Même mécontente, il lui est interdit de rentrer dans la famille de ses parents. Chez les Lega par exemple une femme qui a vu un pangolin ne peut pas divorcer quelque soit le comportement de son mari. Le mariage devient alors un lieu d'enfermement où la femme perd toute sa liberté.

Dans les pratiques matrimoniales, un peu partout au Congo, le ménage est virilocal. Cela veut dire que c'est l'homme qui reçoit la femme chez lui. De ce fait c'est lui qui est dominant. Il est peu concevable que la personne « étrangère » dans un ménage puisse avoir l'ascendant sur l'hôte. Dans certaines communautés comme le Lamba du Katanga, le mariage est uxori-local c'est-à-dire le mari va s'installer dans sa belle famille. Ceci correspond d'ailleurs avec un système matrilineaire. Alors que dans le premier cas, c'est le mari qui répudie sa femme dans le second cas c'est le contraire.

La résidence est donc aussi un facteur déterminant de l'androcratie. Car dans la majorité des cultures congolaises la résidence du ménage est virilocal. La virilocalité relève des coutumes et non de la loi dont l'expression à ce sujet est ambiguë. Selon Gambembo (1999 :58) dans 77% des cas c'est l'homme qui décide de la résidence des conjoints, 15% par les deux conjoints et seulement 3% par la femme.

b. Parité et types d'unions matrimoniales

L'inégalité des rapports sociaux de sexe est aussi fonction du type d'union matrimoniale, sans que le déterminisme ne soit absolu dans certains cas. L'union peut être monogamique ou polygamique. Dans l'union monogamique, l'inégalité entre homme et femme a partie liée avec les facteurs évoqués ci-haut.

Tandis que dans l'union polygamique, la nature intrinsèque de celle-ci est déjà le lieu d'une domination masculine ; que ce soit dans la polygynie ou dans la polyandrie. La polygynie est un type d'union où un homme épouse plusieurs femmes. C'est la forme de la polygamie la plus courante. La polygynie est une pratique coutumière survivant à la prohibition légale, car déjà la bigamie est une infraction que sanctionne la loi (Art.202§7 du Code pénal). En plus le code de la famille interdit la polygamie en ses articles 411 et 412.

Bien qu'illégale la polygynie atteint son pic au Kasaï oriental où elle constitue 40% d'unions matrimoniales (EDS 2007), Pour sa part, B. Kalambayi constate que la polygamie (polygynie s'entend) s'est accrue à Kinshasa entre 1955 et 2007 de 7,1% à 31,2%. Parmi les raisons les plus avancées des maris polygames on cite le besoin de procréation. Mais aussi le fait que les femmes qui ne trouvent pas de conjoint propre et personnel acceptent de devenir deuxième, troisième ou énième femme.

Chez les Luba spécialement ce sont les hommes d'affaires qui sont les grands polygames, ils allèguent que comme ils sont plusieurs commerces, il faut autant des femmes pour mieux les gérer. C'est ainsi que certains polygames atteignent même le nombre de 5 à 6 femmes.

Dans une telle union les femmes ne peuvent pas avoir le même statut que l'homme. Certains polygames affirment qu'avoir une seule femme, elle devient têtue et désobéissante. Ainsi donc on épouse plusieurs femmes pour les soumettre parce que chacune d'elles veut se monter plus soumise et plus disponible pour se mettre à la disposition du mari commun qui devient l'objet de convoitise des épouses. La polygynie favorise donc l'androcratie.

Quand bien même chez les Luba il existe une hiérarchie parmi les femmes, la première qu'on appelle *mukalenga muadi* (chef *muadi*) ayant un avis à émettre sur certaines questions, elle reste en infériorité statutaire par rapport à l'homme.

Au regard du code de la famille, tout mariage est nul avant la dissolution du premier. Hormis donc la première union, les autres sont des unions dites consensuelles, d'où les autres épouses ne disposent pas des droits comme celui de l'héritage, quand bien même leurs enfants en sont bénéficiaires, après une procédure de reconnaissance.

Malgré leurs irrégularités au regard de la loi, ces unions ne sont pas dénoncées devant les tribunaux par les femmes mariées. C'est la crainte de se voir répudier ou par ignorance qu'elles se taisent. Par ailleurs, chez les femmes Luba, il est inconcevable que celle-ci se battent pour un mari, elles acceptent volontiers les unions multiples de leur mari.

Au Maniema, les femmes sont aussi disposées à accepter la polygynie. Lors des élections de 2006, les femmes de cette province ont justifié leur choix des candidats hommes par le fait qu'en élisant un homme, devenu député, il peut se marier à 3 ou 4 femmes, alors que le choix d'une femme ne profiterait qu'à son seul mari.

Par ailleurs, l'union consensuelle monogamique peut constituer, toute chose restant égale par ailleurs, le lieu privilégié de l'égalité des rapports sociaux de sexes parce qu'elle échappe aux aspérités de la coutume. La femme n'est pas sous l'emprise de la famille ou du lignage du conjoint avec qui elle a un accord de cohabitation. Toutefois, elle sera exclue de la succession.

La polygamie qui infériorise le statut de la femme est souvent source de pauvreté car la scolarisation des enfants ainsi que l'accès aux soins de santé se réduisent suite à un revenu insuffisant. Dans l'économie traditionnelle, la polygynie était une valeur car il n'y avait pas des problèmes d'emploi, elle fournissait une forte main d'œuvre agricole.

L'idéalisation de la procréation qui la fonde inhibe parfois la planification des naissances et constitue une menace pour la santé maternelle pour cause des maternités nombreuses. Celles-ci réduisent l'accès de la femme à l'emploi et à d'autres occupations lucratives susceptibles d'assurer son autonomie.

c. Inégalité du genre et systèmes de parenté

Le système de filiation est aussi l'expression de la domination masculine. Que ce soit dans le système matrilineaire ou patrilineaire, la femme est toujours en position d'infériorité statutaire. Dans la filiation patrilineaire les enfants appartiennent à la famille du père par laquelle est définie leur ascendance. Les enfants portent par ailleurs le nom de leur père qui est le nom de famille.

