

Université de Montréal

**Catholicisme et viols de guerre en République démocratique du Congo.**

**Vers une théologie afroféministe des relations vitales**

Par

Dieudonné Kibungu Bwanamuloko

Institut d'études religieuses

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de

*Philosophiae Doctor* (Ph. D.) en théologie

Décembre 2020

© Dieudonné Kibungu, 2020



Université de Montréal

Unité académique : Institut d'études religieuses, Faculté des arts et des sciences

---

*Cette thèse intitulée*

**Catholicisme et viols de guerre en République démocratique du Congo**

*Vers une théologie afroféministe des relations vitales*

*Présentée par*

**Dieudonné Kibungu Bwanamuloko**

*A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes*

**Mme Anne Létourneau**

Présidente-rapporteuse, Université de Montréal

**Mme Denise Couture**

Directrice de recherche, Université de Montréal

**M. Ignace Ndongala Maduku**

Membre du jury, Université de Montréal

**M. Buuma Make-You Maisha**

Examineur externe, Université Saint-Paul, Ottawa

**Mme Marie-Joelle Zahar**

Représentante du doyen



## Résumé

Cette thèse problématise la position paradoxale du catholicisme congolais face aux viols de guerre en contexte socio-culturel de la RD Congo déchirée par les conflits armés depuis plus de deux décennies. La RD Congo est le plus grand pays catholique du continent africain. L'Église catholique congolaise est l'une des plus peuplées de l'Afrique postcoloniale. Grâce à son pouvoir d'influence, son poids démographique, sa force économique et son organisation qui couvrent toute l'étendue du territoire national, le catholicisme congolais exerce un impact significatif sur le plan politique, social, moral et spirituel. Il peut jouer un rôle déterminant et une fonction cruciale face aux viols de guerre. Il le fait à des moments critiques et à des tournants politiques majeurs pour sortir le pays de la crise. Dans une perspective théologique et interdisciplinaire, la thèse analyse le paradoxe du catholicisme congolais et son impact face aux viols de guerre. Pour ce faire, 56 récits de survivantes, 20 messages officiels des évêques, 3 textes bibliques sont analysés à partir d'approches *anthropophanique*, *libératrice* et de *Bosadi* centrées sur les survivantes. Les images de la pyramide, du rhizome et de la toile d'araignée entrent en jeu dans les analyses du catholicisme ainsi que la notion d'*Ubuntu*. Les typologies esquissées de catégories de viols de guerre et de relations vitales en reprennent des éléments essentiels. Le tout débouche sur une perspective de théologie afroféministe des relations vitales. Sur le plan mondial, le plus grand nombre de victimes des viols de guerre se retrouvent en RD Congo. La question des viols de femmes comme arme de guerre constitue, en ce XXI<sup>e</sup> siècle, un enjeu mondial majeur qui préoccupe tous les mouvements de justice sociale. Elle devient une des préoccupations urgentes pour la planète et, spécialement pour la RD Congo, qualifiée de « capitale mondiale du viol », où quatre femmes sur cinq sont violées dans la partie Est par des hommes en uniforme. Les viols de guerre y persistent et deviennent de plus en plus omniprésents. Les statistiques font état de chiffres plus élevés que jamais et répertoriés nulle part ailleurs dans un contexte de conflits armés. Depuis 1996, début des guerres dites de libération, le nombre de femmes et de filles torturées avant d'être violées et, parfois tuées après viols, est estimé à un million en 2005 et à quelques deux millions en 2010 dans les deux provinces du Nord et du Sud Kivu. Ces chiffres avancés ne représenteraient que 25 % des cas de viols de guerre déclarés, car 75 % des viols demeurent sous silence. Les études font état actuellement de plus de 130 groupes armés actifs dans l'Est du pays, alors qu'en 2015 on en répertoriait 70. En 2017, 120 groupes armés s'affrontaient, tuaient, pillaient et violaient. Le Conseil de sécurité de Nations unies (2020, n° 27) signale qu'en 2019, le nombre des personnes violées a augmenté de 34 % par rapport à l'année 2018. Les viols de guerre en RD Congo représentent, au niveau des motivations, un panel complexe impliquant les viols à des fins d'occupation de terre, de domination, de contrôle territorial et des ressources naturelles, mais aussi sont liés à des questions de genre et d'idéologies politiques. Le contexte socioculturel de la RD Congo, pays sexuellement conservateur, ajoute des souffrances supplémentaires aux femmes violées. Dans certains cas, les activistes des droits humains, qui défendent la cause des femmes en dénonçant les viols et les violeurs, font l'objet de menaces. Mais, évidemment, cela comporte aussi un risque pour la vie des survivantes et aussi des autres personnes obligées de vivre dans un contexte d'insécurité permanente. Quelle stratégie mobiliser pour renverser cette tendance qui n'est pourtant pas une fatalité? Quelles stratégies préconise le catholicisme congolais dans la lutte contre les viols de guerre? En quoi peut-il constituer un tremplin ou un frein?

**Mots-clés :** catholicisme congolais, viols de guerre, paradoxe, conflits armés, RD Congo, tabous sexuels, survivantes, afroféminisme, relations vitales, culture du viol



## Abstract

This thesis problematizes the paradoxical position of Congolese Catholicism in the face of war rapes in the socio-cultural context of the DR Congo torn by armed conflicts for more than two decades. DR Congo is the largest Catholic country on the African continent. The Congolese Catholic Church is one of the most populous in postcolonial Africa. Thanks to its power and influence, its demographics, its economic strength, and its organization which covers the entire national territory, Congolese Catholicism has a significant impact on the political, social, moral, and spiritual fields of the country. It can play a determining role and a crucial function in the face of war rapes. It can do so at critical times and at major political turning points to get the country out of its current crisis. Using a theological and interdisciplinary perspective, the thesis analyzes the paradox of Congolese Catholicism and its impact on war rapes. In order to do this, 56 survivors accounts, 20 official messages from the bishops, 3 biblical texts are analyzed using anthropophanic, liberation, and Bosadi approaches centered on survivors. Images of the pyramid, rhizome and spider's web come into play in analyses of Catholicism, as well as the notion of Ubuntu. The typology of war rapes, as well as the concept of vital relationships are also part of these investigations. This leads to create an Afro-feminist theology of vital relationships. Globally, the largest number of victims of war rapes are in DR Congo. The issue of the rape of women as a weapon of war constitutes, in the 21st century, a major global issue which preoccupies all social justice movements. It is becoming one of the most urgent concerns for the planet and, especially for DR Congo, which has been described as "the world capital of rape" where four out of five women are raped in the eastern part of the country, by men in uniform. The rapes persist and become more and more omnipresent. Statistics show the highest numbers ever recorded anywhere else in the context of armed conflict. Since 1996, the start of the so-called wars of liberation, the number of women and girls tortured before being raped and sometimes killed after the rape, has been estimated at one million in 2005 and some two millions in 2010 in the north and South Kivu provinces. These figures represent only 25% of cases of rapes declared because 75% of rapes remain unreported. Studies count more than 130 armed groups active in the eastern part of the country, while in 2015 there were 70 of them. In 2017, 120 armed groups were identified as clashing, killing, looting and raping. The United Nations Security Council (2020, no 27) reports that in 2019, the number of people raped increased by 34% compared to 2018. The motivations for war rapes in DR Congo are complex and include rapes for the purposes of land occupation, domination, control over territories and natural resources. Rapes are also linked to gender issues and political ideologies. The socio-cultural context of the DR Congo, a sexually conservative country, causes additional suffering to rape survivors. In some cases, human rights activists who advocate for women by exposing rapes and rapists are threatened. This poses a risk to the lives of survivors, as well as to others, forced to live in a context of permanent insecurity. What strategy should be mobilized to reverse this trend, which should not be considered inevitable? What strategies does Congolese Catholicism advocate for in the fight against war rape? How does it constitute a springboard or a brake?

**Keywords:** Congolese Catholicism, war rapes, paradox, armed conflicts, DR Congo, sexual taboos, survivor, afrofeminism, vital relationships, rape culture





# Table des matières

Résumé .....	5
Abstract.....	7
Table des matières.....	9
Liste des tableaux .....	17
Liste des figures .....	19
Liste des sigles et abréviations.....	21
0.1. Problématique et intérêt de la recherche.....	27
0.2. Question de la recherche, approches, objectifs et hypothèses.....	31
0.3. Bref état actuel de la recherche .....	33
0.4. Délimitation du sujet.....	40
0.5. Orientation précise de la recherche.....	41
0.6. Méthodologie et sources .....	43
0.7. Subdivision de la thèse.....	50
0.8. Positionnement, originalité et pertinence du sujet.....	54
Première partie – Viols des femmes comme arme de guerre : État de la situation.....	57
Chapitre 1 – Récits des survivantes : faits et sociographie des viols .....	59
1.0. Introduction .....	59
1.1. Viols avec intromission des objets dans le vagin des femmes violées.....	66
1.2. Viols commis devant des membres de la famille ou de la communauté .....	69
1.3. Viols dont les victimes sont enterrées vivantes.....	71
1.4. Viols entraînant la mort des victimes .....	74
1.5. Viols suivis de fusillades dans les parties intimes des femmes violées.....	75

1.6. Viols avec éventration du corps de victimes.....	76
1.7. Viols avec égorgement des victimes ou de leurs proches.....	77
1.8. Viols suivis de mutilations des parties du corps.....	78
1.9. Viols entourés d’actes de cannibalisme .....	80
1.10. Viol avec exécution des membres de la famille .....	82
1.11. Viols avec la pratique de ligoter ou d’attacher les victimes.....	84
1.12. Viols forcés entre les membres d’une même famille.....	86
1.13. Viols ayant provoqué des fausses couches.....	88
1.14. Viols ayant imposé des grossesses et des naissances forcées .....	89
1.15. Viols infligés aux victimes comme sentence de punition .....	91
1.16. Viols avec enlèvement, pillage et transport forcé des biens pillés .....	94
1.17. Viols explicitement ordonnés par les chefs hiérarchiques .....	95
1.18. Viols ayant entraîné des exils forcés.....	96
1.19. Viols suivis des incendies des maisons.....	97
1.20. Viols avec tabassage au moyen de fouet, de coups et de gifles .....	97
1.21. Viols commis à l’intérieur de la maison des victimes .....	99
1.22. Viols commis dans le camp des assaillants.....	102
1.23. Viol commis dans le champ des victimes .....	103
1.24. Viols sur les places publiques devant un rassemblement.....	104
1.25. Viols individuels et multiples. Esclavage sexuel.....	105
1.26. Viols dont le nombre exact des violeurs n’est pas connu .....	106
1.27. Viols dont le nombre exact des auteurs est connu.....	107
1.28. Viols dont les auteurs sont armés ou en tenue militaire.....	108
1.29. Viols dont les auteurs sont non identifiés .....	109

1.30. Viols de masse.....	111
1.31. Viols collectifs.....	112
1.32. Conclusion.....	114
Chapitre 2 – Analyse interdisciplinaire de viols comme arme de guerre.....	117
2.0. Introduction.....	117
2.1. Perspectives historiques.....	119
2.1.1. Viols, un dispositif de domination et de contrôle.....	123
2.1.2. Autorisation implicite et absence d’ordres de ne pas violer.....	128
2.1.3. Corps des femmes comme champ de bataille.....	132
2.2. Perspectives juridiques et approche des sciences sociales.....	141
2.2.1. Actes génocidaires.....	143
2.2.2. Identités ethniques des groupes dont les femmes sont violées.....	144
2.2.3. Crimes spécifiques constitutifs d’un génocide.....	150
2.3. Perspectives anthropologiques et sociologiques.....	154
2.3.1. Crime de sang, de souillure et de l’identité culturelle.....	154
2.3.2. Rejet et stigmatisation des survivantes.....	160
2.3.3. Réponses aux besoins multisectoriels des survivantes.....	167
2.4. Viols dans des conférences internationales.....	176
2.4.1. Bâtir un futur pour les survivantes.....	177
2.4.2. <i>Nothing about us, without us</i> .....	180
2.4.3. Ambition collective d’éradiquer les viols de guerre.....	182
2.4.3.1. Déclaration du G8 sur la prévention des violences sexuelles.....	183
2.4.3.2. Lutte contre les violences sexuelles dans les conflits.....	186
2.4.3.3. Recommandations aux États participant.....	189

2.5. Conclusion.....	192
Chapitre 3 – Spécificités des viols de guerre en RD Congo.....	195
3.0. Introduction.....	195
3.1. Contexte socioculturel des tabous sexuels.....	196
3.2. Destruction des relations vitales.....	201
3.3. Ampleur et étendue des pertes.....	213
3.4. Domination multiple et massive.....	217
3.5. Chaos politique, vide juridique et culture du viol.....	220
3.6. Viols de guerre : un fait divers dans les déclarations institutionnelles des évêques ?.....	222
3.6.1. Messages des évêques de l’ASSEPB.....	226
3.6.2. Messages des évêques de la CENCO.....	233
3.6.3. Messages des évêques de l’ACEAC.....	237
3.6.4. Analyse critique de la parole épiscopale.....	241
3.6.5. Enjeux de la sensibilisation face aux viols de guerre.....	248
3.7. Marche Mondiale des Femmes 2010 à Bukavu.....	251
3.8. Conclusion.....	257
Deuxième partie : Catholicisme et viols de guerre en RD Congo.....	259
Chapitre 4 – Lectures ecclésiologiques : critique d’une ecclésiologie patriarcale et coloniale..	260
4.1. Hiérarchie pyramidale et phallogocentrique.....	261
4.1.1. Pouvoir concentré sur l’évêque : cas d’un diocèse.....	263
4.1.2. L’Église, colonne vertébrale de la région.....	268
4.1.3. L’Église omniprésente perçue comme omnisciente.....	273
4.1.4. Agir ecclésial en faveur des miliciens Mayi-Mayi : un défi pour les survivantes.....	276
4.2. Fondement et légitimation de l’agir ecclésial.....	287

4.2.1. Critique de la légitimation doctrinale .....	288
4.2.2. Critique de la légitimation missionnaire .....	291
4.2.3. Critique de la légitimation pastorale.....	300
4.2.4. Conclusion.....	306
Chapitre 5 – Lectures théologiques et bibliques afroféministes .....	308
5.1. Une théologie afroféministe de couleur congolaise .....	311
5.2. Rompre avec les racines de violences.....	317
5.2.1. Reconquérir la « mwasicentricité » des survivantes .....	320
5.2.2. Construire une anthropologie théologique non violente .....	327
5.2.3. Transformer les structures, évangéliser les pouvoirs destructeurs .....	331
5.2.4. Repenser la différence sexuelle .....	336
5.3. Déconstruire l’herméneutique patriarcale de la Bible .....	339
5.4. Relire des récits bibliques des viols.....	350
5.4.1. Viol collectif et démembrement dans Juges 19-21 .....	354
5.4.2. Viol massif dans 2 Samuel 15-20 .....	368
5.4.3. Jésus et son attitude libératrice en Jean 8, 3-11.....	376
5.5. Conclusion.....	380
Chapitre 6. Le paradoxe du catholicisme face aux viols de guerre.....	382
6.1. Des survivantes qui s’identifient au catholicisme .....	384
6.1.1. Référence au catholicisme : occurrences et motifs.....	385
6.1.2. Évocation des coutumes : regards négatifs et défis .....	390
6.1.3. Liens entre catholicisme et coutumes .....	392
6.2. Complexification du catholicisme congolais .....	394
6.2.1. Catholicisme congolais à la fois rhizome et pyramide .....	394

6.2.2. Analyse des liens entre les deux images rhizomique et pyramidale.....	400
6.2.3. Fonction kérygmatische et normative du catholicisme .....	402
6.2.4. Importance de convictions religieuses .....	404
6.3. Aspects du paradoxe du catholicisme congolais .....	407
6.3.1. Synthèse de la vision du paradoxe du catholicisme.....	409
6.3.2. Déficit de parole ecclésiale : paradoxe d'une Église influente .....	410
6.3.3. Déficit de posture et d'actions ecclésiales centrées sur les survivantes.....	412
6.3.4. Impact du paradoxe et besoin de changement.....	416
6.4. Conclusion.....	418
Chapitre 7. Une théologie afroféministe des relations vitales .....	419
7.1. Une théologie de l'action transformatrice.....	421
7.2. Une théologie d' <i>Ubuntu</i> repensée .....	427
7.3. Une théologie des relations de <i>relations vitales</i> : image de la toile d'araignée .....	438
7.3.1. Une typologie des relations vitales pour le temps présent .....	442
7.4. Apport des théologues africaines engagées.....	447
7.5. Quelques orientations .....	451
7.5.1. Partir des récits de vie des femmes.....	451
7.5.2. Libérer des vies par la théologie.....	453
7.5.3. Relire de manière critique .....	453
7.5.4. Promouvoir l'égalité entre les femmes et les hommes .....	454
7.5.5. Entreprendre des actions transformatrices sur le terrain.....	456
7.5.6. Impliquer l'expérience spirituelle et les forces libératrices de Jésus-Christ .....	457
7.5.7. Produire et diffuser la version féminine des théologies.....	457
7.6. Quelques aspects positifs .....	461

7.7. Conclusion..... 464

Conclusion générale ..... 467

Références bibliographiques ..... 479





## Liste des tableaux

<b>Tableau 1.</b> –	Quelques statistiques des viols comme arme de guerre entre 1993-2020 .....	63
<b>Tableau 2.</b> –	56 récits des survivantes, sources et références.....	64
<b>Tableau 3.</b> –	Tableau de la typologie des viols de guerre .....	65
<b>Tableau 4.</b> –	Tableau des viols collectifs .....	113
<b>Tableau 5.</b> –	Viols dans les Messages des évêques de l'ASSEPB .....	226
<b>Tableau 6.</b> –	Viols des femmes âgées de 15 à 49 ans commis entre 2006 - 2007.....	232
<b>Tableau 7.</b> –	Viols dans les Messages des évêques de la CENCO .....	233
<b>Tableau 8.</b> –	Viols dans les Messages des évêques de l'ACEAC .....	237
<b>Tableau 9.</b> –	Les incidents de 2001-2003.....	283
<b>Tableau 10.</b> –	Classification des dix pays les plus dangereux au monde pour les femmes .....	317
<b>Tableau 11.</b> –	Références des survivantes à l'Église catholique .....	386
<b>Tableau 12.</b> –	Regards négatifs des autres sur les survivantes .....	391



## Liste des figures

Figure 1. – Dimension pyramidale de l'Église .....	395
Figure 2. – Catholicisme institutionnel congolais comme rhizome.....	397
Figure 3. – Notre typologie de 11 catégories des relations vitales pour le temps présent .....	441



## Liste des sigles et abréviations

CCEAC : Communauté économique des États d'Afrique Centrale

CCAC : Concertation chrétienne pour l'Afrique centrale

CEDEF : Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes

CVR : Commission pour la vérité et la réconciliation

CSNU : Conseil de sécurité de nations unies

DDR : Désarmement, démobilisation et réinsertion

DDRR : Désarmement, démobilisation, rapatriement, réinstallation et réintégration

ECOSOC: Conseil Économique et Social des Nations Unies

FDLR : Forces démocratiques de libération du Rwanda

FNUAP : Fonds des Nations Unies pour la population

GCRA : Groupe Chrétien de Réflexion et d'Action

GEC : Groupe d'étude sur le Congo

LRA: Armée de Résistance du Seigneur

MONUC : Mission de l'ONU au Congo

OCHA : Office de Coordination des Aides Humanitaire

OECD : Organisation de coopération et de développement économique

OMS : Organisation mondiale de la Santé

ONG : Organisation non gouvernementale

ONU : Organisation des Nations Unies

PAIF : Promotion et Appui aux Initiatives Féminines

PNUD : Programme des Nations Unies pour le développement

RDC : République Démocratique du Congo

RCSNU : Résolution du Conseil de sécurité de nations unie

SADEC : Communauté de développement de l'Afrique Australe

TPIR: Tribunal pénal international sur le Rwanda

UNIFEM : Fonds de développement des Nations Unies pour la femme

UNHCR : Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés

UNICEF : Fonds des Nations Unies pour l'enfance

UNSCR: United Nations Security Council Resolution



## Dédicace

*Aux survivantes congolaises dont le corps, l'esprit, l'intimité et la vie ont été marqués par les viols de guerre;*

*Au digne compatriote docteur Denis Mukwege, gynécologue-obstétricien, pasteur et Prix Nobel de la Paix 2018, dont le combat contre la culture du viol comme arme de guerre implique la vie, la profession et la foi;*

*À toute personne qui travaille pour l'avènement d'un monde plus humain, juste et respectueux.*



## Remerciements

Mes remerciements à Madame Denise Couture, Professeure à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal, sous la direction de laquelle cette thèse a été élaborée. La qualité de son encadrement, de ses remarques, de ses diverses suggestions m'a été d'un précieux concours. Je retiens d'elle le sens de la rigueur, de la précision, du travail bien fait et fini. Qu'elle trouve ici ma profonde gratitude.

Le Professeur Alain Gignac, Directeur de l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal et tout le corps professoral, méritent mes sincères remerciements pour la pertinence de la formation reçue. Un merci particulier à la Professeure Anne Létourneau et au Professeur Ignace Ndongala, membres du jury de l'examen de synthèse, pour leurs précieux conseils et le partage de leur connaissance. Que ces mots traduisent à leur égard la marque de ma reconnaissance. Sincère merci aux membres du comité des bourses des Études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal pour l'octroi de la bourse de fin d'études doctorales. Ce soutien financier m'a encouragé dans le travail de rédaction de cette thèse. Un immense merci à Monsieur Benoît Patar, Maître-agrégé et docteur en philosophie et lettres, pour le travail de relecture et de correction de cette thèse.

Cette thèse est le résultat d'un travail laborieux exigeant la concentration, les efforts et l'isolement consentis. Sincère merci aux amis et amies pour leur patience et surtout pour leur contribution. Puissent les membres du Groupe de théologies africaines et afro-descendantes (GTAS), dont les échanges critiques ont enrichi grandement mes recherches, trouver ici toute ma gratitude.



## 0. Introduction générale

*Nous avons entendu des cris de détresse [...]. À ce moment-là, le voisin vivait le pire [...]. Des hommes armés [...] s'en sont pris à sa femme et à ses trois filles qu'ils ont violées collectivement. Puis, comble d'infamie, ils ont obligé le père à coucher avec ses filles, et ses garçons avec leur mère! (cf. Mumbere 2017, 37s).*

*Les miliciens ont abattu mon père, ma mère et mes frères, 10 hommes en arme m'ont ensuite violée, puis ils m'ont introduit un morceau de bois. J'ai beaucoup saigné [...]. (cf. Masuki 2014).*

*Des hommes en arme sont entrés chez moi. Ils ont ligoté et égorgé mon mari devant moi. Ils étaient 7. Puis l'un après l'autre, ils ont abusé de moi (cf. Masuki 2014).*

*Les rebelles m'ont tiré la balle dans la jambe après m'avoir violée. Mon mari a été tué (cf. Masuki 2014).*

*Fermer les yeux devant ce drame, c'est être complice. [...] personne ne peut dire : je ne savais pas (Dr Mukwege, Prix Nobel de la Paix 2018).*

### 0.1. Problématique et intérêt de la recherche

La République démocratique du Congo, qualifiée de « capitale mondiale du viol » (Wallström 2010, 4), est paradoxalement le plus grand pays catholique du continent africain. Les statistiques du catholicisme africain publiées en 2017 révèlent que, sur le plan sociologique, l'Église catholique congolaise est l'une des plus peuplées de l'Afrique postcoloniale avec un clergé en pleine croissance. Sur la scène politique, elle fait face au pouvoir dictatorial (Larcher 2018, 12) et à la crise « infernale » profonde qui « endeuille » le pays depuis plusieurs années (Ikonga 2019, 19). Dans le Maniema, province située au centre-Est, l'Église catholique est perçue comme « une structure dominante et influente de la société civile » (Amuri 2008, 6). Elle intervient face à la

destruction des vies sur le plan social, sécuritaire et humanitaire, et se donne pour mission de rétablir la paix et « rien que la paix » (CCAC 2003, 7). Comme *un fusible* pour le pays (Vaillant 2017), et capable de drainer les foules, l'Église catholique de la RD Congo joue un rôle déterminant de médiation, de bons offices à des moments critiques de crises et de tournants politiques majeurs (Kadundu 2020). Lors de la Conférence nationale souveraine, à titre illustratif, elle fut sollicitée pour assurer la présidence de celle-ci, qui fut confiée à Mgr Monsengwo (Bédard 2006).

Cette thèse s'intéresse à la fonction exercée par le catholicisme congolais face aux viols des femmes que les belligérants utilisent comme arme de guerre. Viols qui, depuis plus de deux décennies, détruisent des vies individuelles et collectives, déchirent le tissu social et communautaire et déconstruisent la pluralité des relations vitales. L'enjeu consiste à savoir comment le catholicisme utilise le pouvoir d'influence dont il jouit et comment il mobilise ses forces vives pour faire face à ce fléau. Il s'agit d'étudier la résistance que préconise l'Église catholique congolaise pour lutter contre la culture du viol de guerre. Il est question d'analyser les messages, la posture et l'action de l'Église sous ses différentes dimensions par rapport à la pratique des viols d'une part et, d'autre part, par rapport à la reconstruction des personnes violées, à leur guérison et au rétablissement du tissu des relations.

Les viols de femmes comme arme de guerre deviennent, en RD Congo, « l'un des aspects dominants, et même de plus en plus omniprésents, des conflits » où quatre femmes sur cinq sont violées « par des hommes en uniforme » (Wallström 2010, 4). La problématique des viols de guerre constitue, en ce XXI<sup>e</sup> siècle, un enjeu majeur qui préoccupe tous les mouvements de justice sociale. Elle devient une des préoccupations urgentes pour la planète et, spécialement pour la RD Congo, pays où l'insécurité, les guerres entretenues jusqu'à l'infini et les violences sexuelles liées aux

conflits armés, restent permanentes. En RD Congo, les guerres dites de « libération » commencées depuis 1996 (cf. Kibungu 2019, 5), impliquant neuf pays africains et causant la perte de plus de six millions de personnes, ont laissé « une myriade de foyers de violence », qui, aujourd'hui encore, continuent de semer la terreur en faisant « couler le sang » (Tilouine 2017) des femmes et des hommes par tous les moyens, et dont l'une des stratégies majeures est celle des viols comme arme de guerre. L'organisation non gouvernementale *International Rescue Committee* qualifie cette crise congolaise de « la plus meurtrière depuis la Seconde Guerre mondiale » (Coghlan, Ngoy, et Mulumba 2008). Elisabeth Byrs, alors porte-parole du Bureau de coordination des affaires humanitaires de l'ONU, (OCHA), y dénonçait la « folie du viol » (Revue *Jeune Afrique* 2009) qui est encore d'actualité dans la partie Est de la RD Congo.

Pour détruire l'ennemi, des groupes armés utilisent délibérément et stratégiquement « la femme comme champ de bataille où tous les coups sont permis : mutilation, viol, esclavage sexuel, grossesse forcée » (Guenivet 2001, 10). La matrice de la femme est utilisée pour remplacer une race par une autre et supprimer définitivement l'ethnie ennemie en implantant celle des violeurs. Le drame des femmes violées pendant la guerre en RD Congo ne peut s'inscrire dans la logique de l'aveu selon lequel « en dépit de tous les efforts, il y aurait toujours, inévitablement, des viols pendant les guerres » (Guenivet 2001, 10). Il s'inscrit plutôt dans cette logique de la « stratification » de la pratique du viol systématique des femmes considérée, à ce titre, comme « la grande innovation de notre siècle » (Guenivet 2001, 11). Le ministère congolais du Plan et l'Institut national de la statistique révèlent que, parmi les personnes violées, le pourcentage des femmes oscille entre 97% et 99%. En 2013 et 2014, les femmes représentaient 99% des victimes, 97% en 2015 et 98% en 2011 et 2012 (Institut national de la statistique 2017, 125). Le combat contre les viols implique la lutte en faveur de droits des femmes.

Une contribution de la thèse consiste à analyser le phénomène des viols de guerre dans une perspective théologique et interdisciplinaire. L'enjeu principal est d'étudier la place du catholicisme congolais dans ce contexte précis des viols de guerre. Par rapport aux viols de guerre, l'intérêt porte sur ce que fait le catholicisme congolais dans le cadre du combat contre la pratique, devenue permanente, des viols. Et cela, compte tenu de la position qu'occupe le catholicisme congolais dans le pays, de son poids démographique, de son omniprésence à l'échelle du territoire national et de son emprise sur le plan de l'imaginaire socio-culturel et sur la sphère politique. Il s'agit d'analyser comment se joue le pouvoir d'influence dans le processus d'éradication des viols et du changement; comment les membres de l'Église catholique congolaise mobilisent les moyens à leur disposition; comment ils interviennent par leur parole et par leur agir en contexte des viols de guerre. Il est question de préciser des enjeux qui en découlent, les aspects du paradoxe qui se dégagent et leurs impacts sur le terrain.

Le contexte ecclésial de la province du Maniema dans laquelle se situe le diocèse de Kindu en constitue le terrain de référence. Il sera question de problématiser de manière critique la nature de la sensibilisation et de la mobilisation de l'Église locale en ce qui concerne la pratique des viols de femmes comme arme de guerre. Conceptualiser le traitement ecclésial de ce phénomène à l'échelle locale permet de considérer les actions des actants et actantes sur le terrain à différents niveaux dans l'Église, étant donné que la configuration des diocèses qui constituent l'Église nationale est la même sur le plan organisationnel et fonctionnel. Il sera aussi question de mettre en lumière l'appréhension du paradoxe ecclésial dans la manière d'intervenir, d'agir, dans des attitudes et dans des prises de parole vis-à-vis des viols de guerre.

## **0.2. Question de la recherche, approches, objectifs et hypothèses**

L'intensification de la culture du viol des femmes comme arme de guerre et sa persistance dans la partie Est de la RD Congo, qui suscite une forte indignation et le désir de mettre fin à l'indifférence, à la banalisation et à la pratique des viols de guerre, constituent pour nous un questionnement à l'origine de cette thèse. Dans le milieu de notre travail antérieur en province du Maniema situé au centre-Est du pays de 2002 à 2011, nous avons personnellement été un témoin direct de la multiple peine qu'ont subie de nombreuses femmes et filles violées pendant les guerres qui ont ravagé le pays en 1996 et 1997, puis de 1998 à 2003. L'intensification, la persistance et la banalisation de la culture des viols de guerre dans un contexte où le catholicisme représente une force, expliquent et justifient la question principale de cette thèse à savoir : la position paradoxale de l'Église catholique face aux viols de femmes comme arme de guerre.

L'objectif principal est d'analyser dans une perspective théologique et interdisciplinaire le paradoxe du catholicisme congolais et son impact face aux viols de femmes comme arme de guerre en contexte socio-culturel de la RD Congo déchirée par les conflits armés.

Les objectifs spécifiques sont, entre autres, de: faire un état de la situation des viols et d'établir une typologie des viols afin de situer les viols de guerre; analyser, dans une perspective interdisciplinaire, les récits et les témoignages de vie des survivantes, les faits et les circonstances de leurs viols; dégager les spécificités et les particularités des viols de guerre en RD Congo; étudier systématiquement la place et la fonction du catholicisme congolais au sein de la nation et les aspects de son paradoxe; présenter de manière critique une analyse théologique, ecclésiologique, biblique et afroféministe des viols de femmes comme arme en tenant compte de l'anthropologie

socioculturelle négro-africaine; envisager des stratégies de résistance contre la culture du viol de guerre; et, enfin, proposer une théologie de relations vitales.

Une des hypothèses formulées consiste à dire que, par rapport aux viols des femmes, les interventions du catholicisme congolais s'attaquent aux problèmes-conséquences et non aux problèmes-causes. Ce qui favoriserait la persistance sur le terrain de la culture du viol des femmes.

Une autre hypothèse consiste à soutenir, d'une part, que le catholicisme qui condamne sur tous les tons la pratique du viol, semble dans la pratique et par certaines attitudes et prises de position, constituer un appui implicite à la persistance du viol des femmes et, d'autre part, que la prise de conscience de cet appui implicite est nécessaire pour opérer un changement de fond. Une autre hypothèse consiste à penser que les coutumes, les sociétés politiques, les traditions culturelles et les religions qui justifient et maintiennent le patriarcat au détriment des femmes, constituent un appui implicite aux viols des femmes. Le patriarcat est « un système qui utilise – ouvertement ou de façon subtile – tous les mécanismes institutionnels et idéologiques à sa portée [...] afin de reproduire les rapports de domination entre les hommes et les femmes » (Palmieri 2016, 28-29). Ses différents mécanismes, qui instituent une *tradition de domination* des hommes sur les femmes, constituent un appui pouvant tolérer *le féminicide* ou la marginalisation des femmes et encourager la combinaison de la domination masculine et du contrôle patriarcal.

Dans une approche interdisciplinaire, il s'agira de répondre aux questions suivantes. Que représentent les viols de femmes comme arme de guerre pour l'Église catholique de la RD Congo ? Quelle conception l'Église congolaise présente-t-elle sur les viols de guerre ? Comment la parole épiscopale congolaise les analyse-t-elle ? Comment communique-t-elle à ce sujet ? Quelle place et quelle ampleur les viols de femmes en temps de guerre occupent-ils dans les déclarations officielles



des évêques ? Quelles actions le catholicisme congolais entreprend-il pour lutter sur le terrain contre la culture du viol en contexte de conflits armés ? Par quelles publications officielles ecclésiales mobilise-t-on la population pour éradiquer les viols de guerre? Comment ces publications dénoncent-elles les viols de guerre ? Quelle attitude et quelle prise de position de la part des évêques à l'égard des survivantes ? Quelles actions préconise le catholicisme pour la guérison des femmes violées ? Comment le catholicisme congolais dans sa fonction à la fois *kérygmaticque* et *normative* aborde-t-il la problématique des viols de femmes comme arme de guerre ? De quelle manière intervient-il auprès des survivantes ? Quels sont ses discours institutionnels et son enseignement officiel sur la pratique des viols de femmes comme arme de guerre en RD Congo ? Quelle posture affiche-t-il à l'égard de ce phénomène qui détruit l'identité individuelle et collective des survivantes ? Quelles stratégies préconise-t-il dans la lutte contre la culture du viol de guerre ? En quoi peut-il constituer un tremplin ou un frein dans la quête des solutions et du changement ? Comment les communautés de base se mobilisent-elles ? Quel engagement les évêques préconisent-ils contre les viols? Quels en sont les fruits? Comment leur parole sensibilise-t-elle leurs communautés ? Comment légitiment-ils leur engagement ? Qu'est-ce qui reste encore à faire ? Quels paradoxes le catholicisme présente-t-il? Et pour quel impact ? Mais, de quel catholicisme s'agit-il ici ? Qui et quoi implique-t-il ?