Dans le système matrilineaire, les enfants appartiennent à la famille de la mère mais celle-ci n'exerce pas l'autorité sur ceux-ci qui dépendent plutôt de leur oncle. L'autorité est donc

exercée par un homme. Ici aussi les enfants portent le nom de leur père. La différence ce que dans le premier système la femme donne sa fécondité à la famille de son mari et dans le second cas cette fécondité est apportée dans sa propre famille.

Dans les deux cas, la femme porte aussi le nom de son mari, ce qui indique bien que c'est lui qui occupe le statut supérieur. Au sujet du port de nom Idzumbuir Assop affirme que « Cette matière est prévue dans le livre II du code de la famille qui porte sur les personnes.

Il est reconnu aux parents, et non seulement au père, le droit d'attribuer le nom à l'enfant. La femme mariée conserve son nom. Toutefois, pendant la durée de mariage, elle acquiert l'usage du nom de son mari qu'elle adjoindra au sien. » (1999 :198).

Ceci est présenté comme une élévation du statut de la femme comme indiqué dans le précédent chapitre.

Chez les Yaka : « l'éducation de la femme est forgée dans un contexte de soumission. De la naissance à l'âge adulte, elle est instruite selon les devoirs à remplir pour la survie des mœurs et du modèle pour le bien de la société. Elle est formée en fonction des services qu'elle aura à rendre une fois adulte. De ce fait, elle est soumise à une éducation sévère et réaliste qui l'amène à faire et non à se faire, à observer et non à s'observer, à accepter et non à réagir ». (Neka 2009 :153)

Il ressort de ces propos que la femme Yaka, et même celle de certaines autres communautés congolaises, est initiée plus à la soumission qu'à la responsabilité. On lui apprend surtout à se soumettre à son mari. Car le destin de toute femme est d'aboutir dans un mariage. Elle-même ne pense pas à ce qu'elle peut devenir sauf de devenir l'épouse de quelqu'un.

Il est interdit à la femme d'user de son intelligence ou d'autres stratégies pour comprendre le domaine de la sexualité qui n'est réservé qu'aux hommes et aux rares femmes initiées. Les femmes qui dépassent cet interdit sont taxées de « *mambongi* » (obsédée sexuelle) ou « *ndumba* » (prostituée). (Idem).

Cette ignorance forcée de la femme sur la sexualité met en péril sa santé et cela constitue bien une discrimination qui fait que seul l'homme doit connaître ce domaine. La crainte d'être qualifiée de prostituée soumet les femmes à se réserver sur cette matière. Car la femme idéale c'est celle qui est mariée alors que l'antivaleur c'est la prostitution qui jette l'opprobre sur toute la famille.

D'une manière générale tout ce qui est appris à la jeune fille c'est d'être au service sexuel de son mari. Il y a par exemple le *tshiwila* qui apprend à la fille de transmettre le plaisir sexuel à son mari, le *tshikumbi* qui est une initiation à une fécondité prolifique, celle-ci étant la finalité du mariage ; le *kimboko* qui est un rite de puberté lors de la venue des menstrues, à cette

occasion la fille exécute une danse publique qui informe les autres familles qu'il ya une fille à épouser ; enfin il ya le *khita* qui est une initiation à la prévention aux maladies de la femme. (ibidem)

Si la fécondité prolifique est la finalité du mariage, il convient de reconnaître que les conditions de vie, surtout en milieu urbain, exige une planification des naissances en fonction du revenu du ménage.

L'accès des enfants à l'éducation et de membres du ménage à tous les services sociaux de base en dépend. Cette finalité est donc en contradiction avec les exigences du développement.

Le rite du *kimboko* qui a pour fonction de célébrer les premières menstrues de la fille peut avoir pour conséquence que la fille soit sollicitée en mariage très tôt. D'où on débouche sur les mariages précoces car le *kimboko* qui est une invitation aux candidats maris .

D'après Neka, le rite de *khita* combat l'échographie. Eu égard à l'importance de cet examen médical, on s'aperçoit encore une fois ce rite peut mettre en danger la santé maternelle et du futur enfant à naître.

d. La division du travail domestique

Dans le Maniema, il existe un forum où sont discutés les problèmes de la communauté. Ce forum appelé *barza* est réservé aux hommes initiés. Nous en parlerons dans la section consacrée aux croyances. Il existe parallèlement un *barza* pour femme où les femmes sont initiées aux travaux ménagers : la cuisine, la lessive, la vaisselle...

Chez les Luba la division domestique du travail se traduit par les notions de *mfumu wa nzubu* (chef de la maison) et *mfumu wa lubanza* (chef du ménage). En d'autres termes, la femme s'occupe des travaux de la maison, c'est son champ d'action alors que l'homme s'occupe de ce qui est en dehors de la maison c'est de la parcelle.

Quoique donnant des responsabilités à la femme, la division du travail domestique chez les Luba cantonne la femme aux travaux domestiques.

Plus haut nous avons vu que mêmes les filles trouvent normal qu'elles s'occupent plus des travaux domestiques que les garçons, car pour elles c'est une initiation à leur future vie conjugale. Dans presque toutes les cultures congolaises, l'homme ne fait pas la cuisine, sinon on dira que la femme l'a dominé, cela correspond à l'idéologie androcratique. Déjà très jeunes on éduque les enfants selon cette division du travail.

Même sur le plan psychologique, l'homme c'est celui qui ne pleure pas, qui est fort pour battre les autres alors que la femme c'est elle qui pleure et qui n'est pas forte. A un garçon

qui pleure on dit qu'il pleure comme une fille, une fille forte on dit qu'elle est comme un garçon. Cela influence la perception des différences entre les sexes et qui se répercute sur les rapports sociaux de sexes : il se construit un complexe de supériorité des garçons par rapport aux filles.

e. Discriminations à l'égard de la femme lors des rites funéraires

Dans la culture Luba, le décès inexpliqué d'un mari fait qu'on accuse la femme d'être responsable de cette mort. Alors que, lorsque c'est la femme qui décède le mari n'est pas tenu pour responsable. Il n'a pas d'explication à donner.

La première discrimination concerne aussi les filles du défunt. A l'occasion de l'oraison funèbre le jour de l'enterrement, la parole est donné à l'aîné des garçons. Les filles même plus âgées que lui n'ont pas droit à la parole. Ainsi l'âge biologique ne correspond pas à l'âge social.

Les filles sont considérées comme des cadettes sociales parce qu'elles sont destinée à partir dans les familles de leurs maris où elles sont aussi étrangères. Au sein de la famille, les filles occupent donc un statut inférieur par rapport aux garçons.

La veuve quand à elle est l'objet de certaines servitudes qui se sont jamais imposées à l'homme. Pendant les premières heures du deuil de son défunt mari, il lui est interdit de manger quoique ce soit. Après l'enterrement elle passera quelques semaines à dormir par terre. Tout ce supplice lui est imposé pour qu'elle démontre qu'elle regrette la mort de son mari.

Après le deuil la femme doit s'accoupler avec un membre de la famille de son mari pour qu'on puisse la dépouiller de l'esprit de son mari, c'est ce qu'on appelle *kulongolola mukaji*, c'est-à-dire arranger la femme. Comme c'est souvent une relation contraignante car instituée, il est une violence au regard du droit et non selon la coutume.

En plus, pendant une année, voire plus, elle portera ce qu'on appelle *mpidi*, ces sont des habits noirs ou bleu marine qu'elle portera jusqu'au niveau des seins. La partie des épaules restant à découvert. Souvent une femme devait garder le deuil durant des années. Elle devait porter des cordes autour du cou, des bras, des reins et des jambes pour montrer son état de veuvage.

Si le couple vivait loin du village ou de la résidence de ses parents paternels, la femme devait amener le deuil au village pour retourner l'esprit de son mari sur la terre de ses ancêtres. Elle ramène les cheveux et les ongles du défunt au village.

Si la femme est jeune, surtout dans le cas d'un polygame qui se marie à des jeunes épouses, celles-ci sont partagées entre les frères et cousins du défunt. C'est ce qu'on appelle le lévirat, qui traduit la propension à la procréation mais aussi pour que la femme ne puisse pas se prostituer afin de survivre et que les orphelins ne soient pas abandonnés. Selon Gambembo (1999 :65) le lévirat est plus pratiqué dans la province de l'Equateur (86%), dans le Kasai oriental (76,9%) et au Kasai occidental (75,0%). Les deux dernières provinces sont majoritairement Luba.

Enfin, il faut signaler qu'en dépit du fait que la loi reconnaît l'épouse du défunt comme l'héritier de second rang après les enfants, elle est souvent privée des droits à la succession. Gambembo a constaté par exemple que la femme n'est héritière qu'à 10,4%.

f. Inégalités dans la succession

Chez les Luba, la disparition d'un père de famille ouvre la voie de la succession en ce qui concerne ces biens et parfois au trône du pouvoir traditionnel par les enfants. Ceux-ci n'ont pas l'exclusivité de l'héritage des biens de leur père. Les parents de celui-ci viennent se mêler au partage et les filles sont souvent exclues surtout lorsqu'elles sont déjà mariées.

Les enfants sont souvent impuissants et surtout leur mère, car il y a une crainte d'une malédiction que les tantes et les oncles paternels peuvent prononcer. C'est donc cette croyance en une force maléfique que l'épouse et ses enfants sont privés de succession et contraints à vivre dans la pauvreté.

III.2. La femme dans les mythologies, les religions et les croyances

Certains comportements discriminatoires à l'égard de la femme trouvent leur fondement dans les croyances qui sont partagées par les membres des différentes communautés. En dehors des croyances dites traditionnelles qui portent sur les mythes ou sur des divinités propres à chaque communauté, il existe des croyances religieuses qui sont des produits importés mais qui sont remodelées par les cultures locales.

Toutes ces croyances se traduisent par des cadres normatifs qui définissent le statut de la femme par rapport à celui de l'homme. En ce qui concerne les croyances religieuses nous analyserons les rapports statutaires dans le christianisme qui tel que contenu dans la Bible, et dans l'islam selon les prescrits du Coran.

La référence aux croyances *indigènes*, c'est-à-dire locales, convoquera le « *nzolu wa bakishi* » (coq des esprits) qui est un culte rendu aux ancêtres par les Luba ainsi que le « *bwali* » de « *kimbilikiti* » qui est une divinité et un rite d'initiation chez le peuple Lega du Maniema.

a. le statut de la femme dans le christianisme

La doctrine chrétienne est contenue dans la Bible. Cependant, les différentes interprétations de cette Bible ont suscité des scissions au sein du christianisme et provoqué la prolifération des organisations confessionnelles chrétiennes parfois opposées entre elles.

En RD Congo, les principaux courants chrétiens sont l'église catholique romaine, l'église protestante et les églises dites de réveil qui sont nées à la faveur de l'accès à l'interprétation de la Bible et de la libéralisation de l'espace politique au cours des années 1990. Le rapport statutaire entre homme et femme sera analysé dans ces trois courants avec comme base commune la Bible.

Dans la bible certains passages indiquent l'inégalité des statuts entre l'homme et la femme. Le livre de *Genèse* présente la femme comme la personne par laquelle le malheur est entré dans le monde par le fait qu'elle s'était laissée tentée par le serpent. Ce fait donne une image négative de la femme qui est considérée comme la porte du malheur de l'humanité. Ses actes ont de ce fait des conséquences fâcheuses.