### **0.3. Bref état actuel de la recherche**

L'année 1996 marque le début officiel des guerres en RD Congo (Ikonga 2019). Elle coïncide avec l'émergence d'un nouveau phénomène, celui des viols collectifs, massifs et multiples utilisés comme arme de guerre à « destruction massive » et à « procréation à grande échelle » (Guenivet 2001). Infligés principalement aux femmes et aux filles congolaises durant les conflits armés, les

viols sévissent, depuis bientôt vingt-cinq ans, dans la partie Est du pays, considéré comme « lieux d'enracinement des conflits » (Yamba 2019). Ils constituent « l'une des plus grandes atrocités de l'humanité » (Deiros 2020, 7), « une violence collective » qui détruit des vies de femmes ainsi que « la manière dont elles se perçoivent en tant que personne » (Wallström 2010, 2). Les statistiques en termes des dégâts humains font état de chiffres plus élevés que jamais et répertoriés nulle part ailleurs dans un contexte de conflits armés (Mulegwa 2020; Peterman, Palermo, et Bredenkamp 2011; Matundu 2005). En 2015, une journée internationale lui est consacrée, adoptée et fixée le 19 juin de chaque année, par l'Assemblée générale des Nations Unies, avec comme objectifs la sensibilisation à la nécessité d'y mettre fin d'une part et, d'autre part, l'appel à la solidarité internationale pour les victimes (ONU Info 2015). La lutte contre la pratique des viols de guerre est inscrite dans un cadre planétaire.

En parlant de violences sexistes comme arme de guerre qui visibilisent le lien étroit entre les viols et les conflits armés, Brian N. Sweeney (2020, 298) souligne l'idée que les belligérants transforment les viols basés sur le genre en une arme de guerre dont l'usage devient systématique comme une règle normale et dont l'absence devient une exception. La permanence de son utilisation normalise la pratique des viols en contexte de guerre. Leur intégration au dispositif de combat en temps de conflits armés et la banalisation qui encourage les viols en les considérant comme une pratique ordinaire de guerre, constituent ce que nous qualifions de culture du viol des femmes comme arme de guerre. Nous l'entendons dans le sens de Joyce E. Williams (2011), qui considère la culture du viol comme une production résultante non seulement des comportements et des attitudes des individus, mais résultante également des institutions qui soutiennent ces comportements et ces attitudes ou qui les minimisent. Elle écrit: « In the most strident form of rape culture women are the property of men who deny them respect and the right to control their own

bodies » (Williams 2011, 493). Il s'agit d'une *invasion massive* de l'autre qui implique toutes ses dimensions vitales au risque de l'étouffer.

Julie Ahmad Siddique (2019) situe au début de la décennie 1990 l'intérêt accru pour les recherches empiriques consacrées spécifiquement aux viols commis en temps de guerre, se référant entre autres à l'étude de Brenda Fitzpatrick (2016). Elle attribue cet intérêt accru à l'impulsion des mouvements féministes commencés depuis les années 1970 et aux témoignages des survivantes. Ils ont rendu possible le processus de changement d'attitude et de regard par rapport aux viols de guerre, en les rendant visibles. Selon Julie Ahmad Siddique (2019), les reportages sur les viols systématiques perpétrés massivement en ex-Yougoslavie pendant les conflits armés des années 1992-1995 et lors du génocide de 1994 au Rwanda, ont conduit à une sensibilisation publique mobilisant la reconnaissance, la prise de conscience et l'attention internationale. Depuis lors, une abondante littérature sur le fléau du viol des femmes comme arme de guerre a produit comme effet un déplacement significatif dans la façon d'appréhender cette problématique. Pourtant, le viol semble exister depuis la nuit des temps. Il a mis des siècles avant d'être reconnu par la communauté internationale comme « crime de guerre », « crime contre l'humanité », « élément constitutif du crime de génocide », « menace à la sécurité internationale » (Statut de Rome 1998; RCSNU 2008, paragr. 4; RCSNU 2013, paragr. 2).

Brian N. Sweeney (2020) ajoute aux deux contextes bosniaque et rwandais évoqués par Julie Ahmad Siddique (2019), les cas de la Sierra Leone, du Soudan et de la RD Congo. Karima Guenivet (2001) précise que les viols de femmes ont servi « à des fins d'épuration ethnique » en Bosnie, en Albanie et au Kosovo (Guenivet 2001. 12 et 57s); à *l'épuration religieuse* ou « au nom du djihad » en Algérie, en Afghanistan et au Bangladesh (Guenivet 2001, 125, 12 et 146); et au service du

génocide au Rwanda (Guenivet 2001, 100). Dans le contexte de la RD Congo, nos recherches révèlent que les motivations derrière les viols de guerre présentent un panel complexe qui implique les questions du genre, des coutumes traditionnelles, des traditions religieuses, des ressources naturelles, des races, des terres, du pouvoir, des ethnies, des idéologies politiques. L'analyse intersectionnelle du viol de guerre qui reprend ces éléments sera faite plus loin dans la thèse.

Le rapport du Conseil de l'Europe sur les violences sexuelles contre les femmes dans les conflits armés, estime que les principales victimes des viols comme arme de guerre se trouvent en RD Congo, notamment dans la province du Kivu « où l'on a pu dire qu'il est plus dangereux d'être une femme qu'un soldat » (Conseil de l'Europe 2009, 6). Le viol de femmes et de filles congolaises est « une arme de guerre très efficace » qui détruit physiquement, psychologiquement non seulement « les victimes elles-mêmes »; mais aussi « des communautés entières » (*Ibid.*). L'identité de genre fait des femmes et des filles congolaises des cibles de choix lors des conflits armés. La femme congolaise est violée du fait qu'elle est une femme dont le corps et la fécondité sont sous le contrôle des hommes (Guillaume 2005, 17). Elle l'est aussi du fait qu'elle appartient à une région regorgeant des richesses naturelles convoitées par des puissances étrangères. Elle est violée parce qu'elle appartient à tel groupe ethnique ou à telle idéologie politique (Braeckman 2015b). Produits de l'« impérialisme génétique », de la « culture de la virilité » et « outil de terreur politique » (Guenivet 2001, 18, 26 et 43), les viols des femmes conduisent à la déstructuration profonde de la culture et de la société (Guinamard 2010, 93-94). La pratique des viols de guerre, ce « crime de profanation par excellence », vise également le « mélange des sangs » et « des identités » (Fagnoli 2015, 68).

Dans le contexte de la RD Congo qui intéresse cette étude, la mobilisation publique contre les viols de guerre constitue un enjeu crucial qui regroupe des réactions sur plusieurs fronts à la fois et

l'implication de nombre de forces vives. Puisque les enjeux des viols de guerre sont variés. Il s'agit des vies, des terres et des droits fondamentaux non seulement des femmes violées, mais aussi des personnes qui les défendent au risque de leur propre vie en dénonçant l'occupation des terres, les viols commis et leurs auteurs.

Les activistes engagés font parfois l'objet de menaces. Amnesty International signale le cas d'une femme engagée pour la cause des droits des femmes au Nord-Kivu. Ses dénonciations de viols lui attirent des représailles de la part des hommes en uniforme de Forces armées de la RD Congo (Amnesty International 2013). Le gynécologue Denis Mukwege, Prix Nobel de la Paix 2018, dont la vie est vouée à soigner les survivantes, à dénoncer l'indifférence et à s'attaquer aux causes des viols, n'est pas épargné par les menaces. *An Attack on One of My Heroes, Dr. Denis Mukwege*, publié par Nicolas Kristof (2012), journaliste chroniqueur du *New York Times*, raconte qu'en date du 25 octobre 2012, il a échappé de justesse à une tentative d'assassinat. Eugénie Bastié (2014) et Annick Cojean (2012) rapportent que cet attentat constituait la sixième tentative de mort orchestrée contre la vie du gynécologue. En s'attaquant à la vie de celui qui soigne les survivantes, plaide leur cause et dénonce les viols, on vise à imposer le silence, à effacer les traces des viols et à les perpétuer. Cela comporte un risque pour la vie des femmes violées et aussi pour les autres personnes obligées de vivre dans un contexte d'insécurité permanente. Malgré ces menaces constantes, le Dr Denis Mukwege poursuit son action.

L'augmentation du nombre de cas des personnes violées s'explique par le manque de sécurité et par l'impunité dont jouissent les bourreaux. La Mission de l'Organisation des Nations Unies pour la stabilisation en République démocratique du Congo signale qu'en 2019, le nombre des personnes violées a augmenté de 34 % par rapport à l'année 2018 (CSNU 2020, n° 27). La coordination des

Affaires humanitaires des Nations-Unies indique 6 924 cas de viols de guerre enregistrés entre janvier et novembre 2020 dans les deux provinces de l'Est du pays (Mulegwa 2020). Dans leur compte rendu présenté et publié en octobre 2005, Annie Matundu-Mbambi (*Femme Congolaise en Action* / Grande-Bretagne), Modi Ntambwe (*Femmes et Solutions pour Tous* / Belgique), Mulegwa Kinja (*Réseau des Femmes pour le Droit de l'Homme et la Paix*/Suisse) et Marie Mossi Mota (*Réseau Action Femme* / RDC), avancent le chiffre d'un million de femmes et de filles violées lors de deux guerres qui ont sévi dans l'Est de la RD Congo depuis 1996 (Matundu 2005).

Les travaux de Denis Mukwege (2015), de Collette Braeckman (2015b), de Gaston Mumbere (2016) et de Buuma Maisha (2016) montrent que les femmes violées subissent des drames insupportables, indicibles, avant, pendant et après le viol. Les viols entourés d'atrocité apparaissent comme « une arme génocidaire », une « arme de destruction massive » (Fagnoli 2015, 11), une « peste démographique » ou une « technique rustique d'extermination » (Bolya 2005), un « crime de genre » (Guenivet 2001, 13), un « crime de souillure » à situer du côté des « pulsions de mort » (Gasibirege 2015). Ils constituent le « génocide silencieux » dont des femmes sont des victimes multiples (Fagnoli 2015, 136). Ils seraient liés « au statut de la femme dans les sociétés », à l'« abus de pouvoir qui prend une forme sexuelle », à « un système de relation », à « un rapport de forces », au « déséquilibre de l'échange qui signale l'importance du pouvoir de l'une des parties sur l'autre » (Fagnoli 2015, 164.196-197). Cette complexité du contexte des viols nécessite des réponses multisectorielles, à la fois humanitaires et universitaires, culturelles et religieuses, nationales et internationales.

Parmi les réponses internationales impliquant la sensibilisation et les actions de lutte contre la violence sexuelle faite aux femmes en temps de guerres, figurent les Résolutions prises par le

Conseil des Nations Unies depuis les années 2000. Sept d'entre elles fournissent des éléments pertinents qui méritent d'être évoqués. Les premiers éléments, soulignés dans la Résolution 1325 (2000), concernent la reconnaissance de l'impact négatif démesuré des guerres sur les femmes, l'importance de maintenir la paix, l'égalité des sexes et la nécessaire participation active des femmes au processus de paix. Elle stipule que la femme est *une chance* pour la construction d'une paix durable et *une force* pour la prévention et la résolution des conflits. Les seconds éléments à retenir sont tirés de la Résolution 1820 (2008). Cette dernière reconnaît les viols comme « arme de guerre », « crime contre l'humanité », « obstacle au rétablissement de la paix et de la sécurité internationales »; et souhaite que soit facilitée la « pleine participation des femmes aux prises de décisions, au renforcement des capacités et à la formation » (2008, paragr. 1 et 4). Les éléments qu'elle décrit, se trouvent prolongés et renforcés dans les Résolution 1888 (2009a), 1889 (2009b), 1960 (2010), 2106 (2013a) et 2122 (2013b) (Reid et Allison 2014). Elles visent la condamnation des viols et de leurs auteurs, la totale implication des femmes dans la recherche de la paix, l'engagement pour la justice, le respect des droits humains, les mesures de réparation, de prévention et de protection (Ferro, Dunn, et Maxine 2014).

Aux Résolutions du Conseil de sécurité s'ajoutent des actions sur le terrain. Parmi lesquelles, des conférences internationales qui se révèlent mobilisatrices et dont la visée consiste à « mettre fin aux violences sexuelles dans les conflits » (Hague et Joli 2014) en menant une « action commune en matière de prévention et d'intervention » (FISCR 2019). On y retient la volonté d'« en finir avec les violences sexuelles dans les zones sensibles » (Fondation du Grand-Duc et de la Grande-Duchesse, Fondation Dr Denis Mukwege, et We are not Weapons of War 2019) et de « Bâtir un futur pour les femmes et les enfants victimes de violence sexuelle dans les conflits » (Chaire Mukwege 2019). La « Mobilisation internationale » (Journal *Le Monde*, 2014) présente les viols

comme de « graves violations » des textes légaux « au même titre que les crimes de guerre » (Foreign & Commonwealth Office et Hague 2013). Il s'agit d'impliquer les pays concernés par les cas de viols de guerre et par les instances de décision aux côtés des survivantes pour leur auto-guérison. Le catholicisme congolais ne peut s'exclure de cette dynamique et son implication semble incontournable dans le contexte socio-culturel congolais.

#### **0.4. Délimitation du sujet**

Le thème de cette recherche se limite aux viols de guerre. Le lien entre guerre et viol existe depuis la nuit de temps. Des études signalent la présence de viols de femmes non seulement pendant les guerres connues à l'ère nucléaire, mais aussi pendant les guerres anciennes, dont celle de Troie. C'est la compréhension du lien entre viol et guerre qui est récente. De ce point de vue, la problématique des viols de guerre constitue un sujet vaste et difficile à aborder si on ne délimite pas le sujet dans l'espace et dans le temps. Dans cette thèse, il s'agit des viols perpétrés uniquement en RD Congo pendant la période qui précède la fin du règne de Mobutu (1993-1996) jusqu'aux guerres dites de libération (1996-1997 et 1998-2003) et à la période post-conflit (2004-2020) caractérisée par l'insécurité et la présence de nombreuses milices dans l'Est de la RD Congo. L'intégration de la période qui précède la fin du règne de Mobutu s'explique du fait qu'elle est caractérisée par des troubles ethniques et par des tensions politiques. Elle constitue un environnement d'insécurité favorable aux viols de guerre. Un autre motif de son inclusion est lié au fait que la thèse ne s'inscrit pas d'abord dans une perspective historique. Même si elle fait appel à l'histoire, sa visée ne consiste pas à produire une histoire des viols de guerre en RD Congo.



Une deuxième délimitation de la recherche concerne les viols qui entrent dans le cadre de cette thèse. Nous nous intéressons uniquement aux viols commis à l'encontre des femmes et des filles en contexte de conflits armés. Même si des viols perpétrés contre les hommes et les garçons existent (Wood 2014), ils sont exclus pour des raisons pratiques et méthodologiques et par souci de rendre le sujet moins vaste. Un éventuel projet ultérieur pourra se consacrer aux viols des hommes en temps de guerre. Étant donné que les femmes violées représentent entre 97% et 99% des personnes violées et que les hommes représenteraient 1% à 3 % (Institut national de la statistique 2017), nous devons nous en tenir à cette délimitation. Le catholicisme et le contexte socio-culturel concernés dans la thèse sont avant tout ceux de la RD Congo.

## **0.5. Orientation précise de la recherche**

La première orientation de cette thèse consiste à analyser les récits des survivantes pour en saisir la matérialité et l'ampleur, et en découvrir l'impact au niveau individuel et collectif. Cette démarche *anthropophanique* permet d'élaborer une typologie des catégories de viols qui reflète la réalité des viols décrits par les concernées.

La deuxième orientation consiste à présenter une analyse interdisciplinaire des viols de guerre en conjuguant dans un même panel plusieurs approches à la fois en sciences humaines, sciences sociales, études religieuses et sciences médicales. Cette démarche fournit à la fois une description de la matérialité des viols de guerre, dont des statistiques, et une problématisation des enjeux humains, culturels, sociaux, politiques, légaux, religieux et spirituels qu'il convient de prendre en compte pour proposer une stratégie gagnante dans le combat contre la culture des viols de guerre.

Une troisième orientation rassemble ce qui pourrait être considéré comme des spécificités des viols de guerre en RD Congo, sur le plan individuel (intensité et ampleur de dégât), culturel (impact des tabous sexuels), sociétal (destruction du tissu des relations, domination masculine), politique (chaos, vide juridique, impunité), légal (impunité des commettants), religieux ou spirituel (parole magistérielle, posture des personnes croyantes, etc.). Elle comprend une appréhension de la perception que les gens ont des survivantes. Il s'agit d'analyser cette perception, d'en dégager des éléments oppressifs à déconstruire et de dénicher des éléments libérateurs à prendre en compte.

Une quatrième orientation présente une lecture ecclésiologique, qui conceptualise le traitement que le catholicisme congolais accorde au phénomène des viols de guerre. Il s'agit d'une critique de l'ecclésiologie patriarcale et coloniale à la base du paradoxe et de sa légitimation.

La cinquième orientation concerne des lectures théologiques et exégétiques afroféministes. L'analyse de textes bibliques choisis utilise plusieurs approches libératrices dont l'approche *Bosadi* (Masenya 2017). Partant des survivantes congolaises, elle préconise une théologie afroféministe de couleur congolaise. Cette dernière consiste à rompre avec les racines du viol, les herméneutiques phallogocentriques et à valoriser ce que nous appelons la *mwasicentricité*. Un panel illustratif présente des relectures libératrices de quelques récits bibliques.

Une sixième orientation analyse le paradoxe et ses aspects tels que dégagés dans le catholicisme congolais. Un des éléments du paradoxe concerne la posture des chefs religieux catholiques et la manière d'intervenir par rapport au phénomène des viols de guerre, qui semblent un appui implicite à la culture du viol. Il est traité dans la section 6 du chapitre 3 qui analyse les messages officiels

des évêques. L'analyse des messages montre que les évêques ne traitent pas en tant que sujet à part les viols comme arme de guerre et la double peine des survivantes.

Enfin, une septième orientation concerne la perspective théologique que nous proposons. Il s'agit d'une théologie afroféministe des relations vitales. Elle tient compte des vies des survivantes, de leurs témoignages, de leur milieu de vie. Il s'agit de les mettre en lien avec la lumière de la foi, et avec l'anthropologie culturelle africaine. Elle suppose de faire un tri dans ce que présente la notion d'*Ubuntu*. Elle s'appuie sur l'image de la toile d'araignée pour valoriser chaque relation vitale. Il s'agit d'opérer un tournant féministe de la théologie africaine postcoloniale. Tournant qui implique un changement au niveau heuristique, méthodologique, épistémologique et herméneutique.

## 0.6. Méthodologie et sources

En ce qui concerne le cadre conceptuel, nous précisons quelques notions autour desquelles s'articulent les grandes lignes de la thèse.

**Viols de guerre** : les Nations unies définissent les « violences sexuelles liées aux conflits », comme des

Actes de violence sexuelle isolés ou généralisés — notamment le viol, l'esclavage sexuel et la prostitution, la grossesse, l'avortement, la stérilisation et le mariage forcés, ainsi que toute autre forme de violence sexuelle de gravité comparable — perpétrés contre des femmes, des hommes, des filles ou des garçons et ayant un lien (temporel, géographique ou causal) direct ou indirect avec un conflit. Ce lien peut se manifester dans le profil de l'auteur (qui est souvent rattaché à un groupe armé, étatique ou non), le profil de la victime (qui appartient souvent à une minorité politique, ethnique ou religieuse persécutée), le climat d'impunité (qui est généralement associé à l'effondrement de l'État), les répercussions transfrontières (comme les déplacements

de population et la traite des personnes) ou la violation d'accords de cessez-le-feu (Nations Unies 2017, 7).

Dans la thèse, nous proposons une définition opératoire des viols de guerre. Par ce concept, nous entendons : un dispositif politique et militaire violent mis en place lors des conflits armés, par des belligérants en position de pouvoir dont l'intentionnalité est l'invasion, le contrôle, la domination d'une population, l'appropriation d'une terre, l'exploitation illicite des richesses, la conquête de pouvoir en abusant cruellement, publiquement, massivement et collectivement des corps des femmes et de leur pouvoir reproductif.

Un des avantages de définir la notion du viol de guerre en tant que dispositif politique est d'exclure les viols n'impliquant pas les conflits armés; ainsi que ceux commis par des civils ou en dehors du contexte de guerre. Dans cette thèse, nous faisons le choix d'inclure dans cette définition opératoire de viols de guerre, les notions de « violences sexuelles comme tactique de combat », « viols liés aux conflits armés », « viols comme stratégie de guerre », « viols comme méthode de guerre », « viols en temps de guerre », « viols comme arme de guerre », « viols des conflits ». Nous les utiliserons indifféremment comme des synonymes.

**Conflits armés** : cette notion est à comprendre dans le sens large du terme défini ici non seulement par rapport aux faits de guerre impliquant confrontation entre deux ou plusieurs groupes armés étatiques ou non étatiques, mais aussi en fonction des « troubles politiques » prolongeant ou entourant la période du conflit. Ceci nous permet de prendre en compte des cas de viols commis durant la période post-conflit souvent marquée en RD Congo par des tensions politiques et par l'insécurité.

**Culture du viol** : la notion de la culture du viol est théorisée vers les années 1970 par des féministes étasuniennes pour désigner l'ensemble des paramètres qui contribuent aux agressions à caractère sexuel. Au départ, elles analysaient les agressions commises sur les campus universitaires et dans les milieux sportifs. La sociologue féministe Sandrine Ricci que cite Anne Létourneau, définit la culture du viol comme une « immense nébuleuse de traditions, de croyances, de discours, de gestes, de mécanismes et de pratiques institutionnelles qui ont pour cause ET conséquence la perpétuation d'un ordre social historiquement fondé sur l'appropriation du corps et de la sexualité des femmes » (Létourneau 2020, 247). Nous l'appliquerons au contexte africain pour qualifier tout environnement socio-culturel, religieux, politique qui encourage même implicitement la pratique des viols et sa banalisation.

**Contexte socio-culturel des tabous sexuels** : Buuma Maisha (2016) a produit une thèse intéressante à ce sujet. Nous nous référerons à ses recherches. Il importe de prendre en compte la dimension et l'influence des tabous sexuels dans les cas de viols en RD Congo : c'est ce que nous ferons dans le cadre de cette recherche. Le viol en contexte socio-culturel africain est considéré comme une transgression des tabous, une souillure, et porte atteinte au caractère sacré de la vie et aux fondements même de la morale traditionnelle qui s'articule essentiellement autour des tabous sexuels. Ces tabous sexuels, qui portent en eux des germes discriminatoires à l'égard des femmes, infligent des souffrances supplémentaires.

**Survivantes** : nous convenons d'utiliser l'appellation « survivantes » et non « victimes » pour désigner les femmes violées en contexte de conflits armés. Même si les études de Buuma Maisha (2016) auxquelles nous nous référons montrent que les femmes violées, dans le contexte des tabous sexuels, ne sont pas des survivantes, étant encore culturellement et socialement victimes, exclues

et isolées parce que souillées par le viol, nous faisons le choix de les appeler survivantes ce qui est valorisant dans le cadre du champ disciplinaire de notre étude. Cela, en effet, souligne leur résistance et leurs actions de solidarité et d'auto-guérison dans le cadre d'une théologie de la transformation des relations vitales. En revanche, nous considérons que le choix de Buuma Maisha est pertinent dans le champ disciplinaire de ses études à savoir *counseling* et spiritualité.

***Mwasicentricité*** : nous créons ce concept dans le cadre de cette thèse. Cette notion consiste à poser la femme (= *mwasi*, en langue congolaise *lingala*) non seulement en tant que sujet actant de l'histoire, mais aussi comme centre de sa propre vie. Elle s'inspire d'*Afrocentric Idea*, concept théorisé par Molefi Kete Asante (1998). D'après la traduction de Guedj et Yala, Molefi Kete Asante conçoit le concept d'*Afrocentric Idea* comme une « perspective intellectuelle qui pose les Africains comme sujets plutôt que comme objets de l'histoire humaine et qui établit un fondement parfaitement valide sur le plan scientifique pour expliquer les expériences historiques africaines » (Guedj & Yala, 2019, 7).

**Paradoxe du catholicisme** : Dans cette thèse, la vision du paradoxe du catholicisme face aux viols de guerre en RD Congo s'inspire de la définition du philosophe R. Mark Sainsbury (1995), qui considère le paradoxe comme *contradiction*. Nous convenons que le paradoxe est compris dans le sens d'une tension entre deux pratiques contradictoires. Nous faisons le choix de considérer la contradiction comme synonyme du paradoxe. Par paradoxe du catholicisme, nous désignons, entre autres, la contradiction entre le fait pour l'Église de vouloir déconstruire les viols et, en même temps, de ne pas détruire les racines profondes de ces viols. Cette contradiction se manifeste également par le fait de condamner les pratiques de viols et de justifier en même temps le patriarcat. Le paradoxe du catholicisme consiste également à intervenir au niveau des problèmes-

conséquences et non au niveau des problèmes-causes. Le paradoxe est situé dans la posture, dans le discours, dans l'action et dans les structures à de multiples niveaux d'intervention des actants et des actantes du catholicisme en RD Congo.

**Catholicisme congolais** : le terme implique l'Église catholique située en RD Congo analysée ici dans toutes ses dimensions sous deux images : l'image du rhizome (horizontale) et l'image de la pyramide (verticale).

**Relations vitales** : nous proposons, dans le cadre de cette thèse, une définition opératoire de ce concept en tenant compte de l'anthropologie culturelle *bantu*. Par relations vitales, nous entendons : l'ensemble des relations fondamentales constitutives de la vie qui structurent la construction de l'existence chrétienne du temps présent, assurent l'unité individuelle et communautaire, relient entre eux et à leur source les membres vivants ou décédés, y compris les pas-encore-nés, en une communauté déterminée qui inclut les éléments cosmiques, les esprits bienveillants, les ancêtres, en position de cheminement en Dieu par le Christ vers l'accomplissement de la vie en plénitude.

**Théologies afroféministes** : dans cette thèse, elles prennent une couleur congolaise tout en s'inspirant des travaux du Cercle des théologiennes africaines engagées, notamment de la définition proposée par la théologienne camerounaise Héléne Yinda (2007, 97-98), membre et coordinatrice de l'aile francophone du Cercle. Elles s'élaborent à partir des récits de vie des femmes, ici des femmes congolaises violées en contexte de guerre. Elles visent à déconstruire le patriarcat qui caractérise la théologie formulée du point de vue masculin en marginalisant les femmes, en minimisant leurs expériences quotidiennes, en les empêchant de « vivre convenablement » leur « humanité », leur « dignité » et leur « libération ». Pour Héléne Yinda, les théologies

afroféministes sont « nécessaires » parce qu'elles prennent en compte les identités des subjectivités féminines, ainsi que chaque réalité et chaque contexte de vie politique, spirituelle, culturelle et sociale. Elles sont de nature à favoriser le changement et à faire advenir la transformation sociétale et ecclésiale pour créer la justice.

**Nouvelles théologies africaines** de la créativité, de la reconstruction et de la transformation sociale : la perspective de la théologie afroféministe des relations vitales proposée dans cette thèse se situe à la fois dans le sillage de la théologie afroféministe prônée par les théologues africaines engagées et dans la suite logique de nouvelles théologies africaines de la créativité, de la reconstruction et de la transformation sociale. Par rapport à ces dernières, le positionnement de notre perspective théologique se situe au niveau des *relations vitales*. Bref rappel : né dans un contexte ecclésial, le concept de « reconstruction » proposé pour la première fois en 1987 à Lomé (Togo) par le théologien protestant Kenyan Jesse Mugambi, aux assises de la sixième assemblée générale de la Conférence des Églises de toute l'Afrique (CETA), évoquait l'idée de la « prise en charge par les Églises chrétiennes des problématiques socio-politiques et économiques d'une Afrique au ban de l'Histoire » (Tchongang 2010, 183). Une prise en charge comportant « créativité » et « transformation sociale » pour l'« Église d'Afrique au cœur de la société africaine » (Kä Mana 2005, 13) et témoin d'une crise multisectorielle. Du coup, l'implication des Églises chrétiennes et des religions en général devenait incontournable dans le processus de la reconstruction africaine. Il s'agissait de passer à l'étape non seulement des réflexions théologiques créatrices, des stratégies pastorales pratiques, mais aussi des engagements et des actions concrètes. Cependant, ces actions engageantes se sont heurtées à des obstacles au niveau des relations de pouvoir, de l'imaginaire social et des rapports sociaux des sexes, obstacles qui ont ralenti ou freiné la reconstruction africaine. Le besoin de transformer les relations vitales s'avère impérieux.



**Approches exégétiques** : pour l'analyse des textes bibliques, de la tradition chrétienne et des coutumes nous utiliserons plusieurs approches expliquées au fur et en mesure dans la thèse. Il s'agit entre autres de l'*herméneutique révisionniste* préconisée par les théologies afroféministes, de l'*approche libératrice* (Caster 2020), de la *Bosadi approach* (Masenya 2017), approche analytique de la réponse de la personne lectrice selon Adele Reinhartz (2001) telle qu'appliquée par Sébastien Doane (2014) et mettant un accent particulier sur l'herméneutique *engagée*.

**Sources** : en ce qui concerne les sources et les stratégies méthodologiques, le corpus de référence est constitué de récentes thèses doctorales présentées sur la thématique du viol de guerre dans différents champs disciplinaires. Leur description est donnée au fur et en mesure dans la thèse. Il s'agit, entre autres, de la thèse de Buuma Maisha (2016) en *counseling* et spiritualité, et celle de Wendkuni Ouandaogo (2016) en sciences juridiques.

Ces sources s'inspirent des récits et des témoignages des survivantes recueillis par plusieurs recherches dans diverses disciplines sur le terrain en RD Congo, témoignages que nous pouvons trouver dans des écrits, dans des rapports et dans des publications scientifiques. Notamment, dans les livres de Gaston Mumbere (2017) et de Louis Guinamard (2010), dans différents rapports des agences onusiennes produits à partir de 1993, dans des rapports fournis par le Gouvernement congolais, les Organisations humanitaires et non gouvernementales, ainsi que dans les cinq enquêtes menées en deux temps, de 2000 à 2004 et de 2006 à 2007 par *International Rescue Committee* et celles réalisées par Marie Claire Omanyondo, Jean Berckmans Bahananga, Barnabé Mulyumba et leurs collègues durant la période allant de 1996 à 2003, dans la documentation de *Human Rights Watch* et enfin dans le rapport du Projet *Mapping* qui documente les principales violations des droits humains et la lutte contre l'impunité.

Pour l'analyse du catholicisme congolais, deux démarches sont mises en œuvre. Dans la première, nous exploitons 20 Messages et Déclarations socio-politiques produits par des évêques catholiques durant la période de conflits armés. Leur analyse montre comment les évêques portent la problématique cruciale des viols de femmes dans leurs messages officiels et surtout quelle place ils réservent aux viols dans leur prise de parole publique. Dans la deuxième démarche, il s'agira d'analyser l'organisation du catholicisme congolais en tant qu'institution. Ici, nous nous inspirerons des études de Louis-Charles Gagnon-Tessier qui présentent, en contexte québécois, *Le catholicisme institutionnel comme rhizome* en dégagant divers éléments qui permettent de le penser autrement dans une perspective déconstructiviste. Cette démarche consiste à déconstruire, c'est-à-dire à analyser les structures du catholicisme congolais en les démontant pour mieux les complexifier, le tout afin de saisir ensuite les différents aspects du paradoxe par rapport aux viols de guerre. De ce fait, déconstruire ne signifie pas ici « démolir ni même détruire », mais, « démonter » les diverses structures complexes pour laisser « un champ ouvert » (Nault 2000, cité par Gagnon-Tessier 2014, 111-112) et dégager un espace permettant de *Dire Dieu après la déconstruction* (Nault 2000, 58-59)

## **0.7. Subdivision de la thèse**

La thèse se divise en deux parties. La première, qui dresse un état de la situation des viols de guerre, se subdivise en trois chapitres. Le premier chapitre analyse des récits des survivantes et élabore une typologie de 31 catégories de viols. Le deuxième présente une analyse interdisciplinaire des viols et des enjeux qui en découlent. Le troisième analyse les spécificités des viols en contexte socio-culturel de la RD Congo. La deuxième partie étudie en quatre chapitres le catholicisme face

aux viols de guerre. Le quatrième chapitre en présente des lectures ecclésiologiques; le cinquième, des lectures théologiques, bibliques afroféministes; le sixième analyse le paradoxe du catholicisme face aux viols de guerre et le septième ouvre la perspective d'une théologie afroféministe des relations vitales.

L'approche anthropophanique permet d'analyser 56 récits de viols dans la perspective des survivantes et de les regrouper en 31 catégories de viols de guerre. C'est l'objet du chapitre 1. L'élément retenu est que les récits des viols de guerre des survivantes congolaises méritent d'être mis par écrit au pluriel, puisqu'ils sont multiples, complexes et variés. Ils représentent un éventail complexe et un panel représentatif des viols des bébés de six mois, des adultes et des femmes de 80 ans. Seules les survivantes elles-mêmes qui les vivent dans leur corps et dans leur vie peuvent écrire ces histoires de viols de guerre. À partir de leurs expériences, elles sont mieux placées pour écrire l'histoire autrement, en corrigeant les erreurs culturelles de l'histoire passée, en inventant une nouvelle page d'histoire respectueuse des femmes et de toute personne humaine.

L'approche interdisciplinaire devient utile pour analyser les enjeux découlant de la lecture des récits des survivantes. C'est l'objet du chapitre 2, à savoir : les enjeux de viols de guerre transformant le corps des femmes en champ de bataille dans lequel s'opèrent des actes génocidaires, des crimes de sang, de souillure, d'identité culturelle qui entraînent le rejet des femmes violées, le tout affectant l'ensemble du tissu familial et relationnel. L'avantage d'analyser ces éléments dans une perspective interdisciplinaire, impliquant l'histoire, les sciences sociales, les sciences juridiques, l'anthropologie, la sociologie, est d'intégrer les aspects des autres contextes de viols recueillis dans des conférences internationales. Les belligérants considèrent les viols, plus que les autres armes, comme une « ultime arme » (Radin 2013) qui « vide » les femmes violées de

leur identité individuelle, culturelle et sociale. Le sperme devient « une arme biologique » de guerre (Card 2008, 185) et les naissances imposées se transforment en un *instrument de mort* « thanatonatalité» (Schott 2015, 406), mort des femmes « féminicides » et des hommes de leur communauté « anthropocides » (Schott 2015, 407), mais aussi de mort de leur culture « culturicide » et de leur société « sociocide ». De ce point de vue, nous qualifions les viols de violent dispositif de guerre.

Le chapitre trois montre comment le contexte socio-culturel de la RD Congo, pays sexuellement conservateur, présente des éléments qui pourraient être considérés comme des spécificités des viols de guerre en RD Congo. Les tabous sexuels ajoutent des souffrances supplémentaires aux femmes violées. Car la tradition coutumière condamne toute relation sexuelle et toute maternité en dehors du mari, même en cas de viols de guerre. Les viols constituent une transgression qui souillent et entraînent stigmatisation et rejet, dont l'impact est la destruction de la pluralité des relations vitales. Les coutumes à base discriminatoires font en sorte que les hommes dominants contrôlent les femmes et leur corps. Cet élément socio-culturel des tabous sexuels fait partie des spécificités de la RD Congo. Cela explique que ce contenu ne se retrouve pas dans la deuxième partie. Vingt Messages officiels des évêques sont analysés à ce niveau pour saisir la position des évêques sur les viols de guerre.

Des lectures ecclésiologiques, bibliques, théologiques et afroféministes, dont il est question dans les chapitres 4, 5, 6 et 7, adressent des critiques à toute ecclésiologie patriarcale et présentent une herméneutique libératrice et transformatrice des textes bibliques, des coutumes et des religions. Trois textes bibliques, l'anthropologie théologique d'*Ubuntu*, la notion de *relations vitales* sont abordés par des approches *libératrice* et de *Bosadi*. Tandis que les images de pyramide, de rhizome

et de toile d'araignée entrent en scène dans l'analyse du catholicisme et d'*Ubuntu*. La perspective théologique afroféministe des relations vitales envisagée prend pour point de départ les récits de vie des survivantes.

Le chapitre 4 présente des lectures ecclésiologiques du catholicisme. Il montre que le catholicisme par son organisation, son fonctionnement et sa pratique représente un modèle de pouvoir concentré sur une caste d'hommes appartenant aux ordres de manière hiérarchique et pyramidale. S'agissant de survivantes, les lectures ecclésiologiques soulignent le paradoxe du catholicisme à partir de la pratique observée dans le contexte local d'un diocèse qui, au nom de la paix et de la réconciliation, a privilégié dans le traitement les combattants Mayi-Mayi qui faisaient partie des violeurs. Ce qui représentait un défi pour les survivantes. La critique ici porte sur le paradoxe dans la manière ecclésiale d'agir, dans l'attitude de la hiérarchie de l'Église et dans son engagement pour une paix durable, et dans le combat contre la culture de viols de guerre.

Le chapitre cinq fait appel aux lectures théologiques et bibliques afroféministes de couleur congolaise. Il met à profit plusieurs approches exégétiques novatrices. Celles-ci critiquent les herméneutiques masculines et valorisent les expériences de femmes en les mettant au centre de leur vie. En contexte congolais, nous forgeons le concept de *mwasicentricité* (*mwasi* signifie femme en lingala) qui consiste à sortir les femmes du statut fusionnel pour qu'elles deviennent des centres de leur propre vie et, comme leurs partenaires masculins, des sujets actants de l'histoire. De ce point de vue, l'interprétation afroféministe et transformatrice centrée sur des expériences des femmes, conduit à la relecture de trois récits bibliques de viols.

Le chapitre 6 analyse le paradoxe du catholicisme congolais dans sa complexité. Il met en évidence la dimension verticale du catholicisme (image de la pyramide) et sa dimension horizontale (image du rhizome). Il présente les différents aspects du paradoxe du catholicisme congolais à partir du contexte des viols de guerre. Il montre la nécessité d'une guérison individuelle et collective, d'impliquer les survivantes, de prendre en compte leurs expériences, de tenir compte des circonstances et des réalités entourant les viols subis telles qu'elles les racontent. L'enjeu concerne les relations vitales à repenser dans leur pluralité.

Le chapitre 7, le dernier, propose une théologie afroféministe des relations vitales et en présente des orientations pratiques. À partir de l'image de la toile d'araignée *dont on ne peut faire vibrer un seul fil sans ébranler toutes les mailles*, il est question de reconstruire les relations vitales brisées par les viols de guerre en tenant compte de chaque individu et à partir de chaque expérience individuelle, de chaque contexte culturel et grâce à la lumière de la foi.

## **0.8. Positionnement, originalité et pertinence du sujet**

Un des impacts majeurs du paradoxe réside dans la persistance de la culture du viol des femmes en contexte congolais de conflits armés, mais aussi dans la faible mobilisation catholique et militante par rapport au combat des survivantes et à l'instar du gynécologue Denis Mukwege. L'originalité et la pertinence de cette thèse résident avant tout dans le fait d'aborder la problématique des viols de guerre dans le champ théologique en établissant un lien entre les viols des femmes et la destruction des relations vitales. La thèse montre qu'en contexte socio-culturel de la RD Congo, les viols de femmes comme arme de guerre entraînent la destruction de la pluralité des relations

vitales. L'enjeu de cette affirmation consiste à reconnaître que la réussite de la reconstruction des relations vitales détruites par les viols nécessite l'implication et la participation des survivantes dont l'écoute et la compréhension de leur auto-guérison. Il s'agit de commencer par la reconstruction des vies individuelles détruites pour espérer la transformation de l'ensemble des relations vitales. L'image de la toile d'araignée analysée dans la thèse apporte un éclairage à ce sujet.

Un autre aspect important de l'originalité et de la pertinence de cette thèse réside dans le fait d'étudier le catholicisme congolais en lien avec les viols des femmes comme arme de guerre dans le cadre des études religieuses et à partir d'un contexte local où l'institution ecclésiale jouit d'un grand pouvoir d'influence. Ce lien permet de dégager la fonction et la position paradoxales du catholicisme et de son impact par rapport à la culture des viols de guerre. La manière de traiter la problématique du catholicisme congolais, des viols de guerre et des relations vitales, dans une perspective théologique et interdisciplinaire, représente une originalité dans la littérature existante.

Un dernier aspect particulier de la thèse qui marque son originalité et sa pertinence repose sur le fait que la thèse débouche sur la perspective d'une théologie afroféministe de la transformation des relations vitales et des propositions d'orientations d'action qui constituent à la fois une réponse à la problématique posée et une résistance stratégique à la culture des viols de guerre.

Le positionnement de la perspective théologique proposée dans cette thèse est double. Dans un premier temps, elle se réfère aux théologies africaines engagées conceptualisées par le Cercle des théologues engagés. Dans un deuxième temps, elle s'inscrit dans la suite logique de nouvelles théologies africaines de la créativité, de la reconstruction et de la transformation sociales. Par

rapport à celles-ci, qui situent le problème au niveau de l'imaginaire social, au niveau des rapports de pouvoir et au niveau des relations entre les sexes, la théologie que nous préconisons se positionne au niveau des relations vitales. À ce propos, elle constitue une création originale tout en intégrant les autres aspects évoqués par ces nouvelles théologies pour prendre en compte toutes les relations vitales en commençant par une attention à reconstruire celles qui sont brisées, celles des survivantes.



## **Première partie – Viols des femmes comme arme de guerre : État de la situation**

« Un moment [...] celui qui me violait [...] s'est remis debout. Il a demandé [...] si mon mari était là. Albert, le père de mes six enfants s'est levé. On lui a fait signe d'approcher et de se coucher sur le ventre, à même le sol poussiéreux. Ensuite, on m'a fait allonger sur son dos [...] Quatre hommes me sont passés dessus à tour de rôle » (Ngalula 2006a, 36). Cette expérience d'une survivante rapportée dans *Les femmes de Shabunda et la guerre* que cite Josée Ngalula (2006a), raconte une histoire de viol commis par les rebelles des Forces démocratiques de libération du Rwanda (FDLR), dans le territoire du Sud-Kivu. Le récit de ce viol souligne le fait que les violeurs ont exigé que l'époux soit présent et serve même de matelas.

Chaque survivante a subi dans son corps des faits inouïs de viols chargés d'atrocité qui humilient son identité individuelle et collective. Ils constituent une expérience unique, difficile à raconter et à entendre. Écouter les expériences des femmes violées telles que racontées par elles-mêmes dans une démarche anthropologique, est au cœur de cette première partie de thèse. L'enjeu consiste à présenter l'état de la situation des récits de viols de guerre. Il s'agit de produire une description phénoménologique des expériences de viols racontées par les survivantes. L'objectif de cette production vise à dégager une sociographie et une typologie des viols à partir de la matérialité des faits racontés et décrits par les survivantes tels que vécus et perçus par elles-mêmes. L'intérêt porte sur les multiples enjeux majeurs que soulèvent ces viols de guerre. Parmi lesquels se trouvent celui de la destruction massive des vies individuelles et communautaires, celui du rejet et de la stigmatisation des survivantes par leur communauté sociétale et ecclésiale. En conjuguant diverses

approches des sciences humaines et des sciences sociales, il s'agit de faire une analyse interdisciplinaire des viols de guerre et des enjeux qu'ils présentent en focalisant l'attention sur leurs spécificités en contexte socio-culturel congolais.

Pour ce faire, cette première partie se subdivise en trois chapitres. Les récits des survivantes : faits et sociographie des viols, constituent l'objet du chapitre premier. Il met en évidence une phénoménologie des viols des femmes comme arme de guerre à partir de la description déployée dans les récits des survivantes elles-mêmes. Il analyse les viols et produit une typologie qui les regroupe en différentes catégories. Le second présente une analyse interdisciplinaire des viols des femmes comme arme de guerre pour en comprendre la portée et les enjeux majeurs qui en découlent. Le troisième examine les spécificités des viols des femmes comme arme de guerre en contexte socio-culturel de la RD Congo.

# Chapitre 1 – Récits des survivantes : faits et sociographie des viols

## 1.0. Introduction

« Je me sentais morte. Je voulais mourir, mais j'avais manqué comment mourir [...] J'ai pensé, là, que Dieu ne m'aimait pas, parce que Dieu n'a pas voulu ma mort. Je souffrais plus que mourir. Parce que ce viol m'était arrivé » (Guinamard 2010, 21). Cet extrait conclut le récit bouleversant rapporté par une survivante de Kabare, âgée de 24 ans. Elle fut enlevée le 10 octobre 2006 par les milices rwandaises constituées essentiellement par de Hutus, appelées Interahamwe, puis violée et soumise à l'esclavage sexuel durant quatre mois dans la forêt. Sa vie, marquée par la terreur et par la mort dans l'âme qu'impriment des viols multiples subis, devient un calvaire si insupportable que la victime préfère la mort. De tels récits foisonnent dans le contexte des viols de guerre en RD Congo. Ce chapitre présente des récits de survivantes à écouter pour comprendre ce qu'elles vivent, ce qu'elles sentent et ressentent dans leur corps avant, pendant et après des viols utilisés comme arme de guerre. L'enjeu consiste à décrire les éléments et les faits de ces récits de viols. Il s'agit également d'en présenter l'ampleur et l'impact avec des statistiques. L'objectif est d'élaborer à partir des faits décrits un cadre typologique de référence qui archive les récits de viols selon différentes catégories. L'intérêt porte essentiellement sur les témoignages vécus par des survivantes congolaises.

Le corpus consulté est constitué entre autres par de récentes thèses doctorales. Notamment celle de Buuma Maisha présentée en *counseling* et spiritualité. Elle porte sur *Images de soi et de l'autre souillées: La question des tabous sexuels en thérapie et l'apport du rite de purification dans la*

*reconstruction du 'soi' chez la femme victime de viol à l'Est de la République Démocratique du Congo* (2016). Quant à celle présentée en sciences juridiques par Wendkuni Ouandaogo, elle traite de *La protection des civils contre les violences sexuelles en période de conflit armé en Afrique* (2016). L'auteur considère que le génocide rwandais de 1994 constitue « le premier conflit où les violences sexuelles ont été perpétrées de façon massive en terre africaine » (Ouandaogo 2016, 16). Il identifie des obstacles majeurs à la protection des civils contre les violences sexuelles en période de guerre en Afrique, à savoir des textes juridiques insuffisants et imprécis. À cela s'ajoutent des problèmes liés au droit applicable aux viols et à la matérialisation effective de ce droit par les milices et par les juridictions pénales locales.

Font partie intégrante du corpus de référence, les livres suivants : *Le viol n'était pas assez: la cloche ne sonnera plus à l'église de Butembo-Beni* de Gaston Mumbere (2017), *Survivantes: femmes violées dans la guerre en République démocratique du Congo* de Louis Guinamard (2010), *RD Congo: silence on meurt. Témoignages* de Médecins sans frontière (2002). D'autres références renvoient aux différents rapports des agences onusiennes produits à partir de 1993 sur les viols en RD Congo. Nous nous référons aussi aux rapports fournis par le Gouvernement congolais, les Organisations humanitaires et non gouvernementales. Celui présenté par le Groupe d'étude sur le Congo, à savoir, *Congo, l'oublié : Les chiffres derrière la plus longue crise humanitaire en Afrique* (Groupe d'étude sur le Congo 2019), mérite d'être mentionné. Il fait état de la situation des viols en RD Congo depuis juin 2017 jusqu'à juin 2019. De même, celui présenté par Fonds des Nations Unies pour la Population (2019), à savoir, *Évaluation conjointe des programmes de lutte contre les violences sexuelles en République Démocratique du Congo 2005-2017*.

L'intérêt porte également sur les cinq enquêtes menées en deux temps, de 2000 à 2004 et de 2006 à 2007 par l'*International Rescue Committee* sur la mortalité des populations congolaises comme impact humain lié à la guerre (Coghlan, Ngoy, et Mulumba 2008). Une consultation constante concerne les résultats d'enquêtes réalisées sur les viols à l'Est du pays par Marie-Claire Omanyondo, Jean Berckmans Bahananga, Barnabé Mulyumba et leurs collègues durant la période allant de 1996 à 2003. Leur publication se trouve dans *Le Corps des femmes comme champ de bataille durant la guerre en République démocratique du Congo. Violences sexuelles contre les femmes et les filles au Sud-Kivu* (RFDA, RFDP, et IA 2004). Les combattants font des vagins une cible stratégique à violer systématiquement. Désiré Baenga Bolya évoque ce traitement indigne imposé aux corps des femmes dans *La profanation des vagins: le viol, arme de destruction massive* (Bolya 2005).

Nous accordons une attention particulière à la documentation de *Human Rights Watch* qui fournit un nombre significatif de témoignages des survivantes. Principalement dans ses publications suivantes : *La guerre dans la guerre. Violence sexuelle contre les femmes et les filles dans l'est du Congo* (2002), *Vous serez punis. Attaques contre les civils dans l'est du Congo* (2009), *République démocratique du Congo : Mettre fin à l'impunité pour les violences sexuelles* (2014). Finalement, nous prenons en compte les données fournies dans le rapport du *Projet Mapping*. Ce dernier couvre la période allant de 1993 à 2003. Dans ce rapport, le terme viols de guerre est mentionné, d'après nos recherches, au moins 338 fois. En effet, le rapport du *Projet Mapping* « est censé être le premier et le seul rapport détaillé des Nations Unies » dont le mérite consiste à documenter les principales violations des droits humains et à lutter contre l'impunité ( *Mapping report 2010*, paragr. 91).

La sociographie des viols comme arme de guerre dont il est question dans ce chapitre permet d'aborder cette réalité non seulement « de l'intérieur », à partir de ce que ressentent, vivent, pensent et partagent les femmes violées elles-mêmes, mais aussi, à partir d'un « cadre » socioculturel déterminé, celui de la RD Congo. Cadre qui « construit, porte et voit agir » des survivantes en marge de personnes du sexe masculin. La notion que nous retenons ici est donc celle d'une *sociographie partagée* proposée par l'anthropologue et sociologue Marie-Eve Humery-Dieng (2017). Cette dernière mentionne que la *sociographie partagée* « renvoie à une qualité de regard » allant « au-delà du témoignage de personnes, en faisant ressortir des réalités plus épaisses, qui renvoient à la complexité du réel, articulant subjectivités et objectivation ». De ce fait, « tout le quotidien et tout ce qui fait vie humaine est objet de cette "science du regard, de cet art de l'écoute, science de la quotidienneté, science de l'altérité, science du détour" » (Humery-Dieng 2017, 19). En ce qui nous concerne, c'est par une analyse qui va au-delà des récits de survivantes, recueillis dans la documentation existante, que s'articulent subjectivités et objectivation.

La grille d'analyse choisie dans la mise en écriture de la phénoménologie des viols infligés aux femmes comme arme de guerre, consiste à examiner dans les récits des survivantes le poids de l'imaginaire social, des rapports sociaux de pouvoir, des rapports sociaux de sexe, et de l'exploitation des ressources naturelles qui entourent les viols subis. Ce qui justifie le choix d'une telle grille est la considération selon laquelle les viols infligés aux femmes comme arme de guerre en temps de conflits armés, ne sont qu'une accentuation de la violence masculine existante en temps de paix, des injustices, des inégalités et de la discrimination des hommes à l'égard des femmes. Pour saisir l'anthropologie de ces viols, il convient d'en explorer la matérialité des faits tels que vécus et racontés par les survivantes elles-mêmes, en faisant des liens avec ce qui les sous-tend en temps de paix. Dans le seul corpus consulté, nous avons comptabilisé 685 384 cas des viols de

guerre commis principalement durant la période de conflits armés allant de 1993 à mars 2020.

Trois tableaux différents les présentent. Le premier fait état de quelques chiffres donnés par des statistiques des viols commis durant cette période.

**Tableau 1. –** Quelques statistiques des viols comme arme de guerre entre 1993-2020

Période	Sources	Nbre viols	Référence
Novembre 2019 – Mars 2020	MONUSCO	1 409	(Nations Unies 2020, n° 25)
Janvier – Décembre 2018	MONUSCO	1049	(Nations Unies 2019a, n° 46)
Janvier – Décembre 2017	FNUAP	5 783	(Nations Unies 2018, n°s 36-37)
	MONUSCO	804	
Janvier – Décembre 2016	FNUAP	2593	(Nations Unies 2017, n° 32)
	MONUSCO	514	
Janvier – Décembre 2015	FNUAP	1900	(Nations Unies 2016, n° 34)
	MONUSCO	637	
Janvier – Décembre 2014	FNUAP	11 769	(Nations Unies 2015, n° 23)
	MONUSCO	698	
Janvier – Décembre 2013	MONUSCO	860	(Nations Unies 2014, n° 27)
	Gouv. RDC	15 352	
Décembre 2011 – Décembre 2012	ONU	764	(Nations Unies 2013, n° 40)
Décembre 2010 – Novembre 2011	ONU /MONUSCO	625	(Nations Unies 2012a, n° 29)
Décembre 2009 – Mars 2010	FNUAP	15 297	(Nations Unies 2010a, n° 73)
Octobre 2008 – Décembre 2009	FNUAP	12 838	(Nations Unies 2010b, n° 35)
21 Novembre 2008 – 24 Mars 2009	MONUSCO	1 100/mois	(Nations Unies 2009, n° 69)
1 <sup>er</sup> semestre 2008	FNUAP	6 693	(Nations Unies 2008b, n° 34)
Juin 2007 – juin 2008	ONU	17 778	(Nations Unies 2008a, n°s 42-44)
2006-2007	<i>American Journal of Public Health</i>	407 397	(Peterman, Palermo, et Bredenkamp 2011, 1064)
Janvier 2005 – Janvier 2006	ONU	174	(Nations Unies 2006, n° 29)
	Revue Migration Forcée	40/jour	(Rodriguez 2007, 45)
2004-2005	(RMF 2007)	20 000	(Egeland 2007, 9)
1998 – 2003	<i>Mapping Report</i>	14 733	(Mapping Report 2010, n°s 581-621)

Les statistiques que présente le premier tableau visent à visibiliser l’ampleur du phénomène des viols des femmes en période des conflits armés. Elles alertent en même temps l’opinion tant nationale qu’internationale et ne laissent pas indifférent devant le drame des viols. Nous avons

sélectionné 56 cas dont les récits des survivantes font l'objet de nos analyses. Ils sont tirés de sources différentes. Le second tableau en présente les sources.

**Tableau 2.** – 56 récits des survivantes, sources et références

No	Sources	Nombre	Numéro de récit	Références
1	Liselotte Mas (Émission vidéo) du 11 octobre 2017	1	1	(Mas 2017)
2	Ronele Masudi (Émission vidéo) du 17 décembre 2014	3	2, 3, 4	(Masuki 2014) à partir de 18'', 28'' et 1:20''
3	Marc Perelman et Johan Bodin (Émission vidéo) du 31 Janvier 2013	1	5	(Perelman et Bodin 2013 à la 4 <sup>e</sup> minute et 20'')
4	Human Rights Watch (HRW) 2014	10	6, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20	(Human Rights Watch, 2014, p. 4, 7, 10, 13-14, 16-17, 20-23)
5	Omanyondo, Bahananga, et RFDA 2004	4	7, 8, 12, 13	(RFDA, RFDP, et IA 2004, 34, 35, 37)
6	Sheria Nfundiko, 2015	1	9	(Sheria Nfundiko 2015, 190)
7	Human Rights Watch, 2009	8	21, 22, 23, 24,25, 26, 27, 28	(Human Rights Watch, 2009, p. 73, 80-81, 101, 116-118)
8	Médecins sans frontières, 2002	5	29, 30, 31, 32, 33	(Médecins sans frontières, 2002, p. 234-236, 239-240)
9	Louis Guinamard, 2010	16	34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50	(Guinamard, 2010, p. 12-15, 18-19, 23-24, 27, 40, 49, 55, 57, 61, 69, 73, 75, 78, 95, 104, 107)
10	Likamwisi (Émission Vidéo) du 25 juillet 2008	1	47	(Likamwisi 2008)
11	Buuma Maisha 2016	4	52, 53, 54, 55	(Buuma 2016, 94, 269, 272)
12	Gaston Mumbere 2016	1	56	(Mumbere 2017, 32)
13	Alain Wandimoyi 2010	1	51	(Wandimoyi 2010)
<b>Total de récits</b>		<b>56</b>		

Le deuxième tableau qui précède présente les différentes sources qui fournissent les récits à analyser. Le nombre total des récits des survivantes est de 56. Ils proviennent de 13 sources différentes. Les critères de sélection de ces 56 récits des survivantes ont tenu compte de plusieurs éléments. Parmi lesquels se trouvent les auteurs des viols, leurs cibles, le nombre de viols, le mode opératoire, la procédure mise en œuvre par des violeurs, le lieu du viol, les moyens utilisés, l'entourage, les objectifs du viol, les effets, les conséquences, les outils et objets utilisés, le milieu, la pratique du viol, l'ordre explicite ou implicite de violer, le temps, le caractère des viols commis, etc. Bref, nous élaborons une typologie de 31 différentes catégories de viols de guerre comme indiqué dans le tableau qui suit.



**Tableau 3. –** Tableau de la typologie des viols de guerre

No	Catégorie	Nbre	%
1	Viols avec intromission des objets durs dans les parties génitales des femmes violées	12	21,4
2	Viols commis devant des membres de la famille ou de la communauté	16	28,5
3	Viols dont les victimes sont enterrées vivantes	1	1,7
4	Viols entraînant la mort des victimes	5	8,9
5	Viols suivis de fusillades dans les parties intimes des femmes	2	3,5
6	Viols avec éviscération du corps des femmes	6	10,7
7	Viols avec égorgement des victimes ou de leurs proches	3	5,3
8	Viols suivis de mutilations des parties du corps	7	12,5
9	Viols entourés d'actes de cannibalisme	2	3,5
10	Viol avec exécution des membres de la famille	15	26,7
11	Viols avec la pratique de ligoter ou d'attacher des femmes	6	10,7
12	Viols forcés entre les membres d'une même famille	4	7,1
13	Viols ayant provoqué des fausses couches	4	7,1
14	Viols ayant imposé des grossesses et des naissances forcées	6	10,7
15	Viols infligés aux femmes comme sentence pour punir	9	16
16	Viols avec enlèvement, pillage et transport forcé des biens pillés	21	37,5
17	Viols explicitement ordonnés par les chefs hiérarchiques	4	7,1
18	Viols ayant entraîné des exils forcés	10	17,8
19	Viols suivis des incendies des maisons	3	5,3
20	Viols avec tabassage comportant fouet, coups et gifles	11	19,6
21	Viols commis à l'intérieur de la maison des violées	13	23,2
22	Viols commis dans le camp des assaillants	13	23,2
23	Viol commis dans le champ des violées	1	1,7
24	Viols dans des places publiques devant un rassemblement convoqué	3	5,3
25	Viols individuels et multiples. Esclavage sexuel	4	7,1
26	Viols dont le nombre exact des violeurs n'est pas connu	17	30,3
27	Viols dont le nombre exact des auteurs est connu	39	69,6
28	Viols dont les auteurs sont armés ou en tenue militaire	55	98,2
29	Viols dont les auteurs sont non identifiés	1	1,7
30	Viols de masse	28	50
31	Viols collectifs	52	92,8

De ces 56 récits des survivantes et de cette typologie découlent les points qui suivent dont chacun présente une catégorie de viols alimentée par la parole des survivantes qui racontent le ou les viols qu'elles ont vécus.

## **1.1. Viols avec intromission des objets dans le vagin des femmes violées**

Douze cas de viols de guerre sur 56, soit 21,4 %, font mention de viols collectifs avec intromission d'objets durs dans le vagin. Parmi les 12 cas, des survivantes des récits 4, 5, 7, 10, 36, 39, 43 et 50 en témoignent explicitement. Les violeurs dans ces 12 récits sont des combattants des Forces Démocratiques de Libération du Rwanda (FDLR). Ce groupe armé se compose essentiellement de militaires Hutus rwandais. Il a vu le jour vers les années 2000 dans les forêts de la RD Congo et ses membres s'opposent au gouvernement du Rwanda.

Dans son rapport publié en 2010 sur les violations les plus graves des droits humains et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 en RD Congo, le Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits humains indique que pour faire souffrir davantage les femmes qu'ils violent, certains combattants de plusieurs groupes armés introduisent des objets durs dans les parties génitales de leurs victimes. Dans la plupart des cas, ils utilisent « des bâtons, bouteilles, bananes vertes, pilons enduits de poivre ou de piment, des pointes de fusils » (Mapping Report 2010, paragr. 634). Dans leur étude menée avec le concours de deux réseaux de femmes dans la province du Sud-Kivu de 1996 à 2003, Marie Claire Omanyondo Ohambe et ses collègues révèlent que 12,4% des 492 victimes interviewées ont subi cette pratique cruelle (RFDA, RFDP, et IA 2004, 34).

En ce qui concerne les cas des survivantes dans les récits 4, 7 et 39, l'intromission est faite moyennant « un morceau de bois » enfoncé dans leur vagin souvent après, et parfois avant, un viol collectif. La survivante du récit 4 atteste avoir subi ce supplice après qu'elle eut été traumatisée

puis violée. Voici ce qu'elle raconte dans une séquence vidéo : « Les miliciens ont abattu mon père, ma mère et mes frères, 10 hommes en arme m'ont ensuite violée, [puis] ils m'ont introduit un morceau de bois. J'ai beaucoup saigné » (Masuki 2014). Le scénario est semblable pour la survivante du récit 7 qui témoigne en ces termes :

Quand les Interahamwe sont arrivés dans le village, j'ai entendu, quelques instants après, les cris perçants de ma voisine. J'ai regardé par la fenêtre et j'ai vu des hommes tenants chacun un fusil. Aussitôt, j'ai voulu m'enfuir pour me cacher, mais un groupe de trois a débarqué chez nous. Mon mari faisait semblant de dormir [...] Ils m'ont saisie sans ménagement. L'un d'entre eux m'ayant maîtrisée, un autre a pris mon pilon de pili-pili [piment] et me l'a enfoncé plusieurs fois dans le vagin, comme s'il pilait. Ce calvaire m'a semblé durer une éternité d'enfer [...] puis ils sont sortis précipitamment. Pendant deux semaines, tout coulait par le vagin. J'ai été opérée [...], je fais mes besoins dans un sachet relié à mon ventre par une ouverture sur le côté. Ils ont aussi tué mon mari et mon fils (RFDA, RFDP, et IA 2004, 34).

Cette pratique a été vécue autrement par la survivante du récit 39 dont l'intromission moyennant un morceau de bois dans ses organes sexuels, est faite plutôt avant de subir le viol collectif. C'est ce que renseigne son témoignage affirmant que le violeur a introduit « une tige », « un bâton », dans son vagin et puis l'a violée alors qu'elle saignait. Voici ce qu'elle dit : « C'est l'autre-là qui m'a violée, qui a introduit quelque chose, comme une tige, dans mon vagin avant qu'il me viole. [...] Quand il a introduit quelque chose, là, sous forme de bâton, j'ai eu des saignements et parce que je venais d'accoucher, j'ai commencé à saigner, et après ça il m'a violé » (Guinamard 2010, 49).

Au-delà de l'utilisation d'un morceau de bois, il est signalé que l'intromission a été faite, dans certains cas, moyennant « du tissu », un morceau de vêtement, d'habit ou de tenue militaire impropre, soi-disant pour nettoyer le vagin. Souvent, c'est soit un tissu, une étoffe ou un linge « sale » du bourreau ou de la femme violée. En effet, les survivantes dont les témoignages sont

rapportés dans les récits 10 et 36 ont vu entrer de force dans leurs parties intimes un morceau de « veste » ou de « linge sale », d'après les termes de la survivante du récit 10 qui affirme :

Ils m'ont attachée à un arbre, bras et jambes écartés. Je ne pouvais pas bouger. Ils m'ont enlevé mes vêtements et ont commencé à me violer. D'abord le premier, puis le deuxième, le troisième, le quatrième et le cinquième. Je commençais à saigner abondamment, mais je ne pouvais rien faire. Quand le sixième homme a voulu me violer à son tour, il a dit qu'il fallait me nettoyer. Il a ôté sa veste et me l'a introduite de force dans les parties génitales. Le saignement ne cessant pas, il a continué (Human Rights Watch 2014, 7).

Pour sa part, la survivante du récit 36 témoigne que ses bourreaux « avaient pris un linge, un morceau d'habit, qu'ils ont enfoncé » dans son vagin. Cette pratique a comme effet la production anormale du liquide qui coule du vagin. Elle révèle que les violeurs « font souvent ça après qu'ils violent. Parfois ce sont des linges sales, du piment, même leurs armes. Ils peuvent essayer le vagin avec leur tenue pour qu'un autre rentre » (Guinamard 2010, 24). Comble d'infamie pour le cas de la survivante du récit 5, après le viol, c'est « du sel » que ses violeurs ont introduit dans son vagin.

Voici ce dont elle témoigne dans un reportage de France 24 :

Cinq hommes sont entrés chez nous [...] Ils m'ont jetée sur le lit et ils m'ont violée devant mes enfants. Cela étant, l'un a pris un sachet de sel, il m'a demandé d'ouvrir les jambes. Il a introduit le sel dans mon vagin. Il a même introduit le sachet. J'étais presque morte, j'ai perdu connaissance. J'étais enceinte de trois mois, j'ai tout de suite fait une fausse couche. Maintenant j'ai peur des hommes. Pour moi l'homme est un destructeur. Mon mari l'homme que j'aimais m'a abandonnée et l'homme que je ne connais pas m'a détruite (Perelman et Bodin 2013, 24).

Une telle pratique, comme le montrent aussi les récits 43 et 50, est plutôt de nature à non seulement maltraiter, mais aussi à « tuer » la femme après l'avoir violée. Tellement « qu'ils m'ont maltraitée, déclare une survivante, la partie supérieure de mon utérus est sortie dehors » (Guinamard 2010, 69). En effet, comme l'atteste la survivante du récit 50, tout laisse entrevoir que « ces hommes font les relations sexuelles pour tuer » (Guinamard 2010, 107). Dans quelques cas, cette violence extrême d'intromission du canon d'un fusil, des piments ou de durs objets dans les vagins, est allée

plus loin qu'on peut l'imaginer. Les assaillants, en certains cas, ont utilisé des couteaux, des lames de rasoirs en les pénétrant dans les organes sexuels pour faire subir aux femmes une souffrance inexprimable (Human Rights Watch 2002, 36).

## **1.2. Viols commis devant des membres de la famille ou de la communauté**

Dans 16 cas sur 56, soit 28,5%, les membres de la famille ou de la communauté, y compris d'autres combattants, sont forcés de regarder alors que des femmes et des filles proches sont violées. 13 de ces viols sont commis devant les enfants. Dans le récit 5, la survivante raconte son calvaire: « Ils [ les assaillants ] m'ont jetée sur le lit et ils m'ont violée devant mes enfants» (Perelman et Bodin 2013, 24). Un sort semblable est vécu par les survivantes dans les récits 18, 30, 40, 53: « Quand ils [les assaillants] sont venus dans notre maison, ils m'ont violée devant mes enfants; l'un est âgé de 8 ans et l'autre de 10 ans » (Human Rights Watch 2014, 21-22).