Suite à cette faute originelle, Dieu dit à Eve : « *ta convoitise te poussera vers ton mari qui dominera sur toi* » (Gen, 3,16). Il apparaît que la domination de la femme par l'homme est une sanction divine. Elle se manifestera par ailleurs par l'acte sexuel. En fait, l'homme sent sa domination sur la femme après une relation sexuelle.

Par ailleurs, dans le premier épître de Paul aux Corinthiens 11 :7-9, il est dit que : « l'homme n'est pas tenu de se couvrir la tête, puisqu'il est l'image et la gloire de Dieu ; la femme, elle est la gloire de l'homme. En effet, ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme ; et ce n'est pas l'homme qui a été créée à cause de la femme mais la femme à cause de l'homme »

Ce passage indique la supériorité de l'homme par rapport à la femme, car la gloire de Dieu repose sur l'homme et celui de l'homme sur la femme. Comme Dieu est supérieur à l'homme, celui-ci l'est aussi vis-à-vis de la femme. En plus, puisque la femme a été créée à cause de l'homme c'est pour servir ou répondre aux besoins de l'homme. Dans un ordre hiérarchique, il y a d'abord Dieu, l'homme ensuite et la femme au bas de l'échelle. Ainsi Dieu aurait institué un statut de la femme inférieur par rapport à celui de l'homme.

Dans l'épître de Paul aux Ephésiens 5 :22-24 il est recommandé aux femmes ce qui suit « Femmes soumettez-vous à votre mari comme au seigneur, car le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'église, qui est son corps et dont il est le sauveur. Mais tout comme l'Eglise doit se soumettre à Christ, que les femmes aussi se soumettent en tout à leur mari. »

Plus bas au verset 33 il est dit : « ... que chacun de vous aime sa femme comme lui-même et la femme respecte son mari. » Ces mêmes recommandations sont reprises dans la lettre de Paul aux Colossiens 3 :18-19

Encore une fois, les femmes sont invitées à obéir aux ordres de leurs maris qui doivent être des guides comme le Christ l'est pour l'Eglise. Ce sont les maris qui donnent les instructions auxquelles leurs femmes doivent obéir. Le cadre social qui est concerné est la famille où le pouvoir est donc exercé par les maris.

Lors d'un focus groupe avec les femmes leaders à Kinshasa et même avec des étudiantes de l'Université de Kinshasa, les femmes fidèles de certaines églises de réveil avaient manifesté leur penchant intransigeant de se conformer à ces prescriptions divines. La Bible apparaît alors comme une source parallèle du droit qui met à l'épreuve le droit étatique.

Puisqu'il est demandé à la femme de se soumettre en tout aux ordres du mari, l'engagement politique et l'accès au leadership, l'accès aux ressources comme les crédits, le contrôle de la santé génésique, l'accès aux médias sont tributaires de l'accord tacite du mari. Il sera alors difficile de parvenir à une égalité des rapports sociaux de sexes.

Par ailleurs, le champ confessionnel est un lieu de production de certaines règles morales qui sont heurtées par les exigences de la promotion et de l'autonomisation de la femme. C'est ainsi que la délégation du Vatican à la Conférence mondiale sur les femmes de Beijing(1995) avait émis des réserves sur les dispositions qui faisaient allusion de manière implicite au recours à l'avortement comme moyen pour contrôler la transition génésique nécessaire pour la santé maternelle.

b. le statut de la femme dans l'islam

Il est de notoriété publique que l'islam est la religion la plus oppressante de la femme. Selon les défenseurs de cette religion, l'image négative collée à l'islam est due à la controverse dans l'interprétation de certains passages du Coran. En fait, la diffusion des différents éléments culturels dans les communautés autres celles de leur origine s'accompagne aussi d'un processus d'inculturation.

Le statut de la femme afghane n'est le même que celui de la femme marocaine ou sénégalaise. De ce fait, seul le texte doctrinal ne peut permettre d'apprécier le statut de la femme dans l'islam.

De ce texte, il se dégage des prescriptions qui prônent l'égalité statutaire entre l'homme et la femme, mais il y en a d'autres qui instituent une supériorité du statut de l'homme par rapport à celui de la femme. En fait, la femme musulmane hérite de ses parents, de son mari,

et des ses enfants. En plus l'islam institue une égalité filles-garçons au niveau de l'héritage : « Quant à vos enfants : Dieu vous ordonne d'attribuer aux garçons une part égale à celle des filles ». (Les femmes 11). On peut encore y lire : « Aux hommes revient une part de ce qu'ils auront gagné et aux femmes revient une part de ce qu'elles auront gagné ». Enfin, l'islam donne aux les mêmes droits à l'instruction aux hommes qu'aux femmes.

L'islam prône même la concertation dans le couple et l'égalité des droits dans la garde des enfants en cas de divorce. Il y a lieu de se rappeler que des pays musulmans comme le Pakistan, le Sénégal ont déjà eu un leadership féminin au plus haut niveau.

Par contre certaines prescriptions coraniques instituent une inégalité entre homme et femme. Il est dit par exemple que : « Demander le témoignage de deux témoins parmi vos hommes. Si vous ne trouvez pas deux hommes, choisissez un homme et deux femmes, parmi ceux que vous agréerez pour témoins, en sorte que si l'une d'elles s'égare, l'autre puisse lui suppléer ». (Coran 2 :282).

L'analyse du contenu de ce passage coranique montre que, un homme est égal à deux femmes, car la place vacante d'un homme est occupée par deux femmes. En d'autres termes, les femmes sont peu fiables et peu crédibles que les hommes en matière de témoignage, d'intelligence.