Des témoignages des survivantes révèlent que ce ne sont pas seulement des milices rebelles qui violent des femmes devant leurs enfants, mais aussi des militaires de l'armée gouvernementale de la RD Congo. Si pour la survivante du récit 30, ce sont les May-May qui lui font subir ce calvaire en présence de ses enfants (Médecins sans frontières 2002, 235), les FDLR l'infligent en plein air à la survivante du récit 40 violée « devant des enfants, les petites filles et les petits garçons » (Guinamard 2010, 56). De leur côté, au Sud-Kivu, des milices gouvernementales l'infligent, en 2007, à la survivante du récit 53 (Buuma 2016, 272). *International Rescue Committee*, dans sa définition des violences sexuelles infligées aux enfants, considère également comme un viol le fait de « contraindre un(e) enfant à assister à un viol et/ou à d'autres actes de violence sexuelle »

(International Rescue Committee 2012, 17). Il estime que cet acte constitue un aspect de cruauté pour les enfants que l'on doit préserver des violences des guerres selon les droits humains.

Les enfants ne sont pas les seuls qu'ils obligent à être témoins des atrocités de viols de leurs parents. Trois témoignages révèlent que certains maris ont été forcés d'assister aux viols collectifs de leurs épouses. Tel est le cas raconté dans le récit 11, survenu en janvier 2011 à Fizi, au Sud-Kivu et rapporté à *Human Rights Watch* le 22 mai 2014 par une survivante de 16 ans : « Ils [les assaillants] ont appelé mon père et mes autres frères pour qu'ils regardent ce qu'ils allaient nous faire. Les militaires nous ont alors violées, ma mère et moi, sous les yeux de mon père et de mes frères [...] Il y avait 11 militaires » (Human Rights Watch 2014, 10).

Une vidéo rapportant le témoignage d'une survivante sur son lit de l'hôpital de Kindu, après avoir été violée par cinq hommes armés devant son époux, circule dans les réseaux sociaux. Les cinq violeurs armés avaient contraint l'époux de cette dernière à rester là pour bien regarder comment sa femme était en train d'être violée collectivement. Lorsque le cinquième violeur a commencé, l'époux ne pouvant plus supporter, avait poussé un cri fort d'indignation. Il interpellait les assaillants de ne pas tuer sa femme par un tel viol en série. En réponse à son cri, les assaillants l'ont tué par un coup de feu. Son cadavre resta là et sa femme fut emmenée dans la forêt par les assaillants. Les violeurs l'ont lâchée après que celle-ci eut été complètement détruite par des viols. La survivante hospitalisée déclare par ailleurs que la famille de son feu mari l'accuse d'être à l'origine de la mort de leur fils (Likamwisi 2008). Dans le récit 53, le mari de la survivante a également été contraint d'assister au viol public de son épouse par des militaires (Buuma 2016, 272).

Dans d'autres cas, les autres combattants et parfois la foule sont obligés de voir des viols publics ou l'inceste forcé. Le cas de la femme dont il est question dans le récit 1 à Luebo est illustratif. Devant la foule obligée d'applaudir, les membres d'une même famille sont forcés d'avoir un rapport sexuel en public (Mas 2017). La survivante qui apporte son témoignage dans le récit 39 déclare avoir été violée en présence des autres combattants dont le rôle était d'assister le violeur et de maîtriser la cible : « les autres [combattants] qui étaient présents [...] pour m'intimider, pour que je ne crie pas, que je ne fasse pas beaucoup de bruit » (Guinamard 2010, 9). Pour le récit 17, le viol est commis par un commandant des milices M23 en présence de son escorte et des autres combattants :

Ils étaient armés, portaient des uniformes militaires [...] ils m'ont emmenée de force au sommet de la colline. Il y avait de nombreux combattants là-bas ; plus de 30. [...] ils m'ont giflée et m'ont ordonné de me déshabiller. J'ai été violée par le commandant qui était entouré de son escorte. Tous les combattants qui se trouvaient sur la colline ont vu la scène (Human Rights Watch 2014, 20).

Le viol en public devant les membres de la famille et devant la communauté relève d'actes inhumains dégradants dont l'objectif consiste à établir un certain pouvoir militaire sur les hommes de la communauté des victimes. Pour la juriste et féministe américaine Catharine Alice MacKinnon un viol accompagné d'un tel sadisme constitue un rite d'humiliation du corps de la femme et de sa communauté. Elle voit en cela « un moyen d'expression masculin, le moyen par lequel un groupe d'hommes dit ce qu'il veut dire à un autre » (MacKinnon 2006, 223).

### **1.3. Viols dont les victimes sont enterrées vivantes**

Bon nombre de sources mentionnent que les viols systématiques perpétrés au dernier trimestre de 1999 par les combattants rebelles du Rassemblement congolais pour la démocratie (RCD) contre

les femmes des communautés Balega et Babembe, dans le territoire de Mwenga, correspondent à une double tragédie cruelle. D'une part, favoriser la propagation du VIH/SIDA en utilisant les viols de masse et, d'autre part avec l'événement de quinze victimes enterrées vivantes dans la chefferie de Kasika où la population est soupçonnée de soutenir les combattants Mayi-Mayi par des pratiques de sorcellerie (Nfundiko 2015, 188). Avant d'être enterrées vivantes, les victimes subissent le rituel de la dénudation en public accompagnée d'autres tortures. Voici un témoignage sur la mémoire de cette tragédie :

Ces femmes nos sœurs, nos mères avaient été traînées en costume d'Adam, elles avaient été ointes du piment dans les organes génitaux, ces femmes nos mères nos sœurs retirées de leur cachot souterrain rempli d'eau salée pour leur dernier demeure qui est une fosse creusée où elles avaient été enterrées vivantes sur l'ordre du même commandant. Il est difficile d'oublier [...] (Wandimoyi 2010).

Les témoignages convergent pour confirmer qu'avant d'être enterrées vivantes, les victimes étaient d'abord « livrées à plusieurs sévices corporels, violées pendant une semaine », puis « jetées à tour de rôle dans une fosse, alors qu'elles respiraient encore, têtes et membres supérieurs laissés à découvert » (RD Congo. Ministère des Droits Humains 2001, 32).

Le point 27 du paragraphe 352 du rapport des experts des Nations Unies, le *Mapping Report*, fournit quelques détails sur des faits concernant ce récit de 15 personnes enterrées vivantes. Il indique que l'événement s'est passé en novembre 1999. Il donne le nom des villages des victimes qui étaient originaires de Bulinzi, Ilinda, Mungombe et Ngando. Ces villages se situent dans les environs du centre-ville de Mwenga, au sud-ouest de Bukavu. Parmi les atrocités infligées aux victimes, le rapport détaille qu'« avant d'être enterrées vivantes au centre-ville de Mwenga, les victimes ont été torturées, violées, pour certaines avec des bâtons, et soumises à d'autres traitements cruels, inhumains et dégradants consistant notamment à introduire du piment dans leurs



organes génitaux. Les militaires avaient accusé les victimes de collaborer avec les Mayi-Mayi » (Mapping report 2010, 352).

Dans d'autres parties du pays, la population a assisté à un drame semblable. Dans la province du Maniema, en territoire de Kailo, une victime, accusée de complicité, avant d'être enterrée vivante, a été obligée de manger son oreille amputée par les milices Mayi-Mayi dans le village de Kasenga Numbi, situé à 22 kilomètres de Kindu, chef-lieu de la province (Mapping report 2010, 449).

Le 16 octobre 2010, une visite guidée constituée par la délégation de la Marche Mondiale des Femmes, fut organisée à Mwenga, situé à 130 km de la ville de Bukavu, pour se recueillir à l'endroit où les personnes ont été enterrées vivantes. Les membres de la délégation y ont posé un geste symbolique significatif : la pose de la première pierre d'une stèle en mémoire des victimes et d'une maison de la femme. En effet, du 13 au 17 octobre 2010, des centaines de femmes venues de 160 pays d'Afrique, d'Europe, d'Amérique, dans le cadre de la Marche Mondiale de femmes, ont rejoint des Congolaises à Bukavu, chef-lieu de la province du Sud-Kivu où sévissent des viols de femmes comme arme de guerre. Selon la coordonnatrice du Secrétariat international de la Marche mondiale de femmes, le but est de « combattre l'injustice qui engendre la violence et la pauvreté », de sensibiliser à travers les thèmes de respect du bien commun, de la paix et de la démilitarisation, du travail des femmes et de violences envers les femmes. « À Bukavu, on veut vraiment parler de la possibilité de construire la paix, la justice et l'égalité entre les femmes et les hommes et agir contre toutes les causes de la guerre, mais aussi travailler sur les besoins qu'on a pour vraiment avoir une paix durable », envisage Myriam Nobre, la coordonnatrice internationale de cette marche (Ugeux, 2010).

#### 1.4. Viols entraînant la mort des victimes

Le *Mapping Report* révèle que, dans plusieurs villages, de nombreuses femmes, dont des mineures, ont été « violées collectivement avant d’être tuées [...] en présence de la population » (*Mapping Report*, 2010, n° 184). Les milices tant étatiques que non étatiques ont tour à tour utilisé ce mode opératoire pour s’imposer, dominer et exploiter. Dans le paragraphe 184, le rapport signale qu’en 1996, à la fin du neuvième mois, les milices Bembe ont violé de nombreuses femmes et filles du village de Bibokoboko avant de les tuer et de les enterrer dans une fosse commune à Baraka. Par ailleurs, on indique aux paragraphes 224 et 228 que des militaires de l’AFDL/APR ont violé de nombreuses femmes et filles avant de les tuer, respectivement dans le village Humule à proximité de Karuba, à environ 50 kilomètres de Goma et dans le territoire de Walikale. Selon le paragraphe 280, ce genre des tueries après viol est commis par les militaires de la FARDC.

Dans 5 récits sur 56, soit 8, 9 %, des viols entraînent la mort des victimes. La maman de la victime dont il est question dans le récit 56b raconte de quelle manière sa fille est morte : « [...] ma fille a refusé [...] ils se sont mis à la torturer, au bout de quelque temps, ma fille a rendu l’âme » (*Human Rights Watch* 2002, 36-37; Omanyondo et al. 2004, 35). Le mode opératoire est presque le même pour les autres cas, c’est ce qu’indique si bien la survivante du récit 10, témoin de la mort des autres femmes violées: « D’autres femmes ont été dans la même situation que moi. Cinq d’entre elles sont mortes à cause des problèmes de santé causés par les viols » (*Human Rights Watch* 2014, 7). De tels cas sont traités et analysés différemment dans les points qui suivent, selon que les victimes sont tuées par fusillade, égorgement ou autre type d’exécution.

## 1.5. Viols suivis de fusillades dans les parties intimes des femmes violées

Deux récits, 3 et 56a, soit 3, 5% rapportent le cas de viols suivis de fusillade dans les parties intimes des victimes. Avant d'être violée, la survivante du récit 3 raconte qu'elle était d'abord terrorisée par des rebelles qui ont tué son mari devant elle. Elle a subi ensuite un viol collectif. Les violeurs, enfin, lui ont tiré une balle dans la jambe (Masuki 2014). Dans son article paru le 16 juillet 2013 dans le journal *Le Monde*, Annick Cojean rapporte comment certains violeurs introduisent leur arme dans le vagin des victimes pour tirer dedans :

On viole collectivement, en public, pour démolir et pour terroriser. Pendant des jours, parfois pendant des mois, avant de tirer une balle dans les vagins ou de les lacérer à coups de lames de rasoir, de les remplir de sel, de caoutchouc brûlé ou de soude caustique, d'y déverser du fuel et d'y mettre le feu. « L'enfer se trouve dans le Kivu » (Cojean 2013).

Le récit 56 rassemble des témoignages relatifs aux cas de viols suivis d'une fusillade dans les parties génitales des victimes. Des témoins révèlent à *Human Rights Watch* qu'en date du 1<sup>er</sup> juin 2000, aux environs du village Nundu, situé dans la zone de Fizi au Sud-Kivu, le viol d'une femme âgée de vingt-cinq ans, a été suivi par trois coups de fusil à l'intérieur de son vagin. En juillet 2001, à Kigongo, à presque dix kilomètres au sud d'Uvira, sept milices après avoir violé une victime, soupçonnée d'être l'épouse de Mayi-Mayi, un d'eux a introduit son arme à feu dans le vagin et a tiré dedans. D'autres cas semblables avec usage du fusil dans le vagin ont été rapportés à Kabumbe (Human Rights Watch 2002, 36-37). Des témoins expliquent comment certains assaillants vident leur chargeur dans le vagin d'une femme après un viol collectif ou y font « couler du plastique fondu » (Braeckman 2015, 48).

Parmi les motivations qui expliquent cette pratique sadique, Christopher Horwood (2007) évoque la thèse selon laquelle les violeurs expriment et déchargent leur colère et rage. Ce qui pourrait être le cas pour les FDLR, accusés d'être des génocidaires par le Rwanda et les Mayi-Mayi pour lesquels la présence d'une occupation étrangère est intolérable. Le point qui suit voudrait mettre en évidence le caractère cruel et inhumain des viols de guerre à travers la pratique de viols avec éventration du corps des victimes. L'impact de cette pratique affecte considérablement le corps des femmes, leur vie et, partant, la vie de toute la communauté.

## **1.6. Viols avec éventration du corps de victimes**

Dans 6 récits sur 56, soit 10,7%, un autre sadisme accompagnant les viols de guerre a consisté à tuer les victimes en éventrant leur corps. Les témoignages rapportés dans deux récits, 32 et 56b, soit 3, 5%, mentionnent cette pratique utilisée particulièrement par certains groupes des milices. La survivante du récit 32 est terrifiée avant de subir le viol collectif que lui infligent les combattants May-Mayi. Ces derniers ont torturé le mari devant sa femme avant d'ouvrir complètement le corps de celui-ci pour y recueillir son foie (Médecins sans frontières 2002, 239). Dans le récit 56b, une maman qui a assisté à la torture atroce imposée à sa fille de 17 ans par les FDLR, témoigne: « Ils [ les FDLR ] lui ont ouvert complètement le ventre [...] au bout de quelque temps, ma fille a rendu l'âme » (RFDA, RFDP, et IA 2004, 35). Quatre milices ont éventré complétement une victime avec un couteau parce que celle-ci a osé résister (Human Rights Watch 2002, 36-37).

Le gynécologue congolais Denis Mukwege, un homme du terrain, reconnaît que, pour détruire les femmes par des viols de guerre, tous les groupes armés n'utilisent pas les mêmes techniques ni

« les mêmes atrocités, avec une même ampleur, une férocité identique » (Braeckman 2015, 60). Plusieurs analyses sociologiques et politiques attribuent la pratique de l'éventration du corps des victimes comme une « signature » caractéristique de certains bourreaux, principalement les FDLR et Mayi-Mayi. Josée Ngalula montre que les combattants Mayi-Mayi en éventrant les femmes enceintes ou en prélevant certaines parties du corps de leurs victimes encore vivantes après viol, exécutent « une ‘prescription’ de féticheurs » pour se protéger contre les ennemis en espérant devenir plus invisibles et invincibles (Ngalula 2008, 102). Les viols spécifiques des femmes plus avancées en âge tout comme les viols des bébés s'inscriraient dans cette logique de croyance mystique.

### **1.7. Viols avec égorgement des victimes ou de leurs proches**

Quelques victimes, directes et indirectes, sont littéralement égorgées publiquement. 3 récits sur 56, soit 5, 3 %, mentionnent des histoires de viols avec égorgement des victimes ou de leurs proches. Dans le témoignage 2, avant de subir le viol collectif, la victime a le malheur de voir les belligérants égorger son mari devant elle. Elle raconte dans un extrait vidéo son calvaire : « des hommes en armes sont entrés chez moi. Ils ont ligoté et égorgé mon mari devant moi. Ils étaient 7. Puis l'un après l'autre, ils ont abusé de moi » (Masuki 2014). Pour l'anthropologue Véronique Nahoum-Grappe, lorsque le « masculin » du camp ennemi est « égorgé », le « féminin », c'est-à-dire ses femmes ainsi que sa famille « sont mises en esclavage et changent de ‘propriétaire’ » (Nahoum-Grappe 2004, 105).

Dans le drame du récit 38, la survivante témoigne qu'avant d'être enlevée dans la forêt, les FDLR ont d'abord « coupé la tête » de son père à l'intérieur de la maison parentale. Ils l'ont par la suite emmenée avec eux pour la violer (Guinamard 2010, 40). Dans le témoignage du récit 1, avant de retrancher la tête d'une de deux victimes, les assaillants l'ont d'abord tuée. Le témoignage rapporte le fait : « Sur une photo transmise par un habitant de Luebo, plusieurs rebelles posent deux jours plus tard avec la tête coupée [de la victime]. La vidéo, qui montre la scène de viol, a commencé à circuler massivement sur *WhatsApp* au début du mois de septembre 2017 » (Mas 2017).

### **1.8. Viols suivis de mutilations des parties du corps**

Par ailleurs, la mutilation s'applique non seulement aux survivantes dont la grande majorité sont des femmes, mais aussi aux victimes indirectes. Les lèvres génitales, les seins, le pénis du mari font fréquemment l'objet de mutilation de même que les mains, les jambes, les oreilles et autres parties génitales. 7 récits sur 56, soit 12,5%, concernent les cas de viols accompagnés de mutilation. Cette cruauté n'a pas épargné les jeunes filles ni les femmes âgées. Bon nombre de survivantes ont vu leurs seins coupés à la suite du viol. En date du 15 mai 2001, des milices ont mis dans la main de leur victime son sein qu'ils venaient de mutiler. Par la suite, après lui avoir montré ses propres lèvres génitales qu'ils ont coupées, ils l'ont tuée (Human Rights Watch 2002, 36-37).

Dans le second témoignage du récit 56, il s'agit d'une mutilation multiple. Au-delà de ses deux seins, une fille a perdu tour à tour ses deux oreilles avant de se voir ouvrir complétement le ventre jusqu'à ce qu'elle meure. Sa maman raconte que celle-ci a tenté de résister au viol en désobéissant aux belligérants qui lui intimaient l'ordre de se déshabiller. Face à ce refus, ces derniers « se sont

mis à la torturer, en lui coupant les seins un à un avec un couteau, puis les oreilles et ensuite ils lui ont ouvert complètement le ventre » (RFDA, RFDP, et IA 2004, 35).

Si, dans le récit 32, la survivante voit ses violeurs couper l'oreille, la jambe de son mari et sortir son foie avant d'être violée (Médecins sans frontières 2002, 239) et, dans le récit 34, la survivante assiste avant son viol à la mutilation de la jambe de sa fille (Guinamard 2010, 12), dans le récit 10, la survivante elle-même subit l'amputation de la main avant de subir un viol collectif. Elle atteste « avoir perdu connaissance » par le fait de la mutilation : « l'un d'eux [les combattants] m'a immédiatement coupé la main gauche avec sa machette. J'ai alors perdu connaissance et je ne sais pas combien d'autres hommes m'ont violée » (Human Rights Watch 2014, 7).

Dans d'autres cas, la mutilation s'applique aux membres de la famille ou de la communauté, qui, forcés à assister au viol de leurs proches ou de commettre l'inceste, manifestent la moindre hésitation de passer à l'acte. Le récit 11 présente la mutilation de la main d'un jeune homme qui refusait de coucher avec sa sœur qui venait d'être violée devant lui. La survivante raconte :

Les militaires nous ont alors violées, ma mère et moi, sous les yeux de mon père et de mes frères. Quand mon petit frère a vu ce qu'ils faisaient, il s'est mis à pleurer. Les militaires lui ont dit : « Puisque tu pleures, on va te faire un cadeau. » Et ils lui ont ordonné de coucher avec moi. Il a refusé, alors les militaires lui ont coupé la main gauche et lui ont tailladé le dos avec un couteau et il est tombé à terre (Human Rights Watch 2014, 10).

Dans certains cas, ils ont publiquement mutilé les hommes de leurs pénis devant leurs femmes et enfants. Tel est le cas raconté dans le récit 40 où, avant de mutiler les hommes de leurs pénis, les milices ont commencé par les accrocher sur les arbres et poignarder leurs cœurs. Prise en otage durant une période de deux semaines et violée par seize milices après avoir assisté au drame de mutilation des pénis, une survivante raconte :

Au niveau du parc Kahuzi Biega, nous avons rencontré une bande armée, d'une trentaine d'hommes, des Interahamwe. Ils nous ont encerclés, nous ont demandé de poser nos bagages et de nous asseoir par terre. Ils prenaient en otage les réfugiés qui passaient par cette route. Chaque fois qu'il y avait des réfugiés, ils les rassemblaient par groupes d'une trentaine. Ils ont accroché les hommes par quatre à des arbres. Ils les ont poignardés au niveau du cœur et ils mutilaient leurs pénis. Ces meurtres étaient commis sous nos yeux, devant femmes et enfants (Guinamard 2010, 56).

Comme si les viols ne suffisaient pas, les violeurs accompagnent leurs forfaits non seulement de mutilations et de tueries, mais encore, dans certains cas, de l'exhibition des parties mutilées du corps des victimes. Après des tueries, certaines communautés éprouvées, assistent impuissantes non pas à l'enterrement, mais à l'exposition dans des lieux publics, des parties mutilées du corps de leurs proches mis à mort. Le témoignage du récit 1 présente le cas où la tête de la victime est coupée puis exposée publiquement. Pourquoi doit-on violer les femmes avant de les tuer ? (Ricci 2014). Qu'est-ce qui se cache derrière de tels actes de mutilation ? À Sola, village situé dans le territoire de Kongolo, au nord du Katanga, le *Mapping Report* révèle que les Mayi-Mayi se servaient des parties mutilées du corps en présence de la population, pour produire des fétiches de protection contre les balles des ennemis. Les témoins rapportent qu'après avoir commis des mutilations sexuelles et d'autres parties du corps, ces Mayi-Mayi « portaient des mains, des seins, des sexes et des oreilles comme amulettes » (Mapping Report 2010, n° 626).

## **1.9. Viols entourés d'actes de cannibalisme**

Dans 2 récits sur 56, soit 3, 5 %, il est question des viols entourés d'actes de cannibalisme. Certaines parties du corps des victimes sont mutilées puis mangées et leur sang, bu en public par les assaillants. Dans le récit 1, le sang des victimes a été « consommé par plusieurs combattants rebelles » (Mas 2017). Le récit 32 rapporte qu'avant le viol, les assaillants contraignent la



survivante à « faire griller » et à « manger » l'oreille coupée de son mari. Le foie de ce dernier est mangé : « ils (les Mayi-Mayi) ont coupé l'oreille de mon mari, et ils m'ont dit de la faire griller et de la manger. J'ai refusé. Alors [...] ils m'ont violée, tous autant qu'ils étaient. Ils ont ensuite sorti le foie de mon mari et l'ont mangé, devant moi. Ils lui ont aussi coupé une jambe » (Médecins sans frontières 2002, 239). Les actes publics de cannibalisme qui entourent les viols servent d'« instrument de terreur » dont l'objectif consiste à « terroriser la population et l'asservir » (Mapping Report 2010, n° 631).

Les viols des femmes comme arme de guerre suivis de cannibalisme constituent le paroxysme de ce que le sociologue Michel Wieviorka qualifie de « cruauté de proximité » (Wieviorka 2003, 120). La notion de « cruauté de proximité » à laquelle l'anthropologie contemporaine et l'histoire demeurent sensibles, appliquée dans le contexte précis des viols de femmes comme arme de guerre, met en évidence le caractère extrêmement cruel des viols. Michel Wieviorka montre que les actes de cruauté de proximité revêtent une double fonction pratique et symbolique. La fonction pratique consiste à dominer, à contrôler, à assujettir les membres de la communauté des victimes en infligeant la peur. La fonction symbolique déshumanise, chosifie, animalise, avilit la communauté tout entière (cf. Wieviorka 2003, 119). Violer une femme dont une partie du corps de son mari tué cruellement devant elle, puis mangé en présence des membres de la famille, est plus que traumatisant.

De ce point de vue, les viols de guerre visent, à travers une cruauté extrême, à faire subir aux femmes ce qui est indigne d'un être humain. Ils consistent à les considérer comme des « non-humains », en essayant de les soustraire de l'humanité, les chosifiant et les animalisant. Cette considération se confirme aussi par le fait que les combattants pensent pouvoir renforcer leur

puissance magique en mangeant publiquement la chair humaine de leurs ennemis, considérés non pas comme des personnes humaines, mais comme simplement une masse de viandes à consommer. La stratégie de la cruauté impose un écart entre le violeur et sa cible qu'il traite comme « n'étant pas de la même espèce que soi-même », un « non-humain », un « non-sujet », un « être déshumanisé » ou comme un « objet », un « animal » à « avilir » ou à « détruire » pour se réaliser et affirmer sa propre subjectivité (cf. Wieviorka 2003, 119). La survivante dans le récit 50 fait remarquer que « ce n'est pas comme ça que l'on doit faire pour être humain » (Guinamard 2010, 107).

### **1.10. Viol avec exécution des membres de la famille**

Quinze récits sur 56, soit 26,7 % rapportent les cas de viols avec exécution des membres de la famille. Dans 10 récits, soit 71,4 %, le mari ou les enfants de la victime sont tués. Dans 3 cas, soit 21,4 %, l'exécution concerne les parents, les frères et sœurs. Dans 1 cas, l'exécution concerne les hommes et les femmes n'appartenant pas à la famille de la victime. Les bourreaux dans plusieurs cas sont des milices FDLR et, dans certains cas, des Mayi-Mayi. « Les miliciens ont abattu mon père, ma mère et mes frères, 10 hommes en arme m'ont ensuite violée » (Masuki 2014), raconte la survivante du récit 4. L'exécution a lieu avant le viol dans 9 cas sur 14, soit 64,2%. C'est ce que rapportent les histoires des survivantes dans les récits 2, 4, 21, 22, 26, 34, 38, 40, 48. Dans le récit 48, le témoignage d'une fille dont la maman a été violée nous renseigne sur ce fait que l'exécution avant le viol a concerné plusieurs membres de la famille, à savoir son grand-frère, sa jeune sœur et son père, tués brutalement. Elle raconte : « Notre grand frère [...], on l'a torturé [...], on a vu le cadavre [...]. Mon père aussi a été torturé avec les couteaux, on l'a morcelé un peu partout. [...]. Ma petite sœur, la cadette qui avait 7 ans [...], ils lui ont brisé les mains et les jambes et on lui a

tourné la tête [...] elle est morte aussitôt » (Guinamard 2010, 95-96). L'exécution des membres d'une famille intervient parfois pendant l'acte même de viol. Cela est arrivé au mari de la survivante qui témoigne dans le récit 47. Depuis son lit d'hôpital où elle poursuit ses soins, cette survivante raconte que les assaillants avaient exigé que son mari reste là pour voir comment ils violent son épouse. Il fut tué quand il voulut intervenir en voyant son épouse, avec qui il avait eu cinq enfants, subir un viol collectif. « Ils l'ont tué par un coup de feu. Son cadavre est resté là », affirme la survivante (Masuki 2014).

Dans 3 récits sur 14, soit 21,4%, l'exécution a lieu après le viol comme cela est expliqué dans les récits 7, 43 et 45. Dans deux récits, le 7 et le 43, l'exécution concerne le mari, tué après le viol de son épouse; dans le récit 45, c'est le père qui est exécuté après le viol de sa fille. La survivante du récit 7 raconte qu'en plus de son mari, les violeurs ont tué aussi son fils (cf. Omanyondo, Bahananga, et RFDA 2004, 34). La survivante du récit 43, dont la mort du mari intervient à l'hôpital quelques jours après la torture, a assisté impuissante à la mort de son fils torturé à mort (cf. Guinamard 2010, 70). L'histoire du récit 45 parle du sérieux choc holistique que provoque chez la survivante l'exécution de son père après qu'elle eut été violée. Elle raconte : « Ils ont tué mon père. Je me souviens, tout ça m'avait choqué sérieusement. Parfois, je sentais comme si j'avais perdu la tête. Je sentais une grande fatigue dans mon cœur et mon corps » (Guinamard 2010, 76).

Dans cette catégorie de viols entourés par l'exécution des membres de la famille des femmes violées, s'exprime ce que le sociologue Michel Wieviorka appelle paradoxe de la cruauté. Cette dernière se situe dans un procédé typique: « la négation de la subjectivité de l'autre est mise au service de l'affirmation de soi » (Wieviorka 2003, 120). Ici, l'autre, c'est la femme violée, instrumentalisée et traumatisée par les viols et l'exécution de ses proches. Ce qui semble recherché

à travers ces exécutions cruelles, c'est l'affirmation et la domination du pouvoir masculin des violeurs. À cet égard, il ressort que la logique de la cruauté de proximité se vérifie dans tous les récits enregistrés sous ce mode opératoire des viols de guerre. Sinon comment expliquer ces cas de viols collectifs systématiques et publics accompagnés, précédés ou suivis par des tueries en cascade des membres de la famille des violées ?

### **1.11. Viols avec la pratique de ligoter ou d'attacher les victimes**

La survivante du récit 31 raconte son histoire, elle que les assaillants ont attachée avant de la violer : « Ils m'ont attachée. Six hommes m'ont violée [...]. Avec le viol, ma chair s'est déchirée, je suis ouverte de deux côtés [...] je ne contrôle ni l'urine ni les excréments qui me sortent tous deux par devant » (Médecins sans frontières 2002, 236). 6 récits sur 56, soit 14, 2%, concernent les viols entourés de la pratique qui consiste à ligoter des femmes ou à les attacher avant de les violer collectivement. Il ne s'agit pas seulement de les empêcher de se mouvoir, mais plutôt de renchérir sur le caractère humiliant du viol en infligeant davantage de souffrance. Le récit 29 rapporte que les Mayi-Mayi attachaient les mains des femmes et leurs pieds avant de les violer collectivement (cf. Médecins sans frontières 2002, 234). Le supplice pour la survivante du récit 33 a provoqué chez elle « un terrible vertige » lorsque, raconte-t-elle, les combattants Mayi-Mayi l'ont « attachée avec les deux pieds écartés pour aller plus vite » (Médecins sans frontières 2002, 240).

Une survivante de trente-deux ans à qui les FDLR infligent ce supplice aux alentours du village Katahunda/Ufumandu, raconte, dans le récit 23, qu'elle fut « mise contre un arbre » puis les mains et les pieds tellement attachés au tronc qu'elle ne pouvait pas bouger. Elle fut ensuite violée par

quatre combattants Mayi-Mayi jusqu'à ce que son utérus soit sorti par l'effet du viol (Médecins sans frontières 2002, 239). La survivante du récit 10 a subi un drame semblable. Elle affirme que les Mayi-Mayi l'ont attachée à un arbre en écartant ses bras et ses jambes : « Je ne pouvais pas bouger. Ils m'ont enlevé mes vêtements et ont commencé à me violer [...]. J'ai alors perdu connaissance et je ne sais pas combien d'autres hommes m'ont violée. Il faisait nuit et je ne sais pas quand ils sont partis » (Human Rights Watch 2014, 7). Dans le récit 2, la pratique de ligoter les victimes s'applique au mari de la survivante : « Des hommes en arme sont entrés chez moi. Ils ont ligoté et égorgé mon mari devant moi » (Masuki 2014).

La pratique d'attacher des femmes pendant qu'elles subissent les viols collectifs en temps de guerre est analogue à une forme de torture. Car, elle vise à causer « intentionnellement de grandes souffrances ou des atteintes graves à l'intégrité physique ou à la santé physique ou mentale » (Mapping Report 2010, n° 499). Les recherches de Sarah Chong (2005) considèrent que le viol en lui-même est déjà un instrument de torture. Dans le contexte de guerre, Amnistie internationale ainsi que Rebecca Copelon (1994) et Catharine MacKinnon (1993), dans leurs recherches estiment que l'État serait responsable sinon complice des viols torturés. Clare McGlynn (2008) relie la responsabilité ou la complicité étatique aux inégalités entre les sexes que l'État peut entretenir par manque de mesures efficaces pour lutter contre les violences sexuelles, pour les prévenir et protéger les femmes. Elle estime que le système religieux, étatique, culturel, socio-politique, médiatique, économique et éducatif peut aussi entretenir la culture de viols (McGlynn 2008b, 84).

## 1.12. Viols forcés entre les membres d'une même famille

4 récits sur 56, soit 7,1 %, font mention de l'inceste forcé. Dans le témoignage rapporté au récit 1, les membres d'une même famille « sont contraints d'avoir un rapport sexuel devant la foule » (Mas 2017). Le fait se passe à Luebo sous le regard du public réuni dans une place publique. Les milices de Kanuina N'Sapu, avant de tuer une femme accusée d'être à la base de leur échec militaire sur le terrain, imposent à celle-ci l'inceste public avec le fils de son mari. Dans le contexte socio-culturel de cette partie du pays, cet acte ignoble qui transgresse le tabou, constitue un triple assassinat individuel, communautaire et culturel.

Dans le récit 11, une survivante raconte qu'après les avoir violées, elle et sa mère, les militaires ont contraint l'un de ses frères à coucher avec elle (Human Rights Watch 2014, 10). D'autres témoignages, dont ceux des récits 29 et 40, expliquent les cas de garçons forcés à violer leurs sœurs devant la famille ou à « avoir des relations sexuelles avec leur mère » (Guinamard 2010, 56) ; et de papas à coucher avec leurs filles ou petites-filles (Mumbere 2016, 37-39). Dans un contexte traditionnel congolais, les questions relatives au sexe sont considérées comme un tabou. Pascal Roman et Hie Baron (2004) estiment que le viol incestueux équivaut à « une tentative de meurtre » et Claude Balier, qu'ils citent, qualifie celui-ci de « meurtre d'identité » (Roman & Baron 2004, 32). À ce titre, les viols par le mode opératoire de l'inceste sont une arme de destruction du tissu social.