Le prophète Mahomet disait des femmes qu'elles étaient déficientes en matière d'intelligence et de religion. Le déficit d'intelligence se traduit par le fait que la preuve apportée par deux femmes est équivalente à celle d'un homme, et le déficit de religion par le fait que lorsqu'elles ne peuvent ni prier ni jeuner pendant les règles. (*Sahih al Bukhari*, volume 1, livre 6, N° 301)

Ce stéréotype d'inintelligence et d'impureté de la femme dressé par le prophète détermine certaines attitudes condescendantes des musulmans vis-à-vis des femmes. Les discussions que nous avons eu avec certains musulmans à Kinshasa nous ont fait savoir que les femmes ne peuvent pas prier ensemble avec les hommes parce qu'elles sont impures. C'est ainsi qu'au sein de la mosquée les femmes restent à la partie arrière. Il leur est interdit de prendre la parole devant les hommes et d'assumer des responsabilités au sein de l'Eglise.

L'islam n'a pas institué la polygynie, mais la tolère et essaie de la réguler contrairement au christianisme qui la prohibe. Il est permis à un musulman d'avoir au plus quatre femmes. Mais la polyandrie n'est pas permise pour les femmes musulmanes astreintes à la fidélité et au port du voile pour éviter de séduire d'autres hommes que son mari. Comme nous l'avons vu plus haut, la polygynie met l'homme dans une position de supériorité statutaire par rapport à la femme.

Parmi les prescriptions coraniques, il y a une autre dont la controverse autour de son interprétation a des conséquences discriminatoires sur la femme. En effet, en cas de désaccord dans le couple, l'islam recommande aux fidèles quatre attitudes pour régler le différend. D'abord, il leur est demandé de faire revenir la femme à la raison, au cas où le désaccord persiste il peut quitter le lit de sa femme pour dormir ailleurs, ensuite il peut corriger sa femme et enfin il peut demander le divorce.

C'est la troisième recommandation qui prête à interprétation multiple à partir du verbe arabe « *zaraba* » : séparez, rejetez, ou corrigez-les. En fait en quoi consiste cette correction. Certains musulmans battent leurs femmes en se basant sur ce passage, d'autres disent il faut frapper sans que cela laisse des traces sur le corps de leurs femmes.

Le prophète lui-même aurait dit : « je m'étonne de celui qui bat sa femme..., car il mérite plus de recevoir des coups... Ne frappez pas vos épouses avec du bois, car cela entraînerait une situation de talion. Par contre frapper-les par la faim et le dénuement afin de gagner ce monde et l'au-delà. » (Wikipédia)

De ce propos du prophète on se rend compte que la violence est instituée quand bien même il est interdit de frapper avec du bois. Qu'en est-il de frapper avec d'autres moyens ? Les coups de point ou les injures. Priver quelqu'un de nourriture et des moyens de survie (vêtements par exemple) est une forme de torture, et donc une forme de violence.

c. Le « nzolu wa bakishi » et la marginalisation de la femme.

Traditionnellement les Luba célèbrent le culte des ancêtres au sein du lignage ou du clan. Ne prennent part à ce culte que les membres de ces cadres sociaux. Ce culte est rendu par un chef de la famille ou la personne la plus âgée, membre du lignage ou du clan, présent à la cérémonie.

Le culte consiste en une immolation d'un coq ou d'une chèvre, selon l'importance de l'objet du culte, d'où on parle de *nzolu wa bakishi* ou *mbuji wa bakishi* (coq ou chèvre des esprits). L'animal immolé est censé être offert aux esprits des ancêtres qui sont sollicités pour résoudre un problème survenu au sein de la famille : maladie inexplicable et durable, mort répétée, mauvaise récolte...

La fonction socioculturelle de ce culte est de mettre en communion les membres vivants du lignage ou du clan avec les ancêtres pour la résolution d'un problème donnée qui exige l'intervention de ces derniers. Il permet aussi de construire une identité sociale des membres du lignage ou du clan en ravivant le sentiment d'appartenance au groupe des descendants d'un ancêtre commun.

Or les femmes sont exclues de cette cérémonie. Déjà la préparation de la viande est exclusivement effectuée par les hommes eux-mêmes ; ensuite les participants sont exclusivement des hommes. Les épouses sont considérées comme étrangères à la famille et sont donc écartées.

Les filles de la maison sont aussi exclues parce que destinée à quitter la famille par le mariage. De ce fait, les filles n'ont pas le même statut que les garçons et on leur fait savoir qu'elles ne sont pas reconnues par les esprits des ancêtres. C'est ainsi qu'un garçon est aussi exclu du culte célébré dans la famille de son oncle maternel. On l'appelle « *muana wa muana mukaji* » ou *mwihi* c'est-à-dire l'enfant d'une femme.

Ainsi, le statut de la femme est infériorisé et elle ne peut pas accéder au leadership communautaire qui est intimement lié à ce culte des ancêtres. La désignation et l'intronisation de l'autorité traditionnelle s'effectue à travers des rites de culte aux ancêtres.

d. Le « bwali chez kimbilikiti » : comment devenir un homme dans la communauté Lega

Les Lega sont une communauté qui habite les territoires de Mwenga et de Shabunda au Sud Kivu et Pang'i au Maniema. Dans cette communauté se pratique un rite initiatique dénommé *bwali*. Cette initiation se fait chez le dieu esprit de Lega qu'on appelle *Kimbilikiti*.

Le rite consiste à amener les jeunes garçons de 10 à 16 ans pendant deux mois en brousse pour être initiés par des personnes âgées de la communauté. Il est strictement interdit aux initiés de révéler le contenu de l'initiation aux non initiés. Cependant on sait qu'au cours de l'initiation les jeunes garçons sont soumis à la circoncision.

Le *bwali* constitue le moment de passage de l'adolescence à l'âge adulte. Dès que le garçon est initié sa mère n'a plus le droit de le laver et de voir sa nudité. Il acquiert alors le droit de se marier, de manger le pangolin (animal totémique de la communauté) et donc de prendre la parole dans le *barza*, qui est l'assemblée communautaire où se discutent les problèmes de la communauté.