Pour Françoise Sironi et Raphaëlle Branche (2002), les incestes forcés ont un lien avec la « déculturation ». Celle-ci consiste à s'attaquer, en les déstabilisant, aux « éléments culturellement

codés » et « hautement significatifs » pour la communauté de survivantes des viols de guerre. Son mécanisme met délibérément en scène des « transgressions de tabous culturels » et « des procédés qui ont une signification culturelle spécifique » pour les survivantes. Il vise « la part collective de l'individu » au « groupe désigné comme cible par l'agresseur ». L'objectif est « la fabrique des peurs collectives ainsi que la terreur sur une population entière » (Sironi et Branche 2002, 5). L'inceste forcé par des assaillants entrent dans cette catégorie (cf. Josse 2013). L'objectif poursuivi en imposant l'inceste devant les membres de la famille, en contexte culturel congolais, est à chercher dans la logique de destruction de l'identité culturelle.

Robert Last (2000), Marion Pratt et Leah Werchick (2004), Dorothy Q. Thomas et Ralph E. Regan (1994), Leaning et Gingerich (2005) soutiennent la théorie selon laquelle la pratique de viols en temps de conflits armés ne peut s'inscrire que dans une stratégie utilisée pour atteindre certains objectifs poursuivis (OCHA 2008, 3). Ils évoquent cinq raisons pour lesquelles les combattants recourent à cette pratique. La première consiste à paralyser la population civile en lui imposant la peur et en restreignant sa liberté de mouvement. Ce qui permet de la contrôler. La seconde raison vise à anéantir la résistance dans le camp ennemi en démoralisant l'ensemble de la population jusqu'à ce que les gens abandonnent leur terre. La troisième raison consiste à accaparer la terre abandonnée et avoir le contrôle sur elle. La quatrième raison concerne la destruction du tissu social. Les violeurs brisent les relations entre les membres d'une même famille et la matrice des femmes. Il s'agit soit de réduire le pouvoir de reproduction des femmes, soit d'introduire le sang des violeurs dans la lignée sanguine de l'autre camp à travers des grossesses à grande échelle. Enfin, la cinquième raison des viols est l'instauration de la culture qui opère, encourage la violence, à l'égard de la population du groupe ennemi. Ruth Seifert (1992), Patricia D. Rozée (1993), A. Nicholas Groth et H. Jean Birnbaum (1980), Christopher Horwood (2007), voient dans de telles pratiques

de viols une extrême manière d'exprimer son pouvoir de domination et de contrôle en humiliant l'adversaire masculin (OCHA 2008, 3).

### **1.13. Viols ayant provoqué des fausses couches**

Les viols de cette catégorie impliquent les femmes qui se trouvent enceintes avant de subir le supplice des viols en période de conflits armés. Dans 4 cas sur 56, soit 7,1%, les survivantes ont fait une fausse couche à la suite des viols subis. Pour les témoignages 5, 24 et 26, les viols des femmes enceintes ayant provoqué de fausses couches sont commis dans les maisons des victimes lors de l'irruption des belligérants. Le propos de la survivante dans le récit 5 illustre bien ce fait : « J'étais enceinte de trois mois, j'ai tout de suite fait une fausse couche. [...] Pour moi, l'homme est un destructeur. Mon mari l'homme que j'aimais m'a abandonnée et l'homme que je ne connais pas m'a détruite » (Perelman et Bodin 2013).

La survivante du récit 26, violée par les FARDC dans le territoire de Masisi au début du second semestre 2009, alors qu'elle portait une grossesse, raconte son histoire : « J'étais enceinte de sept mois et je me trouvais chez moi avec mon mari quand les soldats sont entrés [...]. Ils m'ont écarté les jambes et ont commencé à me violer [...]. Le lendemain, j'ai perdu mon bébé » (Human Rights Watch 2009, 116-117). Un cas semblable est vécu par la survivante du récit 24 qui, enceinte, a perdu son bébé après les viols (Human Rights Watch 2009, 101). Pour le récit 27, le viol collectif est commis dans la brousse pendant une longue période de temps. La survivante raconte qu'elle a commencé à saigner à la suite du viol jusqu'à perdre l'enfant qu'elle portait (Human Rights Watch 2009, 117).



## **1.14. Viols ayant imposé des grossesses et des naissances forcées**

Six récits sur 56, soit 10,1%, concernent les viols qui ont entraîné des grossesses et des naissances indésirables. Certaines survivantes réalisent, après les viols, qu'elles sont enceintes de leurs agresseurs. Le résultat des recherches menées sur les viols de guerre à l'est de la RD Congo par Jill Trenholm, Pia Olsson, Martha Blomqvist et Beth Maina Ahlberg (2016), démontre que des grossesses issues des viols liés aux conflits armés augmentent davantage la stigmatisation et ajoutent aux survivantes une charge de plus qui consiste à s'occuper de leur grossesse, puis à élever l'enfant stigmatisé lui aussi par la société. Dans le récit 49, la survivante raconte: « J'ai commencé à sentir les malaises [...] Alors ma grand-mère m'a prise pour aller à l'hôpital de Panzi [...] C'est là que j'ai découvert que j'avais une grossesse » (Guinamard 2010, 105-106). Pour la plupart des survivantes dont le viol collectif constitue le premier contact sexuel, elles découvrent qu'elles sont enceintes lorsqu'elles arrivent à l'hôpital. Tel est le cas raconté dans les récits 37 et 55 dont les survivantes se retrouvent déflorées cruellement lors des viols. Dans le récit 37, la découverte de la grossesse coïncide avec la fin du mutisme de la survivante à l'égard du viol subi : « Je n'en ai pas parlé immédiatement à ma grande sœur, parce que, chaque fois que j'y pensais, j'étais triste, je pleurais. Quand j'en ai enfin parlé, j'étais déjà enceinte » (Guinamard 2010, 27). La grossesse dans le récit 55 survient lors de l'esclavage sexuel. La survivante est « retenue en esclavage sexuel pendant un an ; son bourreau est un officier supérieur de l'armée nationale. Le viol constitue son tout premier contact sexuel. Enceinte, elle est relâchée, elle enfante l'enfant et se marie à un autre homme quelques années après. Sous la pression sociale reliée à la stigmatisation des femmes violées, le couple se sépare » (Buuma 2016, 269).

Quant au récit 42, son histoire finit par ce constat : « On m'a portée à l'hôpital de Panzi. C'est là qu'on m'a retrouvée enceinte » (Guinamard 2010, 63). Après une période d'esclavage sexuel, une survivante de 24 ans séquestrée durant plus de quatre mois dans la forêt et soumise à l'esclavage sexuel, en est sortie avec une grossesse. Elle raconte son histoire dans le récit 35 :

Nous étions à 10 filles [...] J'étais la plus jeune [...] Des militaires sont arrivés [...] ils nous ont entourées et nous ont fait partir, sans savoir où on allait. Nous avons marché à peu près sept heures de temps pour nous retrouver au milieu de la forêt [...] Le soldat qui m'avait prise pour femme portait le nom de "Grand Satan" [...] nous sommes restés plus de quatre mois dans la forêt [...] Plus tard, j'ai constaté que je concevais un enfant (Guinamard 2010, 19-20)

Pour Karima Guenivet, « l'enfantement forcé » par des viols de guerre en utilisant les matrices des femmes du camp ennemi, constitue une stratégie de « procréation à grande échelle » qui vise également la reconstruction d'une néo-race renforçant celle des violeurs (Guenivet 2001, 13;42). En RD Congo, plusieurs groupes armés ne semblent pas se servir de « l'enfantement forcé » par des viols collectifs comme il en a été question en Bosnie ou dans d'autres guerres. Les 6 cas enregistrés sont commis par des soldats appartenant au même groupe, celui des FDLR venus du Rwanda. Certaines survivantes se sont vues surveillées par leurs bourreaux pendant plusieurs mois afin de s'assurer que celles-ci ne peuvent pas avorter. Ce qui n'est pas sans conséquence sur la santé mentale des survivantes.

Les recherches menées par Nissou Ines Dossa sur la « santé reproductive et santé mentale des femmes qui ont subi la violence sexuelle en temps de conflit armé: cas de la République Démocratique du Congo » (Dossa et al. 2015), analysent la perception des survivantes sur leurs grossesses non désirées issues du viol. Dossa montre que, sur 10 femmes violées en temps de guerre, 9 ont une perception négative de la grossesse issue du viol; 5 d'entre elles ont le désir d'avorter; et 5 autres ont peur d'avorter étant donné les conséquences sociales et culturelles de

l'acte. Certaines femmes violées en temps de guerre manifestent un désir d'interruption de leurs grossesses issues du viol. D'autres expriment le souhait de ne pas avoir des rapports sexuels à cause de fortes douleurs qu'elles éprouvent ou d'un sentiment d'avoir une boule dans le vagin. D'autres encore disent ne pas désirer d'enfant.

Des témoignages rapportés dans certaines histoires des violées expriment le manque d'affection des survivantes à l'égard de leurs enfants issus du viol, dont la présence rappelle sans cesse le drame subi. Sylvie, violée plusieurs fois et rendue grosse, ne dissimule pas sa désolation. Elle parle de son enfant issu du viol disant que pour lui elle ne sent pas d'affection (Kibungu 2017, 30).

### **1.15. Viols infligés aux victimes comme sentence de punition**

Sur les 56 cas de viols de guerre enregistrés, nous avons répertorié 9 cas, soit 16%, où des viols sont explicitement utilisés comme une sentence visant à humilier, à punir, la population soupçonnée de complicité avec l'ennemi. De tels viols sont infligés publiquement aux femmes sans aucune forme de procès. Cette pratique d'humiliation publique des corps des victimes était utilisée tant par les milices rebelles de toutes tendances confondues que par les militaires de l'armée nationale de la RD Congo.

À Luebo, dans le Kasai Occidental, des rebelles « Kamuina N'sapu », ont imposé le viol comme sentence pour punir, dans un lieu public, une femme, travailleuse de restaurant. Ils l'ont condamnée, « elle et le fils de sa rivale, avec lequel elle travaillait, à commettre l'inceste en public ». Accusée d'avoir « rompu leurs charmes de protection » en servant aux « rebelles [Kamuina

Nsapu] mobilisés sur le front de Kabao » des aliments interdits pendant des opérations de guerre, notamment « un plat de haricots contenant des débris de fretin » (Mas 2017).

Une telle condamnation « est une première, elle n'a jamais été appliquée auparavant en RDC, même au moment de la guerre d'indépendance », témoigne Anaclét Tshimbalanga. Elle est, pour ce dernier, « totalement contraire à la coutume » qui, par ailleurs « interdit la peine de mort et l'inceste » (La rédaction des Observateurs de France 24 2017). Elle est une démonstration de force. Son objectif est de saper à la fois la sexualité et la coutume en terrorisant la population pour imposer le contrôle dans cette partie du pays. Le contexte est celui de conflits interethniques liés au pouvoir coutumier. La milice « Kamuina Nsapu », qui a vu le jour à la suite de la mort du chef coutumier tué par l'armée gouvernementale le 12 août 2016, s'en prend aux symboles de l'État et de l'Église catholique. Pour se rendre « invincibles », ses combattants utilisent le pouvoir des fétiches, autrement dit, ils portent des amulettes traditionnelles qui semblent leur donner des forces surnaturelles pour résister aux balles des ennemis. Ces fétiches les contraignent à observer plusieurs interdits alimentaires (poissons, viandes, etc.), hygiéniques (ne pas se laver) ou sexuels pendant les hostilités. Fin mars 2017, ils se sont emparés de la ville de Luebo qu'ils ont contrôlée durant environ trois semaines avant d'être expulsés par les militaires congolais.

À Lukweti, au Nord-Kivu, des militaires de l'armée gouvernementale ont infligé un viol collectif pour punir une femme qu'ils ont accusée d'être une épouse des rebelles. Dans le récit 6, c'est ce dont témoigne, en date du 6 octobre 2009, une des survivantes violées par des militaires de la FARDC lors des attaques à Shalio : « quatre [...] m'ont violée. Ils m'ont dit que j'étais la femme d'un membre des FDLR et qu'ils pouvaient me faire subir tout ce qu'ils voulaient » (Human Rights Watch 2014, 4). Le 11 février 2009 à Minova, une autre femme âgée de 21 ans, qui avait subi un

viol collectif à Remeka (Masisi) de la part des militaires de la coalition, a déclaré avoir été accusée d'être une épouse des FDLR. Elle raconte, dans le récit 24, son témoignage : « Ils ont dit que j'étais la femme d'un FDLR alors que ce n'est pas le cas. [...] je vivais dans le même village que les FDLR, mais pour eux, nous étions toutes des femmes de FDLR » (Human Rights Watch 2009, 101).

À leur tour, des combattants rebelles des FDLR et des Mayi-Mayi accusaient leurs victimes de complicité avec des militaires gouvernementaux. Pour les punir, ils les violaient : « Tu sors de ton village pour nous espionner ! Les femmes sont les premières espionnes de cette guerre » (Médecins sans frontières 2002, 236). Célestine et son mari n'ont pas échappé à cette sentence. Accusés d'être amis de Tutsis, parce qu'ils possédaient une bâche distribuée aux déplacés par UNICEF, Célestine a été violée et son mari torturé (Médecins sans frontières 2002, 239). « Tu travailles au Territoire, tu es espionne de l'administrateur ! » ; « ah ! voilà l'espionne ! » (Médecins sans frontières 2002, 240)

Ce ne sont pas que les victimes directes, mais également leurs proches qui étaient accusés de complicité et punis cruellement : « [...] nous étions au nombre de sept [...] Notre grand frère était déjà parti à Kasika. Les Hutus l'ont accusé d'être parmi les *Mai-Mai*. Il avait fui dans la forêt et on l'a repris. On l'a torturé, on lui a battu les pieds et les mains avec des palmes. On a vu le cadavre et on l'a vu torturé » (Guinamard 2010, 95). Des survivantes, traitées de « chiennes » sont parfois accusées par leurs violeurs d'être à la base de leur défaite sur le terrain. Une des survivantes rapporte les propos injurieux de ses violeurs « ce sont ces chiennes qui ont fait que les militaires nous rattrapent » (Buuma, 2016, 95). Certains membres de la famille ont rejeté les victimes les considérant comme complices de leurs violeurs : « les membres de la famille de mon père nous ont

chassés de la maison. La famille de mon père, ils ont dit que maman était complice » (Guinamard 2010, 96).

### **1.16. Viols avec enlèvement, pillage et transport forcé des biens pillés**

Vingt et un récits sur 56, soit 37,5 %, mentionnent des enlèvements de femmes par les assaillants, ainsi que des pillages et le transport forcé des biens pillés. Selon un schéma, la plupart du temps, comme celui raconté par la survivante du récit 21 : « Ils [les FDLR] ont commencé à piller tous nos biens. [...] Ils m'ont enlevée et m'ont emmenée dans leur camp » (Human Rights Watch 2009, 73). L'enjeu qui entoure les enlèvements de femmes et de filles vers la forêt, en plus des viols collectifs qu'elles subissent, concerne aussi la privation de liberté et la confiscation de la parole. Du coup, le combat contre la culture du viol des femmes implique aussi la libération de leur parole étouffée. Gaston Mumbere le démontre quand il insiste sur la nécessité de dénoncer l'étouffement de toute parole libératrice afin de libérer « la parole qui parle au-delà de toute intimidation et de toute peur » (Mumbere 2017, 71). Car, les assaillants, parfois cagoulés, menacent de mort les femmes, les transportent *manu militari* sans leur laisser la moindre liberté, ni aucun droit de repos ni droit de regarder en arrière, ni de parler. Les assaillants s'accordent le droit de vie ou de mort sur elles en les soumettant à des conditionnements physiques qui n'autorisent pas la plus petite possibilité de s'exprimer librement.

## **1.17. Viols explicitement ordonnés par les chefs hiérarchiques**

Dans 4 récits, des viols de guerre sont explicitement ordonnés par les chefs hiérarchiques. La survivante du récit 17 raconte le cas où le chef hiérarchique des milices viole en premier et ordonne, par la suite, à son escorte de violer la même femme: « J'ai été violée par le commandant qui était entouré de son escorte. Tous les combattants qui se trouvaient sur la colline ont vu la scène. Quand il eut fini, il dit aux autres de continuer à me violer » (Human Rights Watch 2014, 20). Cette femme violée fait partie de 49 femmes violées à Goma par des assaillants du mouvement rebelle M23, dans la période allant de la mi-novembre au début décembre 2012. La plus jeune d'entre elles, morte à la suite du viol subi, était âgée de 10 ans.

Dans certains cas, l'autorisation du chef hiérarchique est implicite. En effet, si le chef des combattants, dans le cas du témoignage 11, ne donne pas une permission explicite de violer, le récit montre qu'il n'interdit pas non plus aux militaires de le faire. Au contraire, il les laisse faire : « Il y avait 11 militaires. Cinq d'entre eux m'ont violée et cinq autres ont violé ma mère. Le onzième a été abattu par les autres parce qu'il a refusé de me violer. Il y avait deux commandants dans le groupe. L'un des deux a été le premier à me violer, puis il a laissé les autres me violer à tour de rôle » (Human Rights Watch 2014, 10). À en croire la victime dans le cas du témoignage 33, il ressort que la permission du chef hiérarchique des combattants est implicite. Celui-ci autorise les autres combattants à violer la victime, mais après lui (Guinamard 2010, 240).

## **1.18. Viols ayant entraîné des exils forcés**

Kon Kapend faisant état de la situation des violences sexuelles comme arme de guerre en République démocratique du Congo, souligne l'aspect social de cet état de choses et inscrit l'exil des filles et des femmes congolaises parmi les conséquences fâcheuses des viols de guerre dont elles sont les cibles du fait de leur identité de genre. Il démontre comment, le déplacement forcé de celles-ci est une quête de leur sécurité.

Dans 10 récits sur 56, soit 17,8 %, les viols de guerre entraînent, directement ou indirectement, les populations victimes à abandonner leur village. En ce sens, ces viols sont considérés comme un instrument d'exil forcé. Des viols massifs publics, collectifs et multiples engendrent la peur et forcent la population, surtout les femmes, à fuir leur milieu de vie pour trouver refuge ailleurs et échapper aux viols. Certains viols comme arme de guerre visent cet objectif qui consiste à déposséder les gens pour occuper leur terre. La survivante du récit 48 exprime sa peur de revivre l'expérience des viols de guerre et préfère rester en exil : « on ne peut plus retourner dans notre village, ça fait trop peur » (Guinamard 2010, 96).

Par ailleurs, d'autres survivantes se sentent obligées de prendre le chemin de l'exil en raison de la honte devenue insupportable des viols publics subis, de l'inceste forcé, du rejet de la part de leur famille, de leur communauté et par l'effet de stigmatisation. Une voisine rapporte comment une famille tout entière avait décidé de changer de village après que les assaillants eurent soumis tous les membres de la famille à une abominable scène de viols collectifs et d'inceste forcé. La famille qui n'arrivait pas à digérer cette situation abominable, a quitté le milieu (Mumbere 2016, 37, 38,



39). Stigmatisée par ses proches qui se moquent d'elle, la survivante du récit 53 s'exile (Buuma 2016, 272). Il ne s'agit pas dans tous les cas de la peur des viols subis. Il est aussi question de la peur des viols cruels dont on est témoin direct qui, parfois, s'accompagnent de fusillades dans les parties intimes des victimes ou des incendies de leurs maisons.

### **1.19. Viols suivis des incendies des maisons**

Trois récits sur 56, soit 5,3% concernent les viols suivis par des incendies des maisons. La survivante du récit 34 raconte que son viol fut suivi par le pillage et l'incendie de sa maison. Elle en témoigne en ces termes : « En même temps, ils [les FDLR] ont brûlé ma maison et tous mes biens. Aujourd'hui, je n'ai plus que deux habits et une maison de ruines » (Médecins sans frontières 2002, 13). Dans le récit 48, la survivante révèle que l'incendie de la maison a emporté ses documents de l'école : « Moi, j'étais à l'école quand tout cela est arrivé. Quand je suis rentrée, j'ai vu tout ce désastre et j'ai commencé à pleurer. Je peux même dire qu'on a tout brûlé dans ma maison. Je ne retrouvais même pas mes documents scolaires » (Guinamard 2010, 96). Plus de 164 maisons furent incendiées dans deux villages, Lubelenge et Makali, entre 2001-2003. Le fait de brûler les maisons en plus de violer et de kidnapper les femmes, laisse croire que l'intention des violeurs vise à chasser les gens de leurs villages pour les remplacer par d'autres.

### **1.20. Viols avec tabassage au moyen de fouet, de coups et de gifles**

Onze cas sur 56, soit 19,6%, concernent des cas des viols accompagnés d'un tabassage au moyen de fouet, de coups et de gifles. Si, dans tous les cas de viols, des coups sont enregistrés, ici dans

les 11 cas signalés il est question de coups mortels ayant entraîné le décès d'un membre de la famille avant le viol. Tel est le cas du récit 38 où la survivante raconte : « Ces malfaiteurs étaient venus dans le quartier, ils avaient tabassé la maman; après trois jours, elle était morte. Le même jour que mon enlèvement, ils ont tué mon père dans la maison » (Guinamard 2010, 40). Ceci vise à imposer la peur, afin non seulement de soumettre les femmes violées, mais de prendre le contrôle de la communauté tout entière.

Les militaires de l'armée congolaise avaient fouetté et violé 10 femmes en octobre 1999 à Musangie, village situé à 22 kilomètres de Kabinda en province du Kasai oriental. Quelques mois plus tard, les soldats de la même armée gouvernementale, ont « fait subir des traitements cruels et inhumains aux conjoints, amis ou parents » de 4 femmes qu'il ont violées à Tshalu, village se trouvant dans la même région kasaïenne (Mapping Report 2010, 593). À Kindu, dans la province du Maniema, plusieurs viols perpétrés lors des affrontements armés sont accompagnés de « traitements cruels, inhumains et dégradants, dont les coups de fouet » (Mapping Report 2010, n° 619).

À ce titre, la jurisprudence du TPIY et du TPIR considère ces actes comme des crimes contre l'humanité. Car, selon cette jurisprudence, « même un cas individuel de violence sexuelle sérieuse peut être poursuivi comme crime contre l'humanité s'il est commis en tant que partie intégrante d'une attaque généralisée et systématique contre une population civile » (Mapping Report 2010, n° 545). Le tabassage au moyen de fouet, coups et gifles qui entoure les viols en contexte de conflits armés fait partie intégrante des crimes contre l'humanité puisqu'il y a usage des actes « de torture, de persécution » ainsi que « des actes inhumains, des traitements cruels et inhumains ». Il fait

partie aussi de crimes de guerre, puisqu'il y a usage « des outrages à la dignité des personnes » (Mapping Report 2010, n° 545).

### **1.21. Viols commis à l'intérieur de la maison des victimes**

Dans 13 cas sur 56, soit 23,2%, des viols sont commis à l'intérieur de la maison des victimes. Dans 3 cas, ces viols sont perpétrés par les soldats de la FARDC. Les survivantes des récits 11, 20, 28, qui ont subi ce genre de viol, racontent leur histoire : « Les militaires sont entrés dans la maison [...] nous ont alors violées, ma mère et moi [...] Il y avait 11 militaires » (Human Rights Watch 2014, 10). « Nous avons entendu les militaires frapper à la porte [...]. Puis ils sont entrés dans la chambre où on dormait. [...] et nous ont violées » (Human Rights Watch 2014, 23). « J'étais à la ferme [hutte] les soldats sont arrivés et nous ont violées » (Human Rights Watch 2009, 118).

Dans 10 cas sur 13, ce sont des groupes rebelles qui violent des femmes et des filles sous le toit de leurs maris ou de leurs pères. Les FDLR sont impliqués dans 6 récits, comme en témoignent les survivantes des récits 2, 5, 7, 16, 21, 22. Les combattants Mayi-Mayi sont mentionnés dans 3 récits, les 18, 30 et 32; tandis que les rebelles du RCD sont impliqués dans le contexte du récit 56. Le déroulement est le même : irruption à l'intérieur de la maison, intimidation par la torture ou la tuerie, pillage, viol collectif, massif et, dans certains cas, enlèvement.

Le scénario est semblable dans les récits 2 et 22. Les survivantes racontent : « Des hommes en arme sont entrés chez moi [...] ils étaient 7. Puis, l'un après l'autre, ils ont abusé de moi » (Masuki 2014) ; « Il y avait quatre Interahamwe qui sont venus dans la maison. [...] ils m'ont torturée et violée » (Human Rights Watch 2009, 80).

Les témoignages des survivantes des récits 5, 7 et 32 précisent que cette irruption qui se fait souvent la nuit implique plus d'un violeur : « J'étais dans la maison, on dormait [...] Cinq hommes sont entrés chez nous [...] ils m'ont violée [...] » (Perelman et Bodin 2013). Le fait que les violeurs opèrent en plein village, durant la nuit, est un indice qui renseigne sur l'absence de sécurité que l'État devrait assurer. En étant nombreux dans les opérations de viols, les violeurs s'assurent de pouvoir garder le contrôle de la situation au moment qu'ils opèrent en toute tranquillité et sans être inquiété. « [...] un groupe de trois [Interahamwe] a débarqué chez nous. [...] Ils m'ont saisie sans ménagement [...] » (RFDA, RFDP, et IA 2004, 34); « [...] trente Mayi-Mayi sont entrés dans la maison [...] ils m'ont violée » (Médecins sans frontières 2002, 239).

Dans les récits 16 et 18, les survivantes signalent la facilité avec laquelle les assaillants pénètrent à l'intérieur des maisons et soulignent le caractère fragile de ces maisons. Dans les villages, les maisons construites en briques à daube ou en sticks d'arbres avec toiture, portes et fenêtres en bois sinon en pailles ou en chaumes, ne peuvent résister aux assauts des bandits. Ces derniers n'ont pas d'effort à fournir pour s'introduire dans les maisons. Car, dans certains cas, ces maisons n'ont même pas de porte. C'est ce que raconte, dans le récit 16, une survivante de 30 ans et mère de quatre enfants : « La chambre n'avait pas de porte, donc [les enfants] pouvaient facilement voir ce qui se passait » (Human Rights Watch 2014, 16-17). Les témoignages concordent pour souligner la facilité avec laquelle les assaillants pénètrent dans les maisons pour violer : « quand ils [les Mayi-Mayi] sont venus dans notre maison, ils m'ont violée » (Human Rights Watch 2014, 21-22). Les témoignages des récits 21 et 30 font mention des viols de plusieurs membres de la même famille dans la maison : « J'étais dans la maison avec mon mari. Ils [FDLR] sont entrés chez nous et [ont] violé ma mère et ma sœur » (Human Rights Watch 2009, 73); « nous étions dans la forêt

[hutte] avec mon mari et mes sept enfants lorsque les Mayi-Mayi sont apparus [...] » (Médecins sans frontières 2002, 235). En temps normal, la hutte est considérée comme une maison dans ce contexte précis où les gens passent une période de temps dans la forêt pour travailler le champ.

Dans l'optique des tabous sexuels, un viol commis dans la maison de la victime, sous le toit de son mari ou de son père aggrave davantage la souffrance et des humiliations. En effet, comme le montre Hina Azam (2015) dans le monde islamique, le viol en soi constitue à la fois une « usurpation » et une « ruine » pour la famille en général et pour le mari ou le père en particulier (Semerdjian 2017, 315).

« Usurpation » parce que la sexualité de la fille ou de la femme est perçue comme une « propriété » de son père et, après mariage, de son mari. Dans plusieurs coutumes, en cas d'usurpation par le viol, les auteurs de l'acte payent des amendes non pas à la fille ou à la femme violée, mais à son père ou à son mari (Semerdjian 2017, 315). Le viol dans la maison constitue un acte qui conduit à la « ruine », parce que le viol engendre le rejet, la stigmatisation et, pour le cas de la fille, diminue la chance d'être mariée. Ce qui accroît le risque pour le père de ne pas recevoir la dot. Mais la ruine va au-delà de cet aspect de la dot. Le viol à l'intérieur de la maison engendre davantage le sentiment de honte et entraîne une profonde déchirure au sein des membres de la famille, ainsi que l'exil ou le décès de ceux-ci.

Qu'il s'agisse d'un viol collectif ou individuel à l'intérieur de la maison, les conséquences au niveau de la santé personnelle, familiale et sociale s'accompagnent souvent de ce que Hina Azam qualifie de « ruine » familiale au niveau économique. En parlant des conséquences économiques au niveau national, Vivianne Monnier (2002) estime que les viols coûtent cher au budget de la société. Le coût économique que les viols et la prise en charge des survivantes représentent, mérite

d'être évalué pour s'en rendre compte. Les recherches à ce sujet impliqueront les dépenses liées au service de la police, de la gendarmerie, de la justice et celui des hôpitaux. À cela s'ajoute le coût lié à la prestation des professionnels de santé, à l'absence au travail occasionnée par le viol, à la création et à l'équipement de centres d'accueil, de prise en charge des femmes violées, de réparation des dommages matériels provoqués par les viols.

## **1.22. Viols commis dans le camp des assaillants**

Treize cas sur 56, soit 23,2%, des viols sont perpétrés dans le camp des assaillants. Selon la survivante du récit 41, les assaillants procèdent à l'enlèvement des filles et des femmes de leurs villages vers un camp habituellement éloigné dans la forêt. C'est là qu'elles sont soumises à des viols permanents. À ce sujet, voici ce qu'elle raconte : « Dans notre maison, il y avait cinq hommes qui sont entrés. Ils venaient seulement prendre les femmes. Nous étions huit femmes dans la maison. Ils ont laissé les enfants et nos maris, eux, avaient déjà pris fuite. Nous avons marché presque huit heures. À l'arrivée au camp, les militaires ont dit à ceux qui étaient là : ‘ nous venons d'amener nos femmes’. Il y avait là des filles de 14 à 35 ans. Dans chaque case, il y avait à peu près cinq militaires » (Guinamard 2010, 57-58). Le mode opératoire est presque le même pour les autres cas. Si cette survivante est restée dans le camp des assaillants pendant deux semaines, d'autres en ont eu pour des mois et d'autres encore des années. Tel est le cas de la survivante du récit 55.

L'esclavage sexuel auquel les assaillants soumettent des femmes enlevées, fait partie de cette catégorie. L'enjeu est crucial et l'expérience plus que douloureuse pour les femmes. Car,

l'esclavage sexuel intervient souvent après que les bourreaux eurent tué, mutilé, traumatisé les proches des femmes qu'ils enlèvent loin de leurs villages. Elles sont privées à la fois de leur liberté, de leur famille, de leur village et du contrôle de leur corps devenu un objet de plaisir au service de belligérants.

### **1.23. Viol commis dans le champ des victimes**

Dans le récit 47, le seul de ce type parmi les 56, une survivante raconte son histoire de viol collectif en ces termes :

J'étais avec mon mari dans le champ, arrivent des assaillants. Ils ont exigé à mon mari de rester là pour voir comment ils me violent. Après le quatrième violeur, le cinquième commençait quand mon mari a crié : 'vous allez tuer ma femme' ; ils l'ont tué par un coup de feu. Son cadavre est resté là. J'avais déjà cinq enfants avec mon mari. Les assaillants m'ont amené avec eux. Et après m'avoir détruite, ils m'ont lâchée. La famille de mon feu mari ne veut pas me voir. Ils disent que c'est à cause de moi que leur fils a été tué (Likamwisi 2008).

Ce viol collectif, commis par les Mayi-Mayi à Kindu dans la province du Maniema, survient pendant que la survivante s'approvisionnait en denrée alimentaire à travers des activités champêtres dans la forêt environnante. Le champ étant pour elle et pour sa famille le gagne-pain, il devient en contexte de conflits armés un lieu dangereux pour la population en général et pour les femmes en particulier. Dans la province du Maniema, la forêt et les champs cachent plusieurs Mouvements Mayi-Mayi, qui surgissent de temps en temps en ville pour livrer bataille contre l'armée congolaise et ses alliés étrangers. Les viols des femmes devenaient pour les Mayi-Mayi « un mode de fonctionnement » (Mapping Report 2010, n° 619).

Pour survivre, la seule option qui restait à la population consistait à se faufiler jusqu'au champ, en dépit de la guerre et de l'enclavement de la ville qui bloque tout déplacement, pour s'approvisionner en denrées alimentaires. Les précautions prises pour éviter tout risque de viol consistaient pour les femmes et les filles à ne pas y aller seules. Elles s'arrangeaient pour aller en groupe. Souvent, elles étaient accompagnées par les hommes, notamment leurs maris ou leurs proches.

Dans ce contexte, la survivante du récit 47 témoigne qu'elle n'était pas seule. Son mari était avec elle. Cependant, la présence de son mari n'a pas empêché un groupe de 5 Mayi-Mayi de violer sa femme devant lui avant de le tuer et de partir avec sa femme.

#### **1.24. Viols sur les places publiques devant un rassemblement**

Trois cas sur 56, soit 5,3% des viols, sont commis sur des places publiques devant un rassemblement de gens convoqués par les assaillants pour assister aux scènes de viols. À Luebo, l'assistance est forcée par les combattants à regarder la scène des viols entre les membres d'une même famille avant de les tuer. Dans le cas des viols sur des places publiques, c'est tout le corps moral et social qui est touché de façon collective et durable. Karima Guinevet considère cela comme un « assassinat moral » à la fois individuel et communautaire (Guenivet 2001, 49).

Pour l'anthropologue Nahoum-Grappe, qui parle de crime de profanation des corps des violées, les violeurs dans ce cas précis, ont comme but de pénétrer dans l'« espace précieux » des femmes et du village pour mieux « toucher » leur ennemi. En atteignant « en lui, au fond de ses yeux, ce lieu intime de ce à quoi il tient le plus » avec pour objectif de « lui faire mal avec précision », lui infliger



une souffrance à la fois « cruelle » (Nahoum-Grappe 2002, 33). La profanation implique l'identité entière de la survivante y compris son nom, son corps physique, son habit, son style, ses croyances, ses valeurs publiques.