L'initiation chez *kimbilikiti* se révèle comme la condition sine qua non ouvrant la porte au *Bwamé* (au groupe au pouvoir). Un candidat président de la république membre de cette communauté a été rejeté par celle-ci parce que n'ayant jamais subi le rite d'initiation du *bwali*. Ce fut facile pour ses adversaires de lui trouver un point faible par lequel ils l'ont fait échouer.

Le rite du *bwali* exclu les femmes qui ne peuvent même pas voir ce qui s'y passe. Par conséquent, elles ne peuvent pas prendre part au *barza* ni d'accéder au leadership. Elles sont

des minorités coutumières comme tous les non initiés. Un garçon non initié est assimilé à une femme.

La privation du droit d'expression de la femme en communauté reflète également une discrimination. Selon Gambembo(1999), la femme n'exprime personnellement son avis qu'à un taux de 28% et à 50% par délégation.

Les femmes étant privées de ce droit sont ne peuvent pas participer aux discussions sur les problèmes de la communauté. Ce fait inhibe même donc l'intention d'accéder aux médias et à participer à des débats publics, car les astreintes coutumières se vivent d'abord dans le ménage. Dans un tel environnement même poser une candidature à un poste éligible devient un problème dans le ménage.

III.3. La femme dans la production artistique congolaise

L'anthropologie de l'art est un questionnement sur les rapports entre la culture et la production artistique. Elle se préoccupe de voir dans quelle mesure les représentations collectives sont momifiées dans les œuvres artistiques comme la sculpture, la peinture, le théâtre et la musique. Dans la présente étude il est alors question de voir quelle l'image de la femme est véhiculée à travers l'art congolais.

a. l'image de la femme dans les arts plastiques

Les représentations de la femme dans la peinture ou dans la sculpture en RD Congo, et même dans beaucoup de pays africains présentent la femme portant un enfant soit au dos soit dans ses bras. Cette image met en exergue la fonction de reproduction de la femme. Alors que celle de l'homme le présente faisant un travail manuel ou autre. D'ailleurs, dans la société congolaise on désigne spontanément toutes les femmes, jeunes ou vieilles de maman. Les sculptures luba représentent souvent des femmes porteuses de coupe ou venant d'accoucher, par exemple -, ce qui reflète l'importance qui est accordée à la procréation au sein de la société.

Une autre image met en exergue la beauté de la femme. C'est ainsi qu'on la présente parfois avec un buste nu qui met en valeur sa poitrine. Cette image ramène même à la sexualité. Lorsque l'on présente la femme dans une représentation familiale, on aperçoit que sa taille est toujours inférieure à celle de l'homme, mais supérieure à celle des enfants. Cette différenciation de taille ne reflète-t-elle pas une hiérarchie ? Quand bien même on sait dans la majorité des couples l'homme a toujours une taille supérieure à celle de la femme.

D'autres images de la femme qui apparaissent le plus se rapportent aux fonctions sociales qui lui sont assignées dans les milieux ruraux : elle est représentée avec un seau d'eau sur la tête qui indique qu'elle pour tâche de puiser de l'eau, ou en train de piler dans un mortier. Il n'y a presque pas d'images la présentant dans un bureau ou assumant d'autres fonctions.

b. La femme dans l'art dramatique

La production de l'art dramatique au Congo se réduit aux pièces de théâtre qui sont télévisées par les différentes chaînes de télévision. Le cinéma est quasi inexistant. Mais lorsqu'on analyse les rôles qui sont assignés à la femme dans ces pièces de théâtre il n'y a pas des éléments de promotion de la femme par l'assignation des nouveaux rôles émancipateurs. Les rôles que joue la femme se réduisent à la division domestique du travail comme l'ont reconnu les membres du corps scientifique de l'Institut national des arts(INA) avec qui nous avons eu des entretiens. Or cette division domestique du travail est androcratique dans la mesure où dans les pièces de théâtre l'homme a toujours le rôle de chef de ménage.

Les rôles comme ceux de femme ministre, femme PDG ou autres sont d'une importance certaine si l'on veut briser les stéréotypes du statut inférieur de la femme. Cela est du au fait que le monde des arts dramatiques est envahi par des personnes peu qualifiées et dont les textes sont mal pensés.

c. La femme dans la musique congolaise

Le domaine artistique le plus influent sur l'opinion publique congolaise est la musique. Les artistes musiciens sont des leaders d'opinion surtout pour la jeunesse congolaise qui trouve en eux leurs idoles et leurs références. Les discours, les messages et les images diffusés par la musique sont susceptibles d'influencer les attitudes et les comportements de la jeunesse et de la population tout entière.

En fait, le discours musical est enraciné dans la réalité sociale et culturelle. A partir donc des messages véhiculés par la musique on peut percevoir les traits culturels : stéréotypes, images, représentation collective ...

Dans la scène musicale congolaise la présence de la femme est remarquable. Mais la fonction qui lui est assignée n'est pas de nature à donner à voir de lui une image promotionnelle. Il existe peu de femmes qui assument la fonction de chanteuse ou de joueuse des instruments divers de musique. La femme est associée à la fonction de danseuse. L'image de la femme dans la scène musicale est celle d'une personne à moitié vêtue qui blesse la moralité.

Dans le domaine musical la femme est dans une position de dominée. Elle est au centre de lutte pour le leadership des différents patrons des groupes musicaux qui exercent sur elle ce qu'on appelle de droit de cuissage (Tsambu, 2006 :13). Cette violence sexuelle qui s'exerce sur la femme de la musique est destinée à marquer la condescendance du patron sur les danseuses qui sont susceptibles de passer d'un groupe musical à un autre. Dans ce cas, l'ancien patron ne pourra pas être humilié par ses concurrents chez qui iraient ses anciennes danseuses.

A travers la musique on valorise la violence conjugale. On chante que « *matata, bitumba eza mungua ya bolingo* » c'est-à-dire que les disputes et les bagarres sont des ingrédients pour rendre bon le mariage.

En ce qui concerne l'image de la femme diffusée par les chansons de la musique congolaise, elle est variée. Elle a trait par moment à la beauté de la femme, à la femme aimée et convoitée à sa qualité de mère... par moment elle présentée comme une sorcière, une colporteuse des fausses informations, une félonne...

Mais la femme idéale dans la société congolaise est celle qui est mariée comme nous l'avons indiqué plus haut. Dans sa chanson « *Baniga nasi na bali* » Tshala Mwana chante l'honneur de la femme mariée. Elle dit : « *lokumu ya mwasi se makwela* » c'est-à-dire l'honneur de la femme c'est le mariage. En d'autres termes elle peut beau étudier, elle peut beau avoir un emploi rémunérateur, ce qui est important c'est le mariage. Elle reprend les propos déjà entendu dans plusieurs chansons congolaises « *linzanza libonga na langi, mwasi abonga na mobali* » c'est-à-dire le métal est beau avec une couleur, il est bon que la femme ait un mari.

C'est d'ailleurs ce que soutien le chanteur Kester Emeneya dans sa célèbre chanson *kimpiatu* dit : « *mwasi ata azali na mbongo soki azali na mobali te azali souci ya mikolo na mikolo* » c'est-à-dire « une femme, même si elle a l'argent si elle n'a pas de mari elle sera soucieuse à jamais ». La chanson congolaise valorise la femme qui est mariée, mais ne parle pas de l'homme célibataire. Or nous savons que c'est dans le mariage que se dissolvent les droits fondamentaux de la femme.

Une chanson qui prône de manière implicite l'androcratie c'est *mario* de Luambo Makiadi. *Mario* est une chanson à grand succès qui constitue un pamphlet contre un homme qui vit au dépend de sa femme. L'auteur se moque d'un homme qui a beaucoup de diplômes mais qui ne trouve pas de l'emploi et il se fait prendre en charge par une femme.

L'analyse par l'absurde révèle que c'est plus honorable que ce soit la femme qui soit pris en charge par l'homme et non le contraire, cela veut dire que l'homme étant supérieur à la femme il ne peut accepter d'être à la charge de la femme qui lui est inférieur.

Dans une de sa chanson intitulée *Bitota*, Pepe Kallé (Kabasele ya Mpanya) dit ceci en tshiluba au sujet d'une femme qui avait quitter son mari : « *Bitota nansha we mumbenga ku mumwana bintanyi biula matunga ntenta, bakaji mbuula Mbujimayi ntenta* » c'est-à-dire Bitota même si tu me quitte ne vois-tu pas que il ya le trop plein d'histoires ou de choses dans le pays. On réduit carrément les femmes au niveau de chose interchangeable et comme elles sont nombreuses on peut facilement en avoir, et donc elles coûtent moins chères.

Comme on le constate la musique diffuse l'image idéale d'une femme dans le mariage et prône une domination masculine et une infériorisation du statut de la femme. Elle n'évoque pas la libération de la femme ou la femme dans les fonctions modernes.

III.4. La femme dans production langagières : les proverbes et maximes

Le père Trilles écrivait en 1932 : « Avec les proverbes, mieux encore par les contes et les fables, on entre profondément dans l'âme du peuple, on saisi sur le vif ses impressions, ses idées, ses sentiments, ses règles de vie. »

Pour sa part L.S. Senghor avait écrit « ... les proverbes, parce que sagesse, sont de la philosophie en comprimées... »

Ainsi donc à partir des proverbes qui font allusion à la femme, il y a lieu de relever comment elle est pensée et considérée par les membres de sa communauté ou de sa société, donc la position sociale qu'elle y occupe.

a. Statut de la femme

Les rapports homme-femme telle qu'ils apparaissent dans les proverbes sont parfois des rapports d'égalité, mais souvent ils sont ceux du devoir de soumission de la femme à l'égard de l'homme.

Les *Basengele* du territoire de Inongo dans le nord de la province de Bandundu disent que : « Si vous devez traverser la rivière en passant sur un arbre, faites-le à l'aide d'un bâton ; cela veut dire que l'homme doit compter sur sa femme et vice versa. Par là on peut déduire que les deux partenaires sont interdépendants. Il n'y a pas de dépendance unilatérale.

Dans le même sens, les Ngombe de l'Equateur et les Basonge disent : « la main gauche nettoie la main droite » c'est-à-dire l'homme et la femme doivent s'entraider.

Par contre, les Mongo de l'Equateur disent que : « l'arc, sa force est dans la corde », c'est-à-dire la femme est forte avec son mari. Ici il n'y a plus réciprocité, mais supériorité de l'homme qui donne la force à la femme alors qu'on ne fait pas allusion à l'inverse.

Les Luba disent de leur part que « *mukaji mbuloba nansha kapumba ka pashikama* » c'est -à- dire la femme est comme la terre même un médiocre peut s'y asseoir. C'est comme pour dire que

la femme est en dessous de ce médiocre. Les Lega disent presque la même chose en ces termes : « *Mukokolo nsala za kikuko na molongo nta kadjakela muguo* », la femme est un balaie qui peut balayer toutes les parcelles.

Il y a même une maxime Luba qui dit que « *mukaji muhika* », la femme est esclave. On comprend alors pourquoi dans cette communauté elle est astreinte à des corvées domestiques, surtout quand elle fait son *stage préconjugal* dans sa belle famille, elle nettoie la maison, fait la lessive pour toute la maison, puise de l'eau et prépare la nourriture au quotidien. C'est son endurance qui fera d'elle la femme appréciée. Ici l'homme ne fait aucun travail domestique. Les Lega vont plus loin en disant : « *baykolo nyama* », la femme est une bête.