De ce point de vue, elle estime que la profanation concerne tout ce qui « se transmet à la génération suivante par la sexualité », en passant par « le ventre des femmes », mais aussi tous les « signes culturels d'appartenance que le corps humain sexué véhicule avec son 'sang' et toutes les autres humeurs du corps ». L'ensemble de tout cela constitue « les cercles concentriques du sacré autour d'une personne, qui se loge au fond de son regard, et qui est pris pour cible par le crime de profanation » (Nahoum-Grappe 2002, 30).

### **1.25. Viols individuels et multiples. Esclavage sexuel**

Quatre récits sur 56, soit 7%, sont des viols individuels et multiples. Pour la psychothérapeute Evelyne Josse, les « viols multiples » désignent les viols infligés à plusieurs reprises sur une même victime (Josse 2013b, 3) . Ils sont commis stratégiquement en contexte de guerre par des hommes armés. Parfois ils prennent la forme de l'esclavage sexuel lorsqu'une femme est enlevée de son village vers la forêt où elle subit des viols à plusieurs reprises infligés par les assaillants. Ces derniers « utilisent intentionnellement et de plus en plus la violence sexuelle comme arme stratégique, notamment pour ébranler, terroriser et déplacer des communautés et ainsi prendre le contrôle d'une certaine population ou d'un territoire particulier » (Reid et al. 2014, 5).

Le cas de la survivante du récit 38 entre dans cette catégorie. Il s'agit de cas où les violeurs prennent par force des filles comme leurs femmes et les emportent vers leur camp pour les soumettre aux viols systématiques. Cette survivante raconte qu'« on était traitées comme des esclaves » et précise que « dans le camp, [...] si une femme a de la chance, un homme du camp s'occupe d'elle. Si elle n'a pas la chance, elle est maltraitée, violée par n'importe qui. Quand je suis arrivée, j'ai eu un seul homme [...] il me traitait comme sa femme » (Guinamard 2010, 41). Evelyne Josse (2013) voit dans cette catégorie de viols une démonstration du pouvoir de domination de l'assaillant qui enlève une femme pour la soumettre à un esclavage sexuel. Joël Mapatano Karume (2012) dénonce le viol de guerre comme faisant partie des actes « inhumains » et inacceptables. C'est de justesse que certaines survivantes ont réussi à s'enfuir pour se sauver.

### **1.26. Viols dont le nombre exact des violeurs n'est pas connu**

Les survivantes de 17 cas sur 56 retenus, soit 30%, indiquent avoir été violées par plusieurs auteurs dont le nombre exact n'est pas connu. Dans le récit 14, une survivante raconte : « Nous sommes restées trois jours entiers avec eux (membres des FDLR) dans la forêt et ils nous violaient quand ils voulaient. Je ne sais pas combien d'hommes m'ont violée au total » (Human Rights Watch 2014, 13-14).

Nous qualifions de tels cas comme des viols à « auteurs multiples » en ce sens que les violeurs sont tellement nombreux que leur nombre exact devient difficile à déterminer par la survivante. En essayant d'estimer le nombre de ses violeurs, la survivante du récit 14 ajoute que « c'était probablement 10 chaque jour » (Human Rights Watch 2014, 13-14). Jill Trenholm, Pia Olsson,

Martha Blomqvist et Beth Maina Ahlberg (2016) précisent, dans leurs recherches, que de tels cas sont le fait d'individus souvent « inconnus » par les survivantes, puisque celles-ci ne sont même pas capables d'« identifier ceux qui avaient commis» ces viols vu que ce sont des *Interahamwe* du Rwanda cachés dans la forêt de la RD Congo (Trenholm et al. 2016, 494).

Le fait que les auteurs de ces viols soient nombreux en contexte de conflits armés est un critère qui détermine que ces viols sont utilisés comme arme de guerre. Parfois accompagnés de tortures, ces viols visent « l'exclusion symbolique du sujet par destruction de l'identité individuelle, culturelle, ethnique »; ils considèrent les femmes et leurs corps comme « l'incarnation de l'identité culturelle adverse », « un territoire à conquérir » et « un moyen d'humilier les hommes de leur communauté » (Josse 2013b, 3) .

### **1.27. Viols dont le nombre exact des auteurs est connu**

Les survivantes de 39 cas sur 56 retenus, soit 69,6%, précisent le nombre exact des auteurs des viols dont le total s'élève à 215 individus. Ce qui donne une moyenne de 5 violeurs par survivante. « Ils [les Mayi-Mayi] m'ont traînée sur 65 km en me violant n'importe où, n'importe quand. Je suis passée par plus de cent hommes. Les Mayi-Mayi étaient ivres, et drogués au chanvre; ils prennent des produits aphrodisiaques, ils ne sont jamais rassasiés. Ce sont des démons, pas des hommes », raconte la survivante dans le récit 30 (Médecins sans frontières 2002, 235).

Presque toutes les survivantes répertoriées ici ont subi un viol collectif dont le nombre des violeurs oscille entre 2 et 100 hommes. Dans 52 sur 56, soit 92,85%, il s'agit de viols collectifs, perpétrés

par plusieurs violeurs à la fois. 24 cas sur 52, soit 46%, sont commis par les FDLR; 14 cas sur 52, soit 26,9%, par les FARDC; 9 cas sur 52, soit 17%, par les Mayi-Mayi; 4 cas sur 52, soit 7,6%, par les rebelles non autrement identifiés; et 1 cas par un groupe de 7 bandits sans uniforme ni arme. La presque-totalité de ces viols sont commis dans la partie Est du pays.

Dans le récit 40, la survivante raconte : « Durant ces deux semaines, j'ai été prise de force par seize hommes. Pas le même jour, mais à tour de rôle » (Guinamard 2010, 56). Pire est encore le calvaire de la survivante du récit 4, violée dans l'espace d'un jour par 10 hommes armés après que ces derniers eurent tué ses parents et ses frères. Elle raconte qu'avant qu'elle soit lâchée, ses bourreaux lui « ont introduit un morceau de bois. J'ai beaucoup saigné » (Masuki 2014).

## **1.28. Viols dont les auteurs sont armés ou en tenue militaire**

D'après le rapport d'août 2019, présenté conjointement par le Baromètre sécuritaire du Kivu, *Human Rights Watch* et le Groupe d'étude sur le Congo de l'Université de New York, c'est plus de 141 groupes armés et forces en présence qui entretiennent la guerre dans les seules provinces du Nord-Kivu et du Sud-Kivu. Parmi eux, on compte 57 acteurs étatiques et groupes armés plus actifs, 61 groupes armés inactifs et 23 groupes armés non cartographiés (cf. Groupe d'étude sur le Congo 2019, 15). Dans son étude *Le Kivu dans la guerre : acteurs et enjeux*, Roland Pourtier (2009) analyse les 5 principaux groupes armés impliqués directement dans la guerre au moment de son enquête (Pourtier 2009, 2-6).

Dans le contexte de guerres et d'insécurité permanente en RD Congo, les cas de viols entrant dans cette catégorie, concernent les assaillants appartenant au camp adverse, lesquels utilisent les viols comme arme de guerre contre les femmes de la communauté ennemie. Dans 55 des 56 récits, soit 98,2 %, les violeurs sont des hommes armés et/ou en tenue militaire et appartiennent à l'un ou l'autre groupe armé étatique ou non étatique. Ils profitent de leurs armes et de leur tenue militaire pour s'imposer, en dépit de leur âge comme le cas des enfants soldats, dominer et contrôler les corps des femmes, le territoire et les communautés entières. Le pourcentage que représentent les violeurs en armes ou en tenue militaire permet de mettre en évidence le caractère génocidaire qui entoure les viols de guerre commis. Ces derniers se situent dans la logique de détruire, de déstructurer et de tuer l'identité individuelle, communautaire et culturelle des ennemis. Parmi ces crimes, il convient de souligner la destruction des fonctions reproductives des femmes de la communauté adverse.

Grâce aux études de Jill Trenholm et de ses collègues, menées à partir des « subtilités des séquelles du viol de guerre du point de vue des femmes touchées » on découvre « la souffrance et la perte » importantes que les survivantes racontent à l'issue des viols commis par éléments en armes et en tenues de militaire (Trenholm et al. 2016, 485).

### **1.29. Viols dont les auteurs sont non identifiés**

Un seul cas raconté par la survivante du récit 37 concerne les viols dont les auteurs sont non identifiés. La survivante, qui sortait de l'école avec ses collègues, violée en pleine ville de Bukavu, reconnaît simplement qu'il s'agit d'un groupe de 7 violeurs. Son témoignage nous renseigne sur le

fait qu'elle quittait l'école avec ses trois amies. En route vers la maison, lorsqu'elles traversaient en fin de journée « une petite forêt en pleine ville », elles ont rencontré un groupe de jeunes gens ni armés ni en uniformes militaires. Elle et ses collègues sont brutalement violées au bord de la route par ces individus considérés comme des *fenders*. À ce sujet, elle raconte :

Ils avaient des gourdins. Ils étaient nombreux, à peu près sept jeunes gens. Lorsque nous sommes passées, ces gens étaient attroupés. Mais lorsque nous nous sommes rapprochées d'eux, ils se sont dispersés. Puis, ils nous ont poursuivies. Chaque fille s'est enfuie dans sa direction. Un de sept m'a attrapée. Je me suis d'abord battue avec le monsieur. Mais je n'ai pas eu le temps de crier, il a directement placé un bandeau sur ma bouche. Et puis il m'a projetée à terre, ensuite il a déchiré mes habits. Et il m'a violée [...] Je suis restée allongée, à me reposer, parce que j'étais très fatiguée. J'ai constaté qu'il y avait un écoulement sanguin, donc que je saignais juste après. J'ai su que le monsieur m'avait déflorée, parce que je n'avais jamais connu d'homme auparavant [...] J'ai passé trois jours sans aller à l'école. Je n'en ai pas parlé immédiatement à ma grande sœur, parce que chaque fois que j'y pensais, j'étais triste, je pleurais. Quand j'en ai enfin parlé, j'étais déjà enceinte (Guinamard 2010, 27).

Si la survivante associe le groupe des violeurs à des *fenders* (des bandits coupeurs de route), c'est parce que ces derniers ne sont ni armés ni en uniforme militaire. Le fait que les *fenders* aient des gourdins, utilisent la tactique de bander la bouche de la cible pour l'empêcher de parler ou d'appeler au secours, et la violent au bord de la route, montre que le mode opératoire des *fenders* se rapproche quelque peu de celui des Mayi-Mayi. Ils ont eux aussi des objets poignants. Ils opèrent souvent au bord de la route où ils pillent les passants et violent avec brutalité, menace et privation de toute possibilité d'obtenir secours.

### 1.30. Viols de masse

Les *viols de masse* consistent à infliger cet outrage à un nombre considérable de victimes (Josse 2013b, 3). 28 récits sur 56, soit 50 %, concernent les viols de masse perpétrés dans plusieurs villages sur plusieurs femmes et filles. Dans 14 cas, soit 50 %, ces viols de masse sont commis par les FDLR; 8 cas, soit 28,57 %, par les FARDC; 4 cas, soit 14,2%, par les Mayi-Mayi; 1 cas, soit 3,5%, par plusieurs militaires de l'opération Umoja (dans 1 cas, les violeurs ne sont pas identifiés). Dans plusieurs récits, le nombre exact des victimes n'est pas fourni. Seulement 17 récits en offrent le chiffre approximatif dont le total donne plus de 1700 femmes violées.

Les viols de masse n'ont pas épargné les bébés ni les femmes âgées. Parmi les 527 femmes violées qui apportent leur témoignage, figurent, au récit 25, une fille de 3 ans et une femme de 70 ans (Human Rights Watch 2009, 116). Le récit 17 fait mention d'une fille de 10 ans et de 2 filles de 13 ans. Violée par plusieurs milices de M23, la fille de 10 ans a succombé à ses blessures suites aux viols (Human Rights Watch 2014, 20).

Les viols de masse impliquent parfois des femmes de plusieurs villages. Dans le récit 10, la survivante fait partie d'un groupe de 387 victimes violées massivement entre le 30 juillet et le 2 août 2010 dans 13 villages de Luvungi en territoire de Walikale. Parmi elles, 323 victimes sont des femmes, soit 83,4%, et 64, des hommes, soit 16,5%(Human Rights Watch 2014, 7). On dénombre, dans certains cas, des tueries parmi les femmes violées en masse. Dans le récit 21, parmi 290 femmes violées par les FDLR en janvier 2009 à Busheke, dans la zone de Ziralo, on a enregistré 12 cas de tueries après viols (Human Rights Watch 2009, 73).

### 1.31. Viols collectifs

Dans les *viols collectifs* la victime est violée par de nombreux assaillants (Josse 2013b, 3). 52 cas sur 56, soit 92,8%, sont des viols collectifs. Dans 35 récits des viols collectifs sur 52, soit 67%, les survivantes donnent le nombre approximatif de leurs violeurs. 6 récits sur 35, soit 17 %, impliquent 2 violeurs pour une survivante : c'est le cas des 6 récits : 20, 25, 28, 36, 42 et 46. Dans 29 récits sur 35, soit 82,8%, ces viols collectifs impliquent entre 3 et plus de 100 violeurs pour une survivante. Dans le récit 40, la survivante raconte qu'en 1996, elle a été violée par plusieurs assaillants FDLR dans le parc national de Kahuzi Biega. Elle précise le nombre et la durée en ces termes : « durant deux semaines, j'ai été prise de force par seize hommes » (Guinamard 2010, 56).

Dans le récit 30, la survivante rapporte qu'elle a été enlevée par les Mayi-Mayi et soumise à l'esclavage sexuel durant plus de deux ans, soit d'août 1999 à février 2001. Elle estime que le nombre de ses violeurs durant cette période est au-delà de cent. Elle raconte : « Ils m'ont traîné sur 65 km en me violant n'importe où, n'importe quand. Je suis passée par plus de cent hommes. Les Mayi-Mayi étaient ivres, et drogués au chanvre; ils prennent des produits aphrodisiaques, ils ne sont jamais rassasiés » (Médecins sans frontières 2002, 235). Pour une période de 3 jours qu'elle a été forcée à rester avec ses assaillants en novembre 2012, la survivante du récit 14 estime qu'au moins dix hommes par jour la violaient: « Je ne sais pas combien d'hommes m'ont violée au total, mais c'était probablement au moins 10 chaque jour » (Human Rights Watch 2014, 13-14). De même, dans le cas de la survivante du récit 4, le nombre des violeurs était de « 10 hommes en arme » (Masuki 2014). Le tableau qui suit présente un aperçu des viols collectifs.



**Tableau 4. – Tableau des viols collectifs**

No	Nbre/Récit	Nbre/voleurs	Groupes/voleurs	Territoire	Période
1	2	7	Rebelles	Sud-Kivu	2006
2	3	Indéterminé	Rebelles	Sud-Kivu	-
3	4	10	Rebelles	Sud-Kivu	-
4	5	5	Rebelles	Sud-Kivu	Octobre 2006
5	6	4	Farde	Shalio	Avril 2009
6	7	3	Fdlr		-
7	8	4	Fdlr		-
8	9	5	Fdlr Armés	Kaniola/Walungu	-
9	10	6	Fdlr	Luvungi/Walikale	Août 2010
10	11	5	Farde	Fizi	Janvier 2011
11	12	4	Fdlr	Kalehe	-
12	13	5	En uniforme		-
13	14	10/jour x 3j= 30	Fdlr	Kipopo	Novembre 2012
14	15	4	Farde	Mivova	20-22 nov.2012
15	16	Indéterminé	Farde	Minova	Novembre 2012
16	17	Indéterminé	M23	Goma	19 novembre 2012
17	18	Indéterminé	Mayi-Mayi Kifuafua	Kareta/Walikale	Juillet 2013
18	19	3	Mayi-Mayi Kifuafua	Walikale	Juillet 2013
19	20	2	Farde, 601 <sup>e</sup> régiment	Kalengera/Bunagana	Novembre 2013
20	21	5	Fdlr	Busheke	Janvier 2009
21	22	4	Fdlr	Lulere	5 avril 2009
22	23	4	Fdlr	Katahunda	Mai 2009
23	24	Indéterminé	Farde Umoja Wetu	Masisi	Janv.-Févr.2009
24	25	2	Farde Kimia II	Nyamatovu/Kalehe	Mars 2009
25	26	Indéterminé	Farde	Katoyi/Goma	Juillet 2009
26	27	6	Farde	Chiambombo/Ziralo	Mars 2009
27	28	2	Farde	Bitonga/Ziralo	Avril 2009
28	29	Indéterminé	Mayi-Mayi	Sud-Kivu	-
29	30	+ de 100	Mayi-Mayi	Sud-Kivu	Août 1999 - févr.2001
30	31	6	Mayi-Mayi	Sud-Kivu	1999- févr.2001
31	32	Indéterminé	Mayi-mayi	Shabunda	1999-2001
32	33	8	Mayi-Mayi	Sud-Kivu	Avril 2001
33	34	3	Fdlr	Sud-Kivu	Octobre 2008
34	36	2	Fdlr	Sud-Kivu	2008
35	38	Indéterminé	Fdlr	Kanyola	23 juin au 10 nov.2006
36	40	16	Fdlr	Parc Kahuzi-Biega	1996
37	41	4	Fdlr	Kanyola	1996 (deux semaines)
38	42	2	Fdlr	Sud-Kivu	2003
39	43	3	Fdlr	Mwenga	2002
40	44	Indéterminé	Fdlr	Mugunga	2008
41	45	Indéterminé	Fdlr	Sange	2002
42	46	2	Farde	Goma	2004
43	47	5	Mayi-Mayi	Kindu	2008
44	48	Indéterminé	Fdlr	Sud-Kivu	2002
45	49	3	Ni arme ni uniforme	Kabare	Juillet 2009
46	50	3	Fdlr	Irambo	5 mars 2008
47	51	Indéterminé	Rdc	Kasika/Mwenga	1999
48	52	Indéterminé	Fdlr	Sud-Kivu	2009
49	53	Indéterminé	Fdlr	Sud-Kivu	2007
50	54	5	Fdlr	Sud-Kivu	2011
51	55	Indéterminé	Farde et Fdlr	Sud-Kivu	1999 et 2014
52	56	Indéterminé	Fdlr	Butembo	-
<b>Total</b>		<b>+ 272</b>			

Dans 17 sur 52 récits des viols collectifs, soit 32,69%, le nombre des violeurs reste indéterminé pour les survivantes. Par rapport aux groupes armés impliqués dans ces viols collectifs, 24 récits sur 52, soit 46%, concernent les viols collectifs commis par les FDLR. 8 récits sur 52, soit 15,3%, par les Mayi-Mayi, 5 récits sur 52, soit 9,6%, par d'autres milices rebelles comme les M23, et 1 seul récit sur 52, par un groupe d'hommes sans arme ni uniforme.

### **1.32. Conclusion**

Ce chapitre vient de présenter la matérialité des récits de viols racontés par des survivantes. Ces récits méritent d'être connus et écoutés. Cette étape a rendu possible la connaissance des souffrances des survivantes qui ont subi des viols de guerre. Il a aussi mis en évidence la douleur et la souffrance qui traversent leur corps et leur vie au moment de l'acte de viol, mais aussi avant et après ces viols utilisés comme arme de guerre. Leurs proches, leur communauté et leurs biens matériels n'ont pas été épargnés par les violeurs, auteurs de la destruction de plusieurs vies des femmes. La description des éléments et des faits entourant les viols, a permis de constituer des statistiques qui reflètent l'ampleur et l'impact des viols de guerre sur des vies individuelles et collectives. Nous en avons élaboré une typologie constituée de 31 catégories. Et ce, à partir des expériences vécues par des survivantes congolaises.

La description a tenu compte du cadre socioculturel de la RD Congo, témoin de la réalité des viols de femmes comme arme de guerre. L'intérêt porté à ce cadre a permis de dégager le soubassement socioculturel qui tient des femmes en général et des survivantes en particulier en marge de personnes du sexe masculin. Les considérations des faits et des récits racontés par des femmes dans

le contexte congolais ont rendu possible l'élaboration d'une sociographie des viols comme arme de guerre. Il s'est agi de « regarder » autrement et profondément les viols à partir de l'intérieur. C'est-à-dire les considérer non pas dans le registre d'une simple élucubration brumeuse éloignée du vécu, mais dans celui des expériences concrètes vécues, ressenties, racontées et partagées par des femmes violées elles-mêmes dans un cadre situé. Nous avons soulevé dans ce cadre sociologique et culturel congolais des éléments défavorables qui infériorisent les subjectivités féminines dans leur quotidien en temps de paix, et de manière accentuée en temps de conflits armés. Ils influencent négativement le regard porté sur les femmes. Les récits des survivantes tels que décrits dans ce chapitre ont l'avantage de transformer le regard congolais sur les viols de femmes, de corriger la connaissance qu'on en a eu jusqu'alors et d'apprendre une nouvelle manière de voir le phénomène des viols. Ce qui est possible à travers l'art de l'écoute. Il a été question d'apprendre à écouter des survivantes dire leurs histoires.

L'art de l'écoute des récits des survivantes s'est effectué, en ce qui nous concerne, sur la base d'une grille d'analyse précise. Cette dernière a intégré quatre éléments socioculturels congolais. Le premier a concerné la pesanteur de l'imaginaire social qui marginalise les femmes. Le second se focalisait sur les rapports de force des hommes armés qui violent des femmes désarmées. Le troisième impliquait les relations déséquilibrées entre les sexes, les hommes étant du côté des dominants et les femmes du côté des dominés. Le quatrième comportait l'exploitation illégale des ressources naturelles qui provoquent des conflits armés dont les milices utilisent les viols des femmes comme arme de guerre.

La compréhension du phénomène des viols de guerre à partir de cette grille d'analyse a comporté plusieurs avantages. Elle a aidé à prendre en compte les discriminations, les inégalités et les

injustices à l'encontre des femmes qui sèment la violence masculine en période de paix et se transforment en viols de guerre lors des conflits armés. En établissant des liens entre les viols de guerre et ces éléments qui les sous-tendent en temps de paix, nous avons pu élaborer une anthropologie des viols basée sur la matérialité des expériences des survivantes vécues entre les années 1993 et 2020, caractérisées par des guerres en RD Congo. La complexité des viols de guerre et de leurs enjeux de fond constitue des prolégomènes pour entamer une analyse qui tient compte de plusieurs disciplines à la fois. Il s'agit d'une analyse interdisciplinaire.

# **Chapitre 2 – Analyse interdisciplinaire de viols comme arme de guerre**

## **2.0. Introduction**

La présentation d'une analyse interdisciplinaire des viols des femmes comme arme de guerre en contexte congolais fait appel à plusieurs disciplines, parmi lesquelles se trouvent l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la philosophie, la bioéthique, les sciences sociales, le droit, etc. La perspective historique que présente le premier point, permet d'analyser les viols de guerre en les situant dans l'histoire récente de la RD Congo. Cette dernière est subdivisée en quatre périodes. La première se situe avant les années 1993, et donc avant les guerres. La deuxième, caractérisée par des guerres, commence en mars 1993 et se termine en juin 2003. La troisième, de 2004 à 2015, est considérée officiellement comme une période d'après-guerre, bien qu'elle soit marquée par des tensions ethniques et des rébellions récurrentes dans la partie est du pays. La quatrième période, de 2016 à 2020, marquée par des tensions politiques liées aux questions électorales et l'insécurité dans la partie est de la RD Congo. L'enjeu de ce point vise à mener une analyse comparative des viols selon ces quatre moments de l'histoire. L'intérêt porte sur des statistiques des viols de guerre dégagées sur chaque partie historique. L'objectif est de montrer à partir des statistiques l'ampleur des viols de guerre et d'en déterminer certains facteurs. L'analyse se poursuit en précisant le cadre conceptuel qui délimite des concepts et fournit notre définition opératoire de viols des femmes comme arme de guerre. Les objections formulées à l'endroit de la qualification de viols d'« arme de guerre » en contexte congolais sont abordées. Les réponses à ces objections découlent des aspects de nos recherches. Celles-ci montrent que les assaillants effectuent la bataille sur le corps

des femmes avec l'autorisation implicite de leur hiérarchie ou avec l'absence d'ordre de ne pas violer.

Le deuxième point présente des perspectives juridiques et des sciences sociales des viols de guerre. L'enjeu porte sur la considération de ces viols comme « actes génocidaires » en contexte congolais. L'approche juridique intervient dans l'analyse des éléments des viols de femmes comme arme de guerre en tant que constitutifs d'actes de génocide. À ce niveau, il s'avère pertinent de recourir à la Convention sur le génocide pour préciser la spécificité des crimes constituant un génocide. L'avantage de l'approche des sciences sociales utilisée dans l'analyse des viols de guerre en tant que faits d'une violence atroce, permet de savoir dans quelle mesure ces atrocités participent au « processus de destruction » des vies humaines dans le but d'exterminer totalement ou partiellement une communauté donnée.

Le troisième point utilise les approches anthropologique et sociologique pour analyser des enjeux significatifs des viols de guerre. Parmi lesquels se trouvent des enjeux de l'identité socio-culturelle et du crime de sang, importants dans le contexte congolais où les coutumes et les traditions conservent leur poids ontologique. L'autre élément d'analyse concerne le crime de souillure qui entraîne, au-delà du statut déjà inférieur des femmes, le rejet et la stigmatisation des survivantes. Cette situation nécessite chez les survivantes de multiples besoins pour leur guérison et, pour la communauté, une transformation anthropologique et sociologique, laquelle comporte une implication locale et internationale.

Le quatrième point s'intéresse à l'implication internationale par rapport au phénomène des viols de guerre. Il présente certaines des conférences internationales qui ont traité de cette problématique.

Il analyse l'engagement des pays influents dans les prises de décisions importantes au niveau mondial visant à éradiquer les viols de guerre, à protéger de femmes et à assurer un avenir aux survivantes. À cela s'ajoute la volonté internationale d'opérer un changement historique quant à la place des femmes dans la société. En RD Congo, un aperçu historique pour situer les faits s'avère nécessaire.

## **2.1. Perspectives historiques**

Du point de vue de l'histoire récente de la RD Congo liée aux viols des femmes comme arme de guerre, quatre moments marquants se dégagent. Le premier moment concerne les viols des femmes dans le contexte des conflits armés situés avant 1993. Cette période, qui précède la fin du règne dictatorial du président Mobutu, se caractérise par des conflits ethniques, politiques et par des pillages. Des tracasseries militaires, des violations des droits humains et la privation de la liberté d'expression marquent la fin du règne de Mobutu. Le second moment regroupe les viols des femmes perpétrés durant la période qui commence à partir de mars 1993 jusqu'à juin 2003. Il est considéré comme un des moments « les plus tragiques de l'histoire récente de la RDC, voire de l'Afrique tout entière »; il se caractérise « par une série de crises politiques majeures, des guerres ainsi que de nombreux conflits ethniques et régionaux qui ont provoqué la mort de centaines de milliers, voire de millions de personnes » (Mapping Report 2010, n° 127). La fin du règne de Mobutu, les deux guerres dites de libération, le règne du Président Laurent Désiré Kabila et celui de son fils Joseph Kabila se situent dans cette période.

Le troisième moment, qui commence en 2004 et se poursuit jusqu'en 2015 marque le processus de paix et l'organisation des premières élections démocratiques dans un climat de conflits armés et d'insécurité permanente à l'Est du pays. Le quatrième moment commence fin 2016 et s'est poursuivi jusqu'à nos jours. Il se caractérise par la fin du deuxième mandat du président Joseph Kabila, par des marches de contestation contre un troisième mandat du président sortant, par des tensions politiques, par l'organisation des élections législatives et les contestations des résultats. Tandis que, dans l'Est du pays, foisonnent des groupes armés qui s'affrontent en permanence.

Dans le seul corpus de référence consulté, 685 384 cas de viols de femmes utilisés comme arme de guerre sont répertoriés. Parmi ceux-ci, nous avons trouvé 532 882 cas des viols de guerre contenus dans le corpus consulté, soit 77,7%, perpétrés durant la période allant de 2004 à 2015. Les autres périodes à savoir la période précédant la fin du règne du président Mobutu, soit avant les années 1993; la décennie allant de mars 1993 à 2003, marquée par la fin du règne de Mobutu et par les deux guerres dites de libération; et la période allant de 2016 à mars 2020 en comptent peu de cas.

Un tel constat semble donner l'impression que des viols de guerre sont moins présents dans les conflits armés précédant les années 1993 et que la culture du viol des femmes comme arme de guerre serait étrangère aux us et coutumes de la RD Congo. Les recherches menées par Réseau des Femmes pour un Développement Associatif (RFDA), Réseau des Femmes pour la Défense des Droits et la Paix (RFDP) et *International Alert* (IA) soutiennent cette thèse. Elles attribuent la culture du « recours systématique au viol » aux belligérants venus du Rwanda et du Burundi, impliqués dans la guerre en RD Congo à partir du génocide rwandais de 1994. Elles estiment que la culture du viol fait partie de l'histoire de leurs pays respectifs. Elles évoquent, à titre illustratif, les cas des viols pendant le génocide au Rwanda en soulignant le caractère brutal et inhumain qui



accompagnait les viols des femmes commis par les assaillants. Ces derniers utilisaient « des objets tels que des bâtons aiguisés ou des canons de fusils » pour violer les femmes du camp ennemi après qu'ils les eurent forcées à assister « à la torture et au massacre de leur famille, ainsi qu'au saccage de leur maison. De nombreuses femmes furent tuées après avoir été violées » (RFDA, RFDP, et IA 2004, 28).

Pour notre part, nous pensons que l'hypothèse d'admettre qu'il n'y aurait pas des viols liés aux guerres dans la période précédant les années 1993 est à exclure. L'hypothèse qui nous semble admissible est celle qui estime que l'absence des viols des femmes en tant que tactique de guerre en cette période tumultueuse serait liée au fait que les viols de femmes n'étaient pas documentés ni inventoriés, et cela par manque de sources écrites qui auraient fourni ces informations. Surtout que plusieurs femmes violées en raison de tabous sexuels préfèrent garder silence par peur d'être stigmatisées. Comme le mentionne Jessica L. Radin (2013), il importe de rappeler également le fait que, même si depuis 1949 la Convention de Genève bannissait les viols des femmes en période de guerre, il a fallu attendre 1993 pour que la Convention de Vienne les reconnaisse comme crimes contre l'humanité, et les années 1996 pour voir des auteurs de viols collectifs dans le cadre de la guerre de Bosnie être traduits en justice et être accusés, pour la première fois, de crimes contre l'humanité. C'est récemment, à savoir en 2008 et en 2013, que, suite à la Résolution 1820 du Conseil de sécurité des Nations Unies, le groupe des huit pays les plus puissants du point de vue économique et militaire (G8), les ont reconnus comme crimes de guerre (Radin 2013, note h).

Bien plus, même si la culture du viol était venue de l'extérieur, le fait qu'elle s'intériorise, se perpétue et se pérennise en terre congolaise, suffirait pour admettre qu'elle trouve un terrain favorable. Les années d'avant 1993 ne peuvent pas prétendre à l'absence des viols de guerre pour

plusieurs raisons. Les viols des femmes depuis toujours étaient jusque-là enfouis dans le silence, étant considérés comme des faits collatéraux de la guerre.

Comme le dit Vanessa Fagnoli, ce qui fait que les viols sortent du silence et de l'indifférence qui les caractérisaient jusque-là et deviennent une préoccupation publique et internationale, vient, entre autres, de la prise de conscience du phénomène des viols, ainsi que des actions juridiques et humanitaires et l'intérêt que suscite ce sujet. La résolution 1820 du Conseil des Nations Unies consacrée à la femme, qui reconnaît le viol comme une arme de guerre menaçant la sécurité internationale, n'a vu le jour que le 19 juin 2008 (Fagnoli 2015, 98).

Le chiffre de 685 384 cas de viols de femmes inventoriés dans le corpus consulté relatif à l'histoire récente de la RD Congo ne prétend pas être exhaustif. Il ne représente nullement la totalité de la réalité des viols de femmes. Une de ses limites est liée au choix du corpus de référence. Ce dernier est constitué des publications de recherches doctorales récentes faites au sujet du phénomène des viols en temps de conflits armés en RD Congo. Mais aussi sur des rapports des agences onusiennes et humanitaires, sur ceux des organisations gouvernementales congolaises dont les instances policières, juridiques, médicales ainsi que sur les enquêtes menées par des organisations non gouvernementales et des associations tant locales, nationales qu'internationales de défenses des droits des femmes.

Une autre limite de ce chiffre réside dans le fait que chaque source consultée ne fournit que des statistiques couvrant des cas de viols de femmes dans des lieux déterminés et non sur toute l'étendue du pays. Parfois, deux sources présentent des statistiques différentes sur la même période et dans la même province. Il n'est pas exclu que quelques survivantes soient oubliées ou plutôt

comptées plusieurs fois par différentes sources. Cela étant dit, ces limites évoquées ne diminuent en rien l'ampleur du phénomène des viols de femmes que les belligérants utilisent comme une arme de guerre, comme un véritable dispositif de domination et de contrôle du camp ennemi.

### **2.1.1. Viols, un dispositif de domination et de contrôle**

Dans la perspective phénoménologique des viols tels que décrits plus haut dans les récits des survivantes, nous proposons une définition opératoire du concept de viols des femmes comme arme de guerre qui sera utilisée tout au long de cette thèse. Le viol de guerre est défini ici comme un dispositif politique et militaire violent, mis en place lors des conflits armés, par des belligérants en position de pouvoir dont l'intentionnalité est l'invasion, le contrôle, la domination d'une population, l'appropriation d'une terre, l'exploitation illicite des richesses, la conquête de pouvoir en abusant cruellement, publiquement, massivement et collectivement des corps des femmes et de leur pouvoir reproductif. Cette définition opérationnelle découle de l'expérience des survivantes en examinant des faits de viols de guerre fournis par le corpus consulté en lien avec la période dans laquelle ils sont commis. Reprenons ces éléments significatifs.