Avec un statut inférieur qu'on ramène au niveau de l'animalité, la femme est l'objet du mépris dans certaines communautés. C'est ainsi que chez les Luba, une femme qui ne met au monde que des filles est appelée « *mua biula* », la mère des crapauds.

b. Le devoir de soumission de la femme.

Une personne infériorisée dans son statut et méprisée est appelée naturellement à la soumission. Les Luba disent ceci à ce propos : « *mukaji muselal kwabu ni bundu ukâdi wandamuka ntambwa, wandamuka nkashama ubika muluma ne kalumiana* » c'est-à-dire la femme qu'on a épousée timide chez ses parents se transforme en lion, en léopard et elle appelle son mari bonhomme. Cette maxime c'est un rappel à l'ordre de la femme qui doit garder sa timidité et donc sa soumission au mari.

Les Ekonda du nord de la province de Bandundu disent que « *le bras gauche ne blesse pas le bras droit* », ils traduisent ce proverbe par : la femme doit respecter son mari. Les Tetela disent que « *le fil doit suivre l'aiguille* » : la femme doit suivre son mari.

Dans une certaine mesure, il y a aussi de la méfiance à l'égard de la femme. Les luba disent que : « *mukaji mbuji wa kusuikila pa buipi* » : la femme est un chèvre qu'il faut attacher tout près de son mari. Pour le Bakongo : « *kolia na mwasi kolia na ndoki* » : manger avec la femme c'est manger avec une sorcière. C'est-à-dire qu'il faut être méfiant parce qu'elle peut vous causer du mal.

c. Discrimination sur la polygamie

A la femme on demande d'avoir un seul conjoint, « *mukaji muimpe batu bamubaka kudi muntu umue* » disent les Luba, une bonne femme est mariée par un seul homme ; ils disent aussi que

« *mukaji nkaseba ka kabundi kabatu ba ka somba kudi bantu babidi* » ,une femme c'est la peau du renard sur laquelle deux personnes ne peuvent pas s'asseoir.

En même temps ils disent que « *mukaji umue ndisu difwe* », avoir une femme c'est être borgne or pour mieux voir il faut deux yeux. Ou encore « *mukaji umwe mbujike* », une seule femme c'est le célibat. Ceci est une exhortation à la polygamie ou mieux à la polygynie alors que la polyandrie est rejetée. Les Ngbaka ajoutent que une seule femme c'est une seule corde à l'arc. Ce qui est permis à l'homme, n'est pas permis à la femme. Or les unions multiples sont une menace sanitaire de la femme.

La pensée qui se dégage de ces différents proverbes et maximes qui momifient les mentalités communautaires révèlent l'infériorité du statut de la femme et sa chosification qui sont inhibiteurs de sa promotion et de son autonomisation.

Conclusion

L'analyse des obstacles culturels à la promotion et à l'autonomisation de la femme montre que c'est au sein des communautés de base où la coutume supplante la loi que se trouve le fondement des discriminations dont la femme est victime. Les modalités de contracter le mariage qui se fait en défaveur de la femme font qu'au sein de la famille il s'érige des obstacles qui inhibent sa promotion et son autonomisation.

Etant donné que cette promotion et cette autonomisation de la femme a un fondement juridique international, elles viennent se butter aux cultures locales qu'il convient de transformer. C'est ici que la mondialisation à travers l'uniformisation des dispositions juridiques rencontre ses limites.

Que faire pour l'Afrique. Comment concilier la promotion de la femme africaine et l'élever au diapason international tout en maintenant l'idéal axiologique de la femme mariée ? C'est l'une des questions majeures sur lesquelles doit porter discussion de l'intégration culturelle de l'Afrique dans la société mondiale en construction.

Bibliographie

- Gambembo Gawiya (1999) *Situation des lois coutumières et des droits des femmes en RD Congo*
- Lévi-Strauss Claude (1967) *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton
- Le Quantrec Yannick(2009), *Portrait des militants et d'hommes des militantes*, in *le sexe du militantisme*, Paris, Science PO.
- Lubanza Mukendi(2010) *Elections et construction des identités politiques en RD Congo*, Kinshasa, CEROPIC.
- Maquet Jacques(1970), *Pouvoir et société en Afrique*, Paris, Hachette
- Neka Mbanganzi V. (2009), *Corps, sexualité et fécondité. Vécu de la corporéité féminine Yaka*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université de Kinshasa.
- Smal Guy-André et Mbuyi Joseph(1973), *Femme africaine réveille-toi*, Paris, la Pensée universelle.
- Musao Kalombo,(2008) *Genre et accès à la violence légale : Parcours, spécificités et enjeux sociopolitiques*, Thèse en sciences politiques, Université de Kinshasa.
- Tshibwabwa Kuditshini Jacques(2010), *Elections et démocratie sexuée en RD Congo. Genre, champ politique et légitimité extérieure du pouvoir politique*, Thèse en sciences politiques, Université de Kinshasa.
- *Enquête Démographique et de Santé République Démocratique du Congo, 2007*
- *Enquête par grappes à indicateurs multiples MICS - 2010*
- *Profil genre-RDC, 2009*
- *Rapport national des progrès des OMD-RDC, 2010*
- *Enquête nationale sur la situation des enfants et des femmes MICS 2,2001*
- *Rapport national genre (Beijing+15), 2009*
- *6° et 7° Rapport de la RDC sur l'évaluation de la CEDEF*
- *Convention sur l'élimination de toutes les formes de violences à l'égard de la femme(1979),*
- *Rapport de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes de Beijing(1995),*
- *Pacte du Millénaire(2000),*
- *Résolution 1325(2000) et*
- *Résolution 1820(2008).*
- *Politique national genre (PNG) 2009 et*
- *Stratégie nationale de lutte contre les violences basées sur le genre(SNVBG) 2009*