Par dispositif, nous entendons « l'ensemble des moyens disposés conformément à un plan » (Agamben et Rueff 2006, 27). Autrement dit, l'« assemblage intentionnel d'éléments hétérogènes (instruments, méthodes, actions publiques, etc.) répartis spécifiquement en fonction d'une finalité attendue » (Zittoun 2013). Selon Michel Foucault, un dispositif possède « une fonction stratégique dominante » et implique « des stratégies de rapports de force » ainsi qu' « un jeu de pouvoir » (Foucault 1994, 299-300). Il est susceptible de créer « des corps dociles, mais libres qui assument

leur identité et leur liberté de sujet dans le processus même de leur assujettissement. Le dispositif est, avant tout, une machine qui produit des subjectivations [...] par des processus de désubjectivation » (Agamben & Rueff 2006, 31-32).

La notion de dispositif tel que décrite ci-dessus, nous semble pertinente pour notre propos. Car, en tant que violent dispositif politique, le concept de viol des femmes comme arme de guerre met en évidence le caractère stratégique, intentionnel, méthodique et organisationnel des viols et de leurs auteurs. Bien plus, il comporte un deuxième avantage, celui de regrouper à la fois plusieurs termes qui se rapportent aux viols en temps de conflits et qui, parfois, peuvent présenter quelques nuances entre eux. Cependant, dans notre propos et tout au long des considérations évoquées dans cette thèse, nous faisons le choix d'inclure dans cette définition opératoire les notions de « viols de guerre », « violences sexuelles comme tactique de combat », « viols liés aux conflits armés », « viols comme stratégie de guerre », « viols comme méthode de guerre », « viols en temps de guerre », « viols comme arme de guerre ». Nous les utiliserons indifféremment comme des synonymes. Un troisième avantage explicatif de la notion de viol en tant que dispositif politique est d'exclure les viols qui n'entrent pas dans le cadre de conflits armés, ceux qui sont commis par des civils ou en dehors du contexte de guerre.

Certaines considérations d'ordre historique donnent l'impression que la culture du viol des femmes comme arme de guerre est un phénomène récent qui n'aurait rien à voir avec les traditions culturelles congolaises. D'après ces considérations historiques, la culture du viol comme arme de guerre aurait récemment fait son irruption dans l'histoire congolaise au moment des guerres imposées par des agresseurs venus des pays voisins impliqués dans des conflits armés. Cette culture du viol s'implante avec le temps en terre congolaise et devient un dispositif de domination et

d'occupation. Enrôlés dans des bandes armées, des jeunes désœuvrés qui constituent 80 % de la population congolaise, pour dominer et occuper le territoire, s'adonnent aux viols des femmes et perpétuent cette pratique (Tremblay 2011). Cette culture du viol est perçue comme un génocide silencieux et une bombe à retardement (Faivre 2010).

Le viol comme arme de guerre reste l'une des pires formes de violences sexuelles liées aux conflits armés. Dans le cadre humanitaire et pratique, l'Organisation des Nations Unies définit la notion de violences sexuelles liées au conflit comme étant :

[des] actes ou types de violations interv[enant] en période de conflit ou d'après conflit ou dans d'autres situations graves (troubles politiques) [et qui présentent] [...] un lien direct ou indirect avec le conflit ou les troubles politiques en tant que tels, autrement dit un lien temporel, géographique ou causal. Outre le caractère international des crimes soupçonnés (qui peuvent, selon les circonstances, constituer des crimes de guerre, des crimes contre l'humanité, des actes de génocide ou autres violations flagrantes des droits de l'homme), le lien avec le conflit peut se manifester à travers le profil et les motivations de l'auteur ou des auteurs, le profil de la victime ou des victimes, le climat d'impunité ou l'effondrement de l'État, les aspects transfrontaliers du conflit ou le fait qu'ils violent les termes d'un accord de cessez-le-feu» (ONU 2012, paragr. 3, cité dans Gaggioli 2014, 97).

Reprenons les éléments principaux de cette définition. D'abord la notion de « lien avec les conflits armés », direct ou indirect, est significative. Elle nous aide à préciser que les viols des femmes concernent uniquement des viols perpétrés « dans l'optique de servir un conflit armé ou sous le couvert de celui-ci » (TPIY 2002, paragr. 58). Sont impliqués dans cette catégorie tous les viols dont la présence du conflit armé constitue pour leurs auteurs un environnement favorable à la prise de décision de violer, de passer à l'acte, de choisir telle manière précise pour le faire et de se fixer des objectifs pour lesquels ils commettent ces viols. Dès lors, plusieurs paramètres entrent en jeu pour parler des viols de guerre.

Parmi d'autres éléments dont il convient de tenir compte pour établir des liens entre les viols et les conflits armés, figurent : « le fait que l'auteur du crime est un combattant, le fait que la victime n'est pas un combattant, le fait que la victime appartient au camp adverse, le fait que l'acte pourrait être considéré comme servant l'objectif ultime d'une campagne militaire, et le fait que la commission du crime participe des fonctions officielles de son auteur ou s'inscrit dans leur contexte » (TPIY 2002, 59). Cette précision écarte dans le présent travail les viols commis par des civils.

La notion de « conflits armés » est à comprendre dans le sens large du terme. Elle est définie ici non seulement par rapport aux faits de guerre impliquant confrontation entre deux ou plusieurs groupes armés étatiques ou non étatiques, mais aussi en fonction des « troubles politiques » prolongeant ou entourant la période du conflit. Ceci nous permet de prendre en compte des cas de viols commis durant la période post-conflit, laquelle, en RD Congo, est souvent marquée par des tensions politiques et l'insécurité.

La notion de « temporalité » circonscrit les viols dans le temps des conflits armés pour qu'ils soient considérés comme des viols de guerre. Ce qui nous intéresse ici est le fait qu'il n'est pas nécessaire que ces viols soient commis durant l'affrontement pour qu'ils appartiennent à cette catégorie. Cependant, la condition par rapport au temps repose simplement sur la proximité entre la commission de ces viols et la période des conflits armés. La notion de temporalité pour les conflits armés n'englobe pas seulement la période d'occupation, d'insécurité, d'oppression, de manque de liberté et d'instabilité susceptible de se transformer en conflits armés ; mais elle englobe aussi toute période de troubles provoqués par ces conflits, les précédant ou entourant le temps qui les suit. En ce qui nous concerne, cette notion de temporalité nous mène à inclure des viols commis pendant la période d'occupation, d'oppression et de chaos provoqué par les guerres.

Enfin, il convient d'inclure les notions d'étendue géographique et de causalité. La première détermine les villages, les territoires, les villes, les zones et les provinces marqués par des conflits armés dans lesquels sont commis des viols massifs et collectifs. La deuxième établit le rapport entre les viols et les conflits en examinant le profil des auteurs des viols, leur décision de commettre les viols, la méthode utilisée et les objectifs poursuivis.

Pour les cas de la RD Congo, outre les provinces de l'Est dans lesquelles le conflit armé bat son plein, nous avons pris en compte de cas des viols commis dans les autres provinces du pays qui ne sont pas concernées directement par la situation conflictuelle. En effet, les viols commis dans des zones de paix relative par des militaires sur les civils font partie des viols liés aux conflits armés, puisqu'ils s'inscrivent dans un contexte post-conflit et d'insécurité. Ils rejoignent l'un ou l'autre critère évoqué par le Tribunal pénal international pour l'Ex-Yougoslavie évoquée ci-haut.

Gaggioli estime qu'il convient de décrire les violences sexuelles liées au conflit comme « une politique, une tactique ou une stratégie illicites durant un conflit armé » (Gaggioli 2014, 103). Sa considération est proche de celle proposée par des féministes pour qui les violences sexuelles constituent une politique pratique : « rape is a political practice by which spurious beliefs about gender and sexuality are expressed, inscribed, and enforced via the violation and control of women's bodies » (Whisnant 2009). Les féministes mettent en évidence un triple caractère des viols de guerre, à savoir, la connexion avec la politique, les conflits armés et le pouvoir masculin du contrôle.

### **2.1.2. Autorisation implicite et absence d'ordres de ne pas violer**

Il est des objections formulées à l'encontre de la terminologie de « viol comme arme de guerre » en contexte de la RD Congo. Ce point vise à présenter ces objections et à écarter les pistes qui ne seront pas prises en compte dans cette thèse. En effet, plusieurs sources consultées, dont le Fonds des Nations Unies pour la Population (2019), Dieudonné Kibungu (2017), Gaston Mumbere (2016), Denis Mukwege (2015), Vannessa Fagnoli (2015), Kon Kapend (2014), Elisabeth Jean Wood (2014), Louis Guinamard (2010), reconnaissent l'usage des viols de femmes comme arme de guerre sur la presque totalité de l'étendue de la RD Congo durant la période des conflits armés. Elles indiquent que la plupart de ces viols ont été perpétrés et enregistrés dans les provinces du Nord-Kivu, Sud-Kivu, Maniema, Équateur, dans les anciennes provinces du Katanga et du Kasai Oriental (Fonds des Nations Unies pour la Population 2019, 21; Kibungu 2017; Mumbere 2016; Mukwege 2015; Fagnoli 2015; Kapend 2014; Wood 2014; Guinamard 2010).

Le gouvernement de la RD Congo, à travers le rapport de 2008 élaboré par son ministère du Plan en collaboration avec Macro international, reconnaît qu'en contexte particulier de guerre et de conflits armés, « les violences sexuelles ont été utilisées comme arme de guerre » (Ministère du Plan et Macro international 2008, 303) par les combattants de la plupart des parties en conflit. Les viols comme arme de guerre sont commis à grande échelle « de façon fréquente et parfois systématique » (Human Rights Watch 2002, 16).

Déjà vers les années 2000, une production importante sur la question, constituée de rapports d'enquête des organisations internationales et nationales, de documents universitaires dans des



domaines variés, s'accorde pour reconnaître que ces viols constituent une arme de guerre, les décrivant à la fois « comme une tactique de combat, comme une stratégie de guerre 'utilisée systématiquement dans les opérations visant les populations civiles' et 'utilisée systématiquement pour intimider les populations locales' » (Baaz et Stern 2010, 17-18).

Cependant, quelques objections sont formulées au sujet de la terminologie de « viol comme arme de guerre » en contexte congolais. La plupart des objections se basent sur la définition elle-même de ce concept. Evelyne Josse implique, pour sa part, dix éléments constitutifs pour parler du viol comme arme de guerre : 1) le caractère « planifié » du viol, 2) l'implication de « l'autorité politico-militaire » qui le planifie, 3) le viol « utilisé de manière stratégique », 4) au moins « par l'une des parties d'un conflit », 5) l'intention explicite du violeur : « pour humilier, affaiblir, assujettir, chasser ou détruire l'autre », 6) l'ampleur et la quantité du viol : « des viols de masse – commis sur de nombreuses victimes –, multiples – une victime est agressée à plusieurs reprises – et collectifs – la victime est agressée par plusieurs assaillants », 7) le mode opératoire : « fréquemment perpétrés en public », 8) et « accompagnés le plus souvent de brutalités et de coups », 9) la catégorie ciblée: « attaque contre l'ennemi », 10) les objectifs poursuivis et les contours socio-anthropologiques du viol : « l'avilissement des femmes incarnant l'identité culturelle adverse, l'humiliation des hommes en charge de leur protection, mais impuissants à les défendre ainsi que le déshonneur des combattants capturés. Praticué avec la volonté délibérée de semer la terreur, l'infamie et les germes du rejet social » (Josse 2013a, 275).

De ce point de vue, Olivier Duhayon s'interroge : *République Démocratique du Congo : les viols et violences sexuelles sont-ils utilisés comme tactique de guerre dans le Sud-Kivu ?* (Duhayon

2008). Si les violences sexuelles ont été une arme de guerre au Rwanda, en Bosnie, au Libéria, le sont-elles vraiment dans le contexte spécifique de la RD Congo ?

Maria Eriksson Baaz et Maria Stern formulent quelques objections. Elles rapportent qu'en contexte de la RD Congo « les violences sexuelles n'étaient pas utilisées en tant que stratégie militaire explicite, dans le sens que les soldats ont reçu l'ordre de violer. Leur réponse était toujours négative à ce sujet » (Baaz et Stern 2010, 19). Les arguments qu'elles évoquent, montrent d'abord qu'en RD Congo, ce ne sont pas seulement les femmes du camp ennemi qui sont violées : « le viol tend à n'être commis que sur n'importe quelle femme, quelles que soient ses affinités politiques ou ethniques avec l'auteur » (Baaz et Stern 2010, 18).

Ensuite, des militaires ont commis des violences sexuelles non seulement pendant des périodes conflictuelles, post conflictuelles ou de paix relative, mais aussi « dans des zones non affectées directement par des conflits ». En plus, même si certaines femmes violées sont « punies de leur collaboration (supposée) avec les groupes rebelles », d'autres, par ailleurs, « soutiennent qu'elles ne savent pas pourquoi elles ont été victimes ou cibles (c'est-à-dire qu'on ne leur a rien dit). Enfin, dire que les viols sont utilisés comme arme de guerre suppose « un facteur stratégique et prévu. Alors que les violences sexuelles sont souvent utilisées pour humilier et intimider, cette humiliation et cette intimidation sont aussi beaucoup moins stratégiques et beaucoup plus complexes qu'une stratégie de combat pour obtenir plus de succès militaires » (Baaz et Stern 2010, 18-19).

Cela correspond aux recherches menées par les autrices, entre 2006 et 2009, auprès de 226 soldats et officiers, sur la problématique du genre et de la sexualité au sein des Forces Armées de la République Démocratique du Congo (FARDC), l'armée nationale du pays, à Kinshasa, au Sud-

Kivu, à Kitona et au Nord-Kivu. Et ce, dans le cadre d'un programme subventionné par l'Agence suédoise de coopération internationale au développement (ASDI). Dans leur rapport, Maria Eriksson Baaz et Maria Stern limitent et focalisent leur attention spécialement « sur les violences sexuelles commises par les forces nationales de sécurité récemment intégrées, qui sont responsables d'une grande partie des violences sexuelles commises depuis leur création initiale en 2003 » (Baaz et Stern 2010, 18-19).

Les résultats de leurs enquêtes attestent, comme nous l'avons dit, qu'en contexte de la RD Congo, « les violences sexuelles n'étaient pas utilisées en tant que stratégie militaire explicite, dans le sens que les soldats ont reçu l'ordre de violer. Leur réponse était toujours négative à ce sujet »; les chercheuses émettent l'hypothèse que « si le viol par l'armée nationale doit être conceptualisé en tant qu'arme de guerre, il s'agit d'une autorisation implicite suivie de l'absence d'ordres spécifiques de ne pas violer, et assortie de l'idée que les viols sont inévitables » (Baaz & Stern 2009, 19-20).

Les deux autrices fustigent dans leur rapport, la « concentration unique sur les violences sexuelles en tant que pratique problématique », qui tend à occulter d'autres formes de violences perpétrées à grande échelle, notamment des exécutions de masse, des tortures systématiques, le recrutement de combattants et des travaux forcés. Leurs objections reposent aussi sur l'idée d'une conceptualisation réductrice qui considère que toutes les violences sexuelles commises par des militaires en temps de conflits armés, sont une arme de guerre. Cette focalisation, si elle est nécessaire, vise simplement, d'après elles, à en finir avec la conception selon laquelle les viols font partie des faits collatéraux de la guerre. Elle ne permet cependant pas de conclure que tous les viols commis par des militaires sont utilisés comme une arme de guerre.

Dans une autre perspective, certaines recherches préfèrent l'appellation de « viols comme méthode de guerre » en lieu et place de viols comme arme de guerre. En tout état de cause, le Comité International de la Croix-Rouge opte pour la terminologie de viol comme méthode de guerre qu'Évelyne Josse considère plus judicieuse, car « plus large que celle de viol comme « arme de guerre ». Une arme est utilisée dans l'intention d'infliger une blessure ou de tuer. Dans les conflits armés, le viol peut servir ces fins, mais également être exploité pour des raisons plus perfides comme polluer l'ethnicité d'une communauté » (Josse 2013, 275). Il s'avère qu'en RD Congo, le corps des femmes est devenu un champ de bataille.

### **2.1.3. Corps des femmes comme champ de bataille**

Ce point constitue une des réponses aux objections évoquées plus haut. *Le corps des femmes comme champ de bataille durant la guerre en République démocratique du Congo. Violences sexuelles contre les femmes et les filles au Sud-Kivu (1996-2003)*, tel est le titre du rapport de recherches, signé conjointement par trois organisations non gouvernementales. D'abord, le Réseau des Femmes pour un Développement Associatif (RFDA); ensuite, le Réseau des Femmes pour la Défense des Droits et la Paix (RFDP); et enfin, International Alert. Les trois organisations, installées respectivement à Uvira, à Bukavu (Sud-Kivu/RD Congo) et à Londres (Grande-Bretagne), publient dans ce rapport les résultats de leur étude menée sur les viols commis dans la province du Sud-Kivu pendant les années de guerre. Leurs recherches ont été effectuées auprès de 492 survivantes interviewées et dans les archives constituées par d'autres organisations locales où 3000 fiches des victimes peuvent être consultées. L'intérêt porte sur la conclusion de cette étude qui montre que les femmes « ont été instrumentalisées », violées « à grande échelle » par des

belligérants de toutes les parties en présence impliquées dans les conflits armés. Ce qui nous intéresse ici, c'est le lien établi entre guerre, viols et contrôle de la sexualité des femmes (RFDA, RFDP, et IA 2004, 8-11).

La matérialité des expériences de viols cruels, massifs, collectifs, publics et multiples, subis par des femmes congolaises en contexte de conflits armés, confère au concept de viol comme arme de guerre un nouveau contenu spécifique dans la partie orientale de la RD Congo. Ce contenu est socio-anthropologique. Il comporte des contours sociologiques, politiques, économiques et écologiques précis qui permettent d'établir des liens entre les viols et l'exploitation des ressources naturelles. Outre les corps et les vies des femmes violées de manière ignoble, c'est toute la communauté familiale, culturelle, ethnique, nationale, avec sa terre et ses richesses, qui est visée. Dans certains cas, ces viols semblent prendre la forme d'un génocide programmé.

Nous avons fait le choix de proposer, dans le cadre de ce travail, une définition opératoire du concept de « viols des femmes comme arme de guerre » se rapprochant des expériences spécifiques que les viols liés aux conflits armés infligent aux femmes congolaises. Ladite définition opérationnelle tient en même temps compte des objections formulées plus haut sur la terminologie de viols comme arme de guerre et constitue un effort pour y répondre afin d'en dissiper le malentendu dans le contexte congolais.

Les parties intimes d'une personne font partie du sacré. Profaner un corps, c'est violer son caractère sacré. En RD Congo, il n'a pas été uniquement question de « la profanation des vagins », mais, plus que cela, d'une « destruction massive » par les viols de femmes utilisés comme arme de

guerre (Bolya 2005). Le témoignage de la survivante du récit 50 est éloquent lorsqu'elle témoigne que les violeurs « font les relations sexuelles pour tuer » (Guinamard 2010, 107).

Il ne s'agit pas simplement des sexes et des corps physiques, mais d'identité des femmes et de leur communauté qui entrent en jeu. Le viol ici implique « l'ensemble de la corporéité » des survivantes et non seulement le « génital », fait remarquer Philippe Bessoles. Selon lui, « un regard peut violer, un geste, un toucher, un contact, une parole, une posture, un silence, une complicité, un rire, une plaisanterie, une allusion » (Bessoles 1997, 69). Pour sa part, l'anthropologue Nahoum-Grappe précise que ce qui est violé chez la victime, c'est son corps dans sa matérialité impliquant son « identité entière », y compris son « nom », son « corps physique », son « habit », son « style », ses « croyances », ses « valeurs publiques » (Nahoum-Grappe 2002, 30). De ce point de vue, ce qui est violé est constitué aussi par tout ce qui « se transmet à la génération suivante par la sexualité », en passant par « le ventre des femmes » ; tous les « signes culturels d'appartenance que le corps humain sexué véhicule avec son 'sang' et toutes les autres humeurs du corps ». L'ensemble de tout cela constitue « les cercles concentriques du sacré autour d'une personne, qui se loge au fond de son regard, et qui est pris pour cible » par le crime de souillure (Nahoum-Grappe 2002, 30).

En ce sens, la souillure par des viols de guerre atteint non seulement le vagin, la sexualité, la corporéité, mais aussi les « espaces et objets » précieux des femmes voilées. Le violeur vise à pénétrer dans « cet espace précieux » des femmes pour mieux « toucher » son ennemi, en atteignant « en lui, au fond de ses yeux, ce lieu intime de ce à quoi il tient le plus » avec pour objectif de « lui faire mal avec précision », lui infliger une souffrance à la fois « cruelle » (Nahoum-Grappe 2002, 33) et supplémentaire que la souillure aggrave (Buuma 2016). Plusieurs témoignages des survivantes font ressortir le caractère tortueux et cruel des viols de guerre.

Une des particularités des viols comme crime de souillure réside dans le fait que la honte est déplacée du côté de la victime pour le plaisir du violeur. Ce dernier tient à faire mal non seulement au corps physique des victimes, mais à tout le corps moral et social de façon collective et durable. Il s'agit d'un « assassinat moral » individuel et communautaire (Guenivet 2001, 49). Lorsque le plaisir des violeurs conduit au « mélange des sangs » et « des identités », il n'est plus seulement question d'un « crime de chair », mais aussi d'un « crime de sang » (Fagnoli 2015, 68), dont l'enjeu est vital.

Les viols de guerre visent à anéantir le pouvoir de la victime, sa « force vitale », son dynamisme intérieur, sa dignité humaine, son « image de soi », sa liberté de décider et parfois son pouvoir reproductif. J. Ngalula l'atteste en affirmant que « des combattants ont pensé aspirer l'énergie vitale de la femme pour se rendre invisibles et/ou invincibles face à leurs adversaires, en violant spécialement de vieilles femmes, en prélevant les organes génitaux de femmes encore vivantes pour en faire des colliers amulettes, ou en éventrant des femmes enceintes » (Ngalula 2008, 102). La souillure de « l'image de soi et de l'autre » (Buuma 2016) est de mise. La première vie profanée, souillée et brisée est celle de la victime avec son « être profond », avec son « moi intérieur ». Par après, cette destruction touche les autres vies du camp ennemi qui se trouvent désormais fragilisées, souillées sinon détruites en même temps que celle de la femme violée. Du coup, le lien social à tous les niveaux est en déséquilibre. En ce sens, le viol est effectivement une arme de destruction massive pour une société.

Les viols de guerre constituent, comme le montre Courbet, une « effraction du corps qui touche directement au moi, à l'identité. Cette irruption du réel de la mort n'est jamais totalement

assimilable », d'autant plus que « le choc est équivalent à l'anéantissement de soi, de la capacité de résister, d'agir et de penser en vue de défendre le soi propre ». Autrement dit, « les effets d'un viol sont réellement destructeurs (sensation de néant, dévalorisation totale de soi, phobie, impossibilité de faire confiance en la vie, en l'autre) » (Poirier Courbet 2015, 43.263). La souillure est accompagnée souvent par des actes de torture et de cruauté de proximité : les corps des femmes torturés par des viols de guerre constituent une cruauté de proximité. Le témoignage fourni par une survivante en est une illustration : « ma fille a refusé d'obéir à l'ordre de se déshabiller. [...] Alors, ils se sont mis à la torturer, en lui coupant les seins un à un avec un couteau, puis les oreilles et ensuite ils lui ont ouvert complètement le ventre [...] » (RFDA, RFDP, et IA 2004, 35).

Le concept de viol en tant que tel implique en soi la notion de « force », de « contrainte » et de « pouvoir » (Bayard, Cazanove, et Dorn 2013, 238). Cependant, ces « force », « contrainte » et « pouvoir » exercés par des hommes armés tant dans le camp des rebelles que dans celui de militaires de l'État, en période de conflit armé congolais, ont été transformés en véritable arme de guerre pour détruire et tuer. Ils sont devenus un dispositif de torture pour des fins parfois politiques et hégémoniques. C'est ce que révèlent les 56 récits de vie des survivantes analysés plus haut.

La survivante du récit 2 dont le mari a subi cette cruauté de proximité devant elle avant qu'elle ne soit violée, en témoigne en ces termes : « des hommes en arme sont entrés chez moi. Ils ont ligoté et égorgé mon mari devant moi. Ils étaient 7. Puis l'un après l'autre, ils ont abusé de moi » (Masuki 2014). Quelques cas révèlent que le sang des victimes était parfois « consommé par plusieurs combattants rebelles » (Mas 2017).

La victime du récit 32 parle, quant à elle, du cannibalisme dont son mari a été victime :



« Ils ont battu mon mari en lui immobilisant la tête et les pieds, deux May-May le frappaient de chaque côté. Ils lui ont donné des coups jusqu'à ce qu'il meure. Puis ils ont coupé l'oreille de mon mari, et ils m'ont dit de la faire griller et de la manger. J'ai refusé. Alors [...] ils m'ont violée, tous autant qu'ils étaient. Ils ont ensuite sorti le foie de mon mari et l'ont mangé, devant moi. Ils lui ont aussi coupé une jambe [...] » (Médecins sans frontières 2002, 239). Il y a eu des cas où des victimes étaient exécutées après les viols : « La femme et le jeune homme ont ensuite été exécutés en public à coups de machette » (Mas, 2017). Et ce, tant par des rebelles que par des militaires. Ces derniers ont « coupé la main gauche » d'une victime, puis lui ont « tailladé le dos avec un couteau » jusqu'à sa mort (Human Rights Watch 2014, 10).

Amnistie internationale et les recherches de Rebecca Copelon (1994) considèrent que le viol est un acte de torture dont l'État est responsable sinon complice. Les recherches de Clare McGlynn relient la responsabilité ou complicité de l'État au manque de mesures efficaces de lutte, de prévention et de protection à l'égard des viols estimant que ces viols peuvent être entretenus par le système éducatif, culturel, médiatique, économique (McGlynn 2008). Dans tous les cas, Michel Wieviorka souligne que la cruauté de proximité fait du violeur « un anti-sujet qui se constitue en déniait l'humanité de sa victime, en agissant de façon qu'elle soit niée comme sujet. La négation de la subjectivité de l'autre est mise au service de l'affirmation de soi » (Wieviorka 2003, 120).

Cela se vérifie dans certains cas des viols de guerre analysés dans ce travail, qui revêtent un caractère politique. D'aucuns y voient des actes génocidaires. Tels sont les cas de « viols ethniques » qui visent à imposer un « contrôle politique » sur les autres ethnies ou sur leur territoire. Parmi ces viols, sont cités le cas des « viols jusqu'à la mort », « viol comme massacre », « viol de tuer et de faire souhaiter aux victimes le décès » ; « viol en tant qu'instrument d'exil forcé » qui brisent la

famille, la communauté, la société en détruisant son peuple (MacKinnon 2006, 187). Le cas des viols génocidaires vise non seulement le corps des victimes, mais tout le corps social. Rendre « infertiles » des victimes par des viols, en détruisant leur appareil génital ou en transmettant des maladies, tel que le VIH/Sida, est une manière de nier et d'enlever à l'autre son humanité. C'est non sans raison que Campbell trouve en cela un fondement axiologique du crime contre l'humanité (Campbell 2003, 510).

Dans plusieurs cultures congolaises, le corps des femmes est « le symbole de la vie » familiale, communautaire et nationale. Il mérite respect. Les viols des femmes comme arme de guerre symbolisent le viol du corps de toute la communauté. Autrement dit, ces viols viennent « détruire la stabilité sociale et culturelle » (Seifert 1996, 39).

Le sadisme inouï auquel assistent impuissants les membres de la famille et de la communauté lors des viols des femmes, se répète dans la presque totalité des modes opératoires utilisés par les auteurs des viols. Ces derniers, en bon nombre de cas, ont forcé des hommes à voir comment leur femme ou leur fille souffre lorsqu'elle est en train d'être violée. Ils ont contraint des filles et des femmes à faire l'amour avec leurs propres frères, fils ou avec d'autres membres de la même famille. De tels actes visent à humilier les hommes du camp ennemi. Ils les rendent incapables de « protéger » leurs filles et femmes. Le corps de ces femmes, violés et maltraités, devient « l'expression masculine » ou « le moyen » utilisé par les violeurs pour traduire leur pouvoir dominateur et exercer sur les autres leur contrôle (MacKinnon 2006, 223).

Certains cas de viols de guerre ont pris pour cible l'identité culturelle. Ce sont des liens familiaux, communautaires et culturels qui sont détruits à travers le sadisme qui accompagne ces viols. Le groupe ethnique, culturel, sociétal devient la victime visée de telle sorte que les viols apparaissent

maintenant comme une « stratégie génocidaire » (Miller 2009, 513-514). En ce sens, les viols de guerre sont considérés comme des viols génocidaires. Car ils sont commis avec l'intention de « détruire, en tout ou en partie, un groupe racial, ethnique, religieux ou national en tant que tel en commettant l'un des nombreux actes commis contre les membres du groupe » ; de « tuer, mais aussi de causer des dommages corporels ou mentaux graves » ; ou avec l'idée de « créer des conditions de vie destinées à détruire le groupe physiquement et d'imposer des restrictions visant à empêcher les naissances au sein du groupe » (Whisnant 2007). L'efficacité extrême de cette tragédie génocidaire par l'entremise de viols repose sur le fait que la destruction a lieu « au niveau même du fondement sur lequel repose des liens culturels [...] à savoir la femme en tant que gardienne des relations, vectrice de pratiques culturelles, source de sens » (Miller 2009, 513-514).

En ex-Yougoslavie et au Rwanda, on a fait mention des pratiques de viols génocidaires infligés aux femmes musulmanes et croates en Bosnie-Herzégovine, aux femmes tutsi rwandaises. Rebecca Whisnant mentionne que « the aim was to claim and colonize the women's bodies reproductively as well as sexually » (Whisnant 2007). Ce dernier cas est signalé surtout en ex-Yougoslavie. En effet, des soldats serbes ont violé et provoqué des grossesses chez des femmes croates et musulmanes, les empêchant d'avorter dans le but qu'elles mettent au monde des « enfants identifiés » ou imaginés par eux comme des « bébés serbes » (MacKinnon 2006, 188). L'idée est de « créer un bébé (un fils) qui infiltrera, minera ou détruira le groupe de la mère » (Goodhart 2007, 309). Ces enfants issus de viols de génocide sont en fait considérés par la communauté maternelle comme « des enfants de l'ennemi [...] une sorte de cinquième colonne naissante au sein d'une communauté déjà victimisée » (Goodhart 2007, 310).

Le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie (TPIY) et le Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR) ont reconnu et condamné les viols génocidaires qui abusent de façon « délibérée, malveillante et sadique » du pouvoir de procréation pour empêcher ou imposer des grossesses et multiplier des naissances forcées. Lorsque le corps des femmes est forcé de porter une grossesse causées par des assaillants pour avoir une naissance imposée, on assiste, d'après les néologismes introduits par Robin Mary Schott, au phénomène de la « thanatonatalité » qui consiste à produire un « anthropocide » (Schott 2015, 408). La notion de thanatonatalité « contributes to the destruction of groups, according to the criteria of the Genocide Convention, for example when it results in the forcible expulsion of children from their mothers' communities (Schott 2011, 10). Quelle que soit l'identité légale ou culturelle des enfants issus de ces viols génocidaires, le sperme est utilisé ici comme « une arme biologique » (Card 2008, 185). Cette dernière inflige aux femmes violées et à leurs communautés « une mort sociale » qui les soumet, selon les termes d'Hannah Arendt que cite Claudia Card, à une « domination totale » qui les rendent comme des « cadavres vivants (et en gestation) » (Card 2008, 185).

L'indignation face aux viols, ainsi que les émotions et les débats politiques qu'ils provoquent, et le militantisme qu'ils suscitent, nécessitent une éthique qui puisse conduire à des politiques susceptibles de produire des changements. Les viols de femmes en RD Congo, utilisés comme arme de guerre lors des conflits armés, ont attiré plus d'attention, plus de ressources et plus de mobilisation que d'autres incidents et formes de violences. Décrits comme « scénario le plus barbare du viol collectif », « monstruosité du siècle », « modèle systématique de destruction de l'espèce féminine », « ce qu'il y a de pire au monde » (Baaz et Stern 2011, 9), ils ont suscité des vives émotions et engagées de débats politiques, du militantisme ainsi que du « tourisme du viol »

effectué par des chercheurs, des humanitaires et des journalistes dans la partie orientale de la RD Congo (Stearns 2009).

De telles cruautés furent pratiquées en Ex-Yougoslavie, dans l'opération de purification ethnique, et au Rwanda dans l'opération génocidaire. Elle caractérise aussi des violences de toutes sortes dans les conflits des pays des Grands Lacs, dont la RD Congo. Pour en avoir un aperçu plus précis, il convient de les aborder également du point de vue juridique et du point de vue des sciences sociales.

## **2.2. Perspectives juridiques et approche des sciences sociales**

Dans les considérations qui suivent, nous utilisons comme catégorie d'analyse une double approche pour tenter de déterminer dans quelle mesure on peut considérer les viols de guerre perpétrés en RD Congo comme des actes génocidaires. D'une part, l'approche juridique proposée par Raphaël Lemkin (1944), qui s'appuie sur le droit et, d'autre part, l'approche des sciences sociales qui privilégie une démarche inverse. Cette dernière consiste à partir des faits d'une extrême violence déployés dans un contexte déterminé et, à la fin de l'analyse, conclure s'ils s'inscrivent ou non dans un « processus de destruction » dont l'objectif serait « l'éradication totale d'une collectivité ». Cette dernière démarche accorde aux personnes qui font la recherche le dernier mot pour qualifier éventuellement de génocidaires les viols de destruction (Sémelin 2002, 490).

En effet, dans l'effort d'analyse des crimes de guerre perpétrés par les nazis durant la Deuxième Guerre mondiale, Raphaël Lemkin a utilisé pour la première fois le mot « génocide ». Pour lui,

cette notion est conçue de manière plus large et plus englobante, impliquant des crimes de « barbarie » qui s'attaquent aux personnes et de « vandalisme » s'attaquant à la culture, y compris à l'art. La définition qu'il donne est la suivante :

de manière générale, le génocide ne signifie pas nécessairement la destruction immédiate d'une nation, sauf lorsqu'ils sont accomplis par des massacres de tous les membres d'un nation. Il vise plutôt à signifier un plan coordonné de différentes actions visant à détruire les fondements essentiels de la vie des groupes nationaux, dans le but d'anéantir les groupes eux-mêmes. Les objectifs d'un tel plan seraient la désintégration des institutions politiques et sociales, de la culture, de la langue, les sentiments nationaux, la religion et l'existence économique des groupes, et la destruction de la sécurité personnelle, de la liberté, de la santé, de la dignité et même la vie des individus appartenant à ces groupes. Le génocide est dirigé contre le groupe national en tant qu'entité, et les actions impliquées sont dirigées contre des individus, non pas à titre individuel, mais en tant que membres d'un groupe national (Lemkin 1944, 79).

La Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide (CPRCG), dénommée Convention sur le génocide, qui constitue un instrument juridique international de référence adopté par les Nations Unies le 9 décembre 1948, propose une définition juridique du génocide dont s'inspire notre analyse. Selon ladite Convention,

le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel : a) Meurtre des membres du groupe; b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale des membres du groupe; c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle; d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe; e) Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe (Convention sur le génocide 1948, art. 2).

De cette définition émergent d'une part, les quatre types de groupes protégés par la Convention à savoir, le groupe national, le groupe ethnique, le groupe racial, le groupe religieux ; et, d'autre part, les cinq catégories d'actes qui, s'ils sont commis « dans l'intention de détruire, en tout ou en partie », les membres d'un des groupes cités dans la Convention, constituent un crime de génocide. Ces

quatre groupes ainsi que les cinq catégories d'actes constitutifs d'un crime de génocide (les points a) à e) de la citation *supra*) sont intégralement repris dans l'article 2 du Statut du tribunal pénal international pour le Rwanda (STPIR), dans l'article 4 du Statut du Tribunal pénal international pour l'Ex-Yougoslavie (STPIY) et dans l'article 221 du Code pénal de la RD Congo (Journal officiel RD Congo 2015).

Dans l'affaire Akayesu, la Chambre du Tribunal pénal international pour le Rwanda souligne deux remarques importantes qui clarifient l'interprétation et la compréhension juridique des actes génocidaires dans le cadre de notre propos. La première remarque concerne les quatre types de groupes expressément protégés dans la Convention sur le génocide. La seconde concerne les cinq catégories d'actes constitutifs du crime génocidaire.

### **2.2.1. Actes génocidaires**

Les statuts du tribunal pénal international pour l'Ex-Yougoslavie (TPIY) et pour le Rwanda (TPIR), ainsi que plusieurs études mentionnent que les viols de guerre peuvent constituer un « instrument de génocide », un « crime de génocide », des « actes génocidaires » ou des « éléments constitutifs d'un génocide » (Augustin 2018; Gaggioli 2014, 115; Statut du TPIY 2009, art.4; Whisnant, 2007; Bolya 2005; Statut de Rome 1998, art.6 ; Statut du TPIR 1994, art. 2; Convention sur le génocide 1948, art.2). Inventé en 1944 par le juriste américain d'origine polonaise Raphaël Lemkin pour désigner un nouveau type de crime sur le plan international, le terme « génocide », au niveau de sa définition ne fait pas l'unanimité en sciences sociales. Les études menées par Jacques Sémelin passant en revue les travaux les plus significatifs sur le génocide, le prouvent à

suffisance (Sémelin 2002). Le recours à l'approche des sciences sociales doublée d'une démarche juridique paraît important pour en saisir les enjeux.

### **2.2.2. Identités ethniques des groupes dont les femmes sont violées**

La Chambre du TPIR fait observer que les quatre types de groupes protégés dans la Convention sur le génocide présentent deux caractéristiques communes : la stabilité et la permanence. L'appartenance de leurs membres se fait par la naissance. La question se pose de savoir s'il faut se limiter strictement et seulement aux seuls quatre groupes cités dans la Convention ou plutôt élargir l'interprétation en incluant « tout groupe » présentant les deux caractéristiques de stabilité et permanence ?

Pour la Chambre du TPIR, il convient surtout de respecter l'intention des auteurs de la Convention sur le génocide à savoir « assurer la protection de tout groupe stable et permanent » en tant qu' « entité séparée et distincte ». Elle laisse ouverte l'appréciation des autres groupes, ni stables ni permanents, à partir du contexte historique, culturel, social en tenant compte des facteurs objectifs et subjectifs (Akayesu. Jugement, 2 septembre 1998, no 516 ; Trahan & Mall 2004, 11-13).

Or, certaines études estiment à 450 le nombre des tribus ou de communautés tribales qui composent la RD Congo. D'autres les regroupent en 280 ethnies (Saint Moulin 2003). La plupart reconnaissent, cependant, que plus de 450 langues et dialectes sont parlés sur toute l'étendue de la RD Congo (Buuma 2016, 13). Ce qui nous intéresse ici, au-delà des chiffres avancés par les uns et les autres, c'est leur lien de corrélation intrinsèque avec le corps national. La constitution



congolaise de 2006, comme celle de 1964, accorde aux identités ethniques, avec d'autres membres citoyens, « le statut de co-fondateurs » de l'État congolais. Ce dernier se définit d'ailleurs comme « une communauté des citoyens et des peuples précoloniaux dits ethnies, exprimant la volonté de vivre ensemble pour bâtir un destin commun, dans la loyauté et le respect de la différence » (Mwayila Tshiyembe 2013, 54). De ce point de vue, le caractère de stabilité et de permanence de ces groupes ethniques constitutifs de l'État congolais mérite d'être souligné. Il fait d'eux des entités « séparées et distinctes » susceptibles de bénéficier de la protection préconisée par la Convention sur le génocide. Dans ses numéros 512-515, la Chambre du TPIR précise ce qu'il convient d'entendre par « groupes protégés ».

Par groupe ethnique, la Chambre du TPIR entend un « groupe dont les membres partagent une langue ou une culture commune » (no 513). Le groupe religieux renvoie au « groupe dont les membres partagent la même religion, confession ou pratique de culte » (no 515) et le groupe racial, à l'ensemble des gens ayant des « traits physiques héréditaires, souvent identifiés à une région géographique, indépendamment des facteurs linguistiques, culturels, nationaux ou religieux » (no 514). Le « groupe national », quant à lui, réfère à l'« ensemble de personnes considérées comme partageant un lien juridique basé sur une citoyenneté commune, jointe à une réciprocité de droits et de devoirs » (no 512). Selon la politique congolaise, qui consiste à « républicaniser » le pouvoir traditionnel, ce qui est dit au sujet des groupes protégés peut aussi être dit des communautés tribales, ethniques, claniques, raciales et nationales.

Pour le contexte de la RD Congo, l'analyse de Mwayila Tshiyembe apporte un éclairage permettant d'établir des liens entre les viols de femmes et les actes génocidaires. Mwayila souligne le caractère institutionnel de la « corrélation » qui existe en RD Congo entre l'appartenance ethnique et

l'identité nationale. Il évoque l'article 6 de la constitution congolaise dite de Luluabourg de 1964 selon laquelle, « la nationalité congolaise est attribuée à toute personne dont l'un des ascendants est ou a été membre d'une tribu ou d'une partie des tribus établie sur le territoire du Congo, avant le 18 octobre 1908 » (Mwayila Tshiyembe 2013, 53). Dans le même sens, la constitution congolaise dite de Kinshasa de 2006 montre que des communautés tribales et ethniques composent l'État congolais. Son article 10 stipule qu'« est congolais d'origine, toute personne appartenant aux groupes ethniques dont les personnes et le territoire constituaient ce qu'est devenu le Congo (présentement la République Démocratique du Congo) à l'indépendance » (Journal officiel RD Congo 2006, vol. 47, 13).

Du point de vue géographique et administratif, les groupes ethniques acquièrent le statut d'entités territoriales décentralisées. Ce statut, comme le souligne l'article 3 de la constitution congolaise de 2006, leur octroie une personnalité juridique, l'autonomie de gestion comme il en est pour les villes et les communes. Phénomène que Mwayila qualifie de républicanisation du pouvoir traditionnel. Posséder une même culture et une même langue constitue deux éléments qui identifient un groupe ethnique, le distinguent des autres et en même temps le relient à eux pour former une même communauté nationale. Tel est le cas de la communauté tribale des Filero, des Babembe, des Nande, des Bashi, etc. De même, les membres de plusieurs tribus habitant géographiquement un même territoire, une même collectivité partageant des sensibilités culturelles semblables, constituent une communauté ethnique. Plusieurs communautés mises ensemble forment la communauté nationale congolaise.

Que ce soit au niveau nano (groupe tribal), méso (groupe ethnique, racial) ou macro (groupe national), lorsque des membres d'une communauté sont stratégiquement, délibérément et

systématiquement violés, tués, torturés par les forces étrangères à leur groupe, c'est toute leur communauté, leur terre et leur richesse qui se trouvent menacées de destruction. Quand des femmes sont la cible principale des attaques, la destruction met en péril l'avenir du groupe entier. Les études de Seifert évoquent la notion de « viol symbolique ». Selon cette notion, les viols de guerre perpétrés systématiquement contre les femmes d'une communauté, d'une culture, d'une nation, par des hommes armés appartenant au groupe ennemi, symbolisent le viol du corps de toute la communauté. Ces viols symboliques qui détruisent physiquement et psychologiquement les femmes, détruisent en même temps « la stabilité sociale et culturelle » de leur communauté (Seifert 1996, 39).

Depuis plus de trois décennies maintenant, dans la partie orientale de la RD Congo, les femmes de plusieurs communautés tribales, ethniques, raciales de la RD Congo subissent des viols, des atrocités extrêmes infligées par des milices étrangères dont les Interahamwe, appartenant aux milices d'opposition rwandaise, les Allied Democratic Forces (ADF-Nalu), appartenant aux troupes d'opposition ougandaise, etc. L'intention de ces milices vise l'anéantissement, la destruction totale ou partielle, le délogement des communautés locales, à travers des viols collectifs systématiques, pour accaparer leur terre et les richesses qui s'y trouvent.

En ce sens, ces viols peuvent s'inscrire dans le cadre des actes constitutifs du crime de génocide. Dans cette même optique, les viols commis par des milices locales, dont les May-May par exemple ou par les militaires de l'armée nationale contre des femmes d'une communauté tribale avec des intentions de les soumettre à des conditions de contrôle, de les anéantir totalement ou partiellement ou de les remplacer par une autre communauté, représenteraient des actes constitutifs du crime de

génocide. Plusieurs victimes des viols de guerre appartiennent à l'un ou l'autre groupe stable et permanent de la RD Congo.

Étant donné le cadre définitionnel des groupes protégés selon la convention, les membres d'un groupe religieux ne peuvent pas être pris en considération comme cible visée par les viols de guerre constitutifs du crime de génocide en RD Congo. Car nos recherches n'ont pas enregistré de viols qui viseraient l'extermination systématique des membres d'un quelconque groupe religieux. En ce sens, plusieurs études s'accordent pour reconnaître que les viols en RD Congo n'entrent pas dans le paradigme des viols de « purification religieuse ». En revanche sont concernés les membres des autres groupes protégés. Les communautés tribales, ethniques partageant une même collectivité territoriale pourraient entrer dans la catégorie du groupe racial préconisé par la Convention sur le génocide. Car, malgré des nuances dans leurs dialectes respectifs, ces communautés présentent, dans la plupart des cas, des traits physiques héréditaires. S'attaquer systématiquement et de façon continue à leurs filles et à leurs femmes par des viols collectifs, multiples et massifs, revient à s'attaquer à l'existence du groupe ethnique.

Un crime de génocide ne signifie pas nécessairement qu'un groupe entier est anéanti ni que l'acte couvre tout le territoire géographique concerné. Il peut signifier qu'une partie substantielle du groupe est atteinte par un des actes constitutifs du génocide pourvu que ces derniers soient commis spécifiquement à l'encontre des membres d'un groupe stable et permanent avec l'intention spécifique de détruire physiquement, psychologiquement ou biologiquement ce groupe « en tout ou en partie ». Ici, il convient d'insister sur le fait que les membres du groupe spécifique sont visés non pas en raison de leur identité individuelle, mais en fonction de leur appartenance à un groupe.

Autrement dit, le crime de génocide a pour victime non pas seulement l'individu, mais son groupe tout entier (TPIR, *op. cit.*, n° 497- 499.521).

Pour cela, l'intention qui précède la perpétration des actes constitue un élément spécial et distinctif du crime de génocide dont il est nécessaire de tenir compte. En effet, « ce qui caractérise le génocide, c'est l'intention spéciale de détruire un groupe, sans laquelle, quelles que soient l'atrocité d'un acte et son analogie avec les actes décrits dans la convention, il ne peut être qualifié de génocide » (TPIR, *Op. cit.*, n° 519, note de bas de page et n° 498). Si on considère le groupe racial et le groupe national, il ressort que, depuis le début des guerres dites de libération, la RD Congo connaît une perte considérable et substantielle de ses populations de l'Est, dont les femmes torturées avant d'être violées et, parfois tuées après viols. À ce sujet, les études de Ted Legger et de ses collègues révèlent que plus de deux millions de personnes sont violées dans la seule partie orientale de la RD Congo. Même alors, ce chiffre ne représenterait que 25% des cas de viols de guerre déclarés ; car 75 % des viols demeurent sous silence (Legger, Dawson, et Yearsley 2011, 29). Sur la base de l'analyse des intentions des violeurs, leurs actes de viol peuvent être constitutifs d'un crime de génocide.

Parfois, l'aveu de l'auteur du crime peut faire défaut. À ce sujet, la Chambre du TPIR, tout en reconnaissant l'enjeu de cette difficulté, estime que l'intention génocidaire peut être déduite sur base de sept facteurs. Parmi ces facteurs se trouvent le fait que les auteurs infligent méthodiquement d'autres actes violents contre les membres d'un même groupe visé, l'ampleur des actes incriminés, la généralité qui caractérise les atrocités perpétrées dans un territoire déterminé, le fait d'exclure sciemment les membres d'autres groupes et de choisir toujours ceux appartenant à tel groupe précis, l'idéologie politique prônée par les auteurs et qui inspirent leurs actes répréhensibles, le

caractère répétitif des actes discriminatoires et destructeurs, la commission des actes qui s'attaquent au fondement même du groupe visant à le détruire. Même si l'élaboration d'un plan concret de destruction d'un groupe ne fait pas partie des facteurs retenus pour déduire l'existence de l'intention génocidaire, sa présence constitue certes un élément de preuve de l'intention (Trahan et Mall 2004, 10-11).

Dans les cas de viols des femmes congolaises, plusieurs facteurs donnent à penser que, dans la plupart des cas, des viols collectifs s'inscrivent dans la logique des actes constitutifs du crime de génocide et devraient être considérés plus précisément encore comme des actes de féminicide. Car, en violant des femmes, ils entravent foncièrement les groupes et les territoires ethniques, culturels, linguistiques de la RD Congo.

### **2.2.3. Crimes spécifiques constitutifs d'un génocide**

Il convient de rappeler les cinq catégories d'actes constitutifs du crime de génocide. À ce propos, la Chambre du TPIR apporte quelques précisions utiles pour saisir certains faits s'inscrivant dans la logique génocidaire. La première catégorie implique le « meurtre de membres du groupe ». Pour la Chambre du TPIR, le meurtre est à comprendre dans le sens d'infliger la mort avec l'intention de la donner. L'accent porte sur l'intention. L'article 223 du Code pénal de la RD Congo définit le meurtre comme un « homicide intentionnel ». Dans le cas des conflits armés en RD Congo où les viols de femmes sont utilisés comme arme de guerre, plusieurs témoignages des victimes révèlent que les violeurs ne dissimulent pas leur intention de détruire, de « tuer » ni leur capacité de nuisance.

Par rapport à la deuxième catégorie à savoir, l'« atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe », la Chambre du TPIR inclut dans celle-ci tout « acte qui porte gravement atteinte à la santé de la victime ou qui a pour effet de la défigurer ou de provoquer des altérations graves de ses organes externes, internes ou sensoriels » en précisant que pour que cette catégorie soit considérée comme acte génocidaire, « il n'est pas nécessaire que l'atteinte grave incriminée soit permanente ou irrémédiable » (Trahan & Mall 2004, 19). L'élément à prendre en compte reste l'intention de porter atteinte grave aux membres d'un groupe stable et permanent. Parmi les actes concernés ici se trouvent les menaces et actes de torture, les traitements inhumains ou dégradants, les viols, les violences sexuelles, la persécution. Or, les recherches de Copelon, MacKinnon, Campbell, Seifert et Wieviorka présentent les viols de guerre comme des actes de torture; dans celles menées par Miller, on les considère comme une « stratégie génocidaire » (Miller 2009, 513-14). En contexte de la RD Congo, Colette Braeckman qualifie les viols de guerre de « partie intégrante de l'entreprise d'extermination » (Braeckman 2015b), tandis que Bolya les considère comme un « instrument de génocide » (Bolya 2005) contre des femmes congolaises en tant que membres de telle communauté tribale, ethnique, raciale, nationale (Copelon 1994; MacKinnon 1993; McGlynn 2008; Campbell 2003; Wieviorka 2003).

La troisième catégorie d'actes constitutifs du génocide concerne la « soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ». Le fait d'expulser systématiquement, à travers des viols collectifs, des membres d'un groupe de leurs logements respectifs et de leur milieu habituel de vie, entre dans cette catégorie (TPIR, *op. cit.*, n° 506). Celle-ci n'implique pas seulement les faits immédiats de soumettre les membres d'un groupe à des situations inhumaines, mais également un acte dont la destruction physique ou psychologique se fait à petit feu. On peut évoquer ici de nombreux cas de viols de guerre

enregistrés commis devant les membres de la famille ou de la communauté des victimes, les cas d'incestes forcés, les cas où les viols entraînent des exils obligatoires, ceux des viols commis dans des lieux publics et devant la foule pour soumettre les victimes et leurs communautés dans une situation humiliante sous contrôle des violeurs armés et en position de pouvoir.

La quatrième catégorie d'éléments constitutifs de génocide concerne les « mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ». Outre la mutilation sexuelle, la Chambre du TPIR inclut dans cette catégorie le fait que des hommes appartenant à un groupe donné violent expressément des femmes d'un autre groupe avec l'intention délibérée de les ensemençer, de les forcer à mettre au monde des enfants appartenant au groupe des violeurs. Dans certains cas de viols de guerre, les études attestent que la matrice de la femme est utilisée intentionnellement pour remplacer une race par une autre et supprimer l'ethnie ennemie en implantant celle des violeurs. Le drame des femmes violées pendant la guerre en RD Congo s'inscrit aussi dans cette logique stratégique.

Les études menées par Nissou Ines Dossa sur la santé reproductive et la santé mentale des femmes ayant subi des violences sexuelles en temps de conflits armés en RD Congo prouvent que certaines victimes, après des viols atroces ne peuvent plus procréer. Leur appareil génital étant détruit, certaines ne désirent plus avoir des rapports sexuels ; d'autres encore désirent interrompre leurs grossesses issues du viol (Dossa, Zunzunegui, Fraser, & Hatem 2015). Les mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe peuvent être effectuées au niveau psychologique et mental lorsque les viols visent à provoquer chez les victimes des sentiments de dégoût à l'égard de la procréation, ou lorsqu'ils causent des traumatismes qui enlèvent aux victimes toute possibilité de procréer (TPIR, *op. cit.*, n° 507 et n° 508). En ce sens, les viols des femmes peuvent avoir pour



effet la « destruction massive » des membres du groupe ennemi ou la « procréation à grande échelle » des belligérants à travers les ventres des femmes violées (Guenivet 2001).

Selon nous peuvent entrer dans cette catégorie d'actes constitutifs du crime de génocide les cas de viols avec fusillades dans les parties intimes des victimes, commis par des milices étrangères sur les femmes congolaises appartenant à une collectivité déterminée. Dans la partie Est du pays, certaines milices opèrent sous ce mode dans le but d'entraver des naissances. Les cas enregistrés de viols avec exécution des membres de famille, de viols commis avec égorgement des victimes ou de leurs proches, de viols provoquant des fausses couches, entraînant des grossesses et des naissances indésirables, de viols avec éviscération du corps des victimes, entreraient dans cette catégorie.

Pour la Chambre du TPIR, la cinquième catégorie constitutive du crime de génocide concerne le « transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe ». Elle consiste aussi dans le fait de menacer, de traumatiser les membres d'un groupe dans le but d'obtenir par contrainte le transfert d'un enfant d'un groupe à l'autre. Pour les cas de viols analysés dans le cadre de ce travail, cette catégorie d'actes génocidaires n'est pas observée en RD Congo. Les réactions et l'attitude de la communauté sociétale et ecclésiale face aux viols de guerre restent marquées par des pesanteurs culturelles, sociologiques et anthropologiques développées dans le point qui suit.

## **2.3. Perspectives anthropologiques et sociologiques**

L'analyse ici porte sur des éléments qui se dégagent de la phénoménologie des viols de femmes comme arme de guerre décrite dans les récits des survivantes. La première série d'éléments concerne le crime de sang, le crime de souillure et l'identité socio-culturelle. Une démarche bioéthique et philosophique permet d'aborder cette thématique en mettant en évidence les enjeux qu'elle soulève dans une société culturellement conservatrice. La seconde série comporte les éléments relatifs au rejet et à la stigmatisation des survivantes. La troisième catégorie concerne les réactions et les réponses aux défis multiples des viols.

### **2.3.1. Crime de sang, de souillure et de l'identité culturelle**

Mutshembe Luhembe Ona-Ndowa (2002) mentionne que dans la culture du peuple tetela de Sankuru au centre de la RD Congo, lorsque les enfants ressemblent à leur père, les gens du village en parlant du géniteur disent avec fierté que ses enfants « *ne prennent que son sang* » (2002, 256). Cependant lorsqu'une fille ou une femme conçoit un enfant dans une relation hors mariage, elle « apporte une souillure, une tache, un déshonneur » dans sa famille (2002, 273), parce que cela signifie qu'un « sang impur » et « étranger » s'infiltré au foyer. De ce fait, les considérations en cas de transgression des tabous sexuels diffèrent selon que la responsabilité incombe à l'homme ou à la femme. Généralement, la transgression par l'homme est « considérée comme moins grave et, par conséquent, moins néfaste pour la famille », tandis que la responsabilité est plus lourde quand il s'agit de la femme (2002, 248). Les coutumes le justifient en montrant que, dans la

transgression des interdits sexuels chez l'homme, le sang familial et l'identité culturelle ne se brisent pas, alors que du côté de la femme, on assiste culturellement à une destruction identitaire.

En ce qui nous concerne, il ressort à partir des expériences des survivantes, que toutes les 31 catégories de viols de femmes utilisés comme arme de guerre, évoquées plus haut, gardent un lien avec la destruction de l'identité individuelle, celle de la femme violée, et socioculturelle, celle de sa communauté. De la 1<sup>e</sup> catégorie de viols jusqu'à la 13<sup>e</sup> et de la 15<sup>e</sup> à la 31<sup>e</sup>, l'identité socio-culturelle est profondément affectée. Cependant, il importe de remarquer que, la 14<sup>e</sup> catégorie, à savoir celle des viols ayant imposé des grossesses et des naissances forcées, vise sa destruction de manière durable et à partir de la conception même de la vie. C'est ce qui est qualifié ici de crime de sang, crime qui consiste à introduire le sang du violeur au sein de la communauté ennemie à travers des grossesses et des naissances forcées. Avec l'intention de détruire de l'intérieur l'identité de ses membres et la remplacer par celle des agresseurs. En ce sens, le sperme des assaillants est utilisé comme « une arme biologique » de guerre.

La notion de « sperme comme arme biologique », conceptualisée par Beverly Allen (1996) dans le contexte des conflits armés vécus en ex-Yougoslavie et systématisée par Claudia Card (2008), correspond au fait d'imposer des « grossesses forcées » en vue de produire des « accouchements » de « nouvelles personnes » (Allen 1996, 92) en utilisant les ventres des femmes appartenant à la communauté adverse. Cette stratégie a été utilisée par les soldats serbes dans le cadre du « nettoyage ethnique » et de « l'anéantissement » de l'autre peuple à exterminer à petit feu.

Dans *Rape Warfare: The Hidden Genocide in Bosnia-Herzegovina and Croatia*, Beverly Allen analyse le paradoxe des viols de guerre qui utilisent le sperme comme arme biologique. En

montrant combien de tels viols sont génocidaires, même si leur visée, en contexte de Bosnie-Herzégovine et de Croatie, consiste apparemment à produire « des petits Serbes » dans le camp ennemi. Pour sa part, Claudia Card montre qu'en général tout viol de guerre, qu'il vise des grossesses forcées ou non, est en soi génocidaire. Car le viol de guerre implique directement ou indirectement ce que Claudia Card qualifie de « mort sociale » (Card 2008, 178).

En ce qui nous concerne, la complexité de l'enjeu identitaire – qu'il soit individuel ou socio-culturel – que renferment la stratégie du « sperme comme arme biologique » (Card 2008, 185) et la « mort sociale » qu'elle engendre, mérite une analyse multidimensionnelle. En effet, dans le contexte des viols de femmes comme arme de guerre, cette stratégie ne vise pas uniquement le « mélange de sang », mais aussi la « mort sociale » étant donné la cruauté extrême qui entoure les viols. En ce sens, Jessica L. Radin parle des viols comme « ultime arme » de guerre (Radin 2013).

La contribution de Jessica L. Radin, qui a vécu en Syrie de 2006 à 2008 et a fait ses études doctorales en sciences religieuses à l'Université de Toronto (Lentz 2013), consiste à faire remarquer que le viol des femmes ne constituerait pas simplement une arme de guerre parmi tant d'autres, mais « l'arme ultime » de guerre, surtout dans le contexte d'« un pays sexuellement conservateur ». En utilisant « l'ultime arme » de guerre à travers le viol « des corps des femmes » et de leurs « ventres », les assaillants parviennent à rendre leurs victimes « passives » et « vidées » (Radin 2013) de leur identité culturelle, sociale et nationale.

Comme le souligne Claudia Card, il ne s'agit pas ici d'assimiler le peuple, mais de le détruire en substituant son identité sociale par une nouvelle identité, celle des agresseurs. Ces derniers pouvant

alors exercer sur leurs ennemis vidés de leur identité et « transformés en cadavres vivants (et en gestation) », ce que Hannah Arendt, que cite Claudia Card, qualifie de « domination totale » (Card 2008, 185). C'est dans un tel contexte où la destruction de l'identité des ennemis se produit à travers des grossesses et des naissances forcées par des assaillants, que Robin May Schott introduit son concept de « thanatonatalité » (Schott 2015, 406). Cette notion montre que « la naissance se transforme en instrument de mort » des membres du groupe ciblé (génocide), mais aussi en mort de l'humain, en « anthropocide » (Schott 2015, 407).

Dans sa thèse en criminologie appliquée présentée en 2012 à l'université d'Arizona Nord, Kelly Jeanne Anderson utilise essentiellement la perspective de la théorie de l'identité sociale pour analyser ce qu'elle appelle les « viols des conflits » (Anderson 2012, 5) perpétrés systématiquement par les assaillants comme arme de guerre en ex-Yougoslavie, au Rwanda et en RD Congo. À partir du point de vue de l'identité sociale des trois différents groupes de violeurs appartenant chacun à un des pays en conflits armés, Kelly Jeanne Anderson établit des liens entre leur appartenance identitaire et les objectifs qui les poussent à commettre les viols dans le camp ennemi. Le premier groupe de violeurs correspond aux Serbes en ex-Yougoslavie. Le second implique des violeurs hutus pour le cas du Rwanda et, en contexte de la RD Congo, le groupe des violeurs concerne des « hommes » impliqués dans la guerre. À ce sujet, son analyse soutient que, même si chaque groupe de violeurs peut avoir des objectifs spécifiques qui les poussent à commettre des viols de guerre, leurs actes découleraient de leur forte adhésion à l'identité du groupe auquel ils appartiennent et au profit duquel ils agissent (Anderson 2012, 76).

Kelly Jeanne Anderson montre que, dans chaque cas, les violeurs cherchent à satisfaire les attentes de leur groupe ethnique respectif. Cependant, elle reconnaît qu'en contexte des guerres

congolaises, les viols sont marqués par une « brutalité » qui dépasse de loin les autres contextes. Les viols des Congolaises sont perpétrés « à des fins de contrôle territorial plutôt qu'à des fins ethniques » (Anderson 2012, 44). Quoi qu'il en soit, que les viols soient commis à des fins ethniques ou pour le contrôle du territoire, l'idée intéressante que nous retenons de son analyse consiste à admettre que, dans chacun des trois contextes, les objectifs des violeurs bénéficient plutôt au groupe social auquel ils s'identifient. Anderson attribue l'origine de cette théorie de l'identité sociale à Henry Tajfel qui l'aurait systématisée dans les années 1970. La seule question qui mérite d'être posée consiste à savoir comment expliquer la différenciation de brutalité chez des groupes des violeurs ? Comment comprendre le fait que la brutalité soit de loin plus violente en RD Congo que dans les contextes des deux autres pays?

Les recherches présentées par Julia Wartenberg (2012) à l'Université de Virginie, département de Sociologie, portant sur *Understanding Mass Rape in Genocide: A New Perspective on a Deadly Weapon of War*, apportent un élément intéressant pour comprendre les facteurs de variation de brutalité des viols de guerre d'une société à une autre. L'apport de Julia Wartenberg consiste à répondre à la question que pose la sociologie au sujet des variations qui existeraient dans la façon d'utiliser les viols de masse pendant différents génocides dont des femmes constituent la cible constante.

L'analyse de Julia Wartenberg (2012) examine les aspects socio-culturels, idéologiques et environnementaux spécifiques, les réalités et les processus historiques qui servent à mobiliser la perpétration de régimes de recours au viol de masse (Wartenberg 2012, 16). Pour elle, la principale variante est le niveau du patriarcat (Wartenberg 2012, 54) se traduisant dans sa profondeur historique et ses diverses expressions dans une société déterminée. Elle montre que plus une société

est patriarcale, « patrilinéaire, patrilocale, patrifocale » (Wartenberg 2012, 2), plus ses violeurs sont susceptibles de recourir à plus de brutalité dans la perpétration des viols de masse et vice versa.

Parmi les variables de second plan qui renforcent la principale variante, elle réserve la première place à la religion. Viennent ensuite la tension engendrée par la différence entre groupes ethniques, les conflits autour de l'appartenance de la terre, l'intention du violeur d'exterminer ou de déplacer des groupes ennemis. Selon elle, la combinaison de ces variantes détermine la manière et le degré de brutalité avec laquelle les viols sont commis pendant la guerre. La religion en tant que variante secondaire importante attire notre attention. À ce sujet, Julia Wartenberg, s'appuyant sur les notions de *“dominator” and “partnership” societies* d'Eisler et de *“rape culture” versus “non-rape culture”* de Sanday, souligne l'aspect idéologique et patriarcal des religions. Ledit aspect patriarcal des religions détermine comment se déploient « *various ways in various contexts and the way it “others” the woman, the body of the woman and the perpetrators’ enemies has different implications across these contexts* » (Wartenberg 2012, 2). Pour illustrer son propos, elle se réfère à la Bible, dont elle cite plusieurs passages de l'Ancien Testament, notamment ce texte du Deutéronome: « Tu garderas seulement comme butin les femmes, les enfants, le bétail et tout ce qu'il y a dans la ville, toutes ses dépouilles ; tu te nourriras des dépouilles de tes ennemis, de ce que le Seigneur ton Dieu t'a donné » (TOB Deutéronome 20, 14). Elle montre que pendant les conflits armés, ce verset incite à considérer les femmes comme un butin de guerre au même titre que les bestiaux et autres biens pillés (Wartenberg 2012, 5).

En ce sens, les religions feraient partie des « dispositifs civilisationnels » et « des mécanismes institutionnels » mis en place susceptibles de reproduire et d'entretenir de façon simultanée « l'hégémonisation » des uns, ici les hommes, et « la subalternisation des autres » subjectivités, ici

les femmes, d'autres groupes humains et d'autres cultures (Escobar et Restrepo 2009, 16). À travers les religions peuvent se déployer différentes dominations, que Arturo Escobar et Eduardo Restrepo (2009) considèrent comme colonialité. Cette dernière revêt plusieurs dimensions hégémoniques : « colonialité du pouvoir », ontologique « colonialité de l'être », épistémique « colonialité du savoir », qui, selon eux, font « référence à un modèle de pouvoir » ayant agi dans le passé de l'anthropologie et avec lequel existent des articulations (Escobar et Restrepo 2009, 16). D'après les analyses qui précèdent et étant donné l'ampleur et le niveau des atrocités entourant le viol des femmes en RD Congo, il y a lieu de reconnaître que le degré de patriarcat serait plus élevé en contexte socioculturel congolais. Sa conjugaison avec les autres variantes secondaires dont une forte présence des religions, l'existence de 450 langues et dialectes avec des tensions ethniques internes impliquant l'un ou l'autre groupe linguistique, l'abondante richesse du sous-sol congolais, de sa faune et de sa flore qui attisent l'envie et provoquent des conflits, etc., permettrait de situer le viol des femmes et ses différentes expressions cruelles. Bien plus, elle permet d'expliquer l'attitude et les réactions sociétales à l'égard des femmes violées. Notamment la stigmatisation et la dimension de souillure.

### **2.3.2. Rejet et stigmatisation des survivantes**

Comme cela a été décrit plus haut, les guerres, les viols dans toutes les 31 catégories dégagées par le tableau de typologie, les diverses formes d'atrocités entourant les viols, etc., se déroulent principalement dans les corps des femmes. Les recherches menées à ce sujet par Julia Wartenberg à propos de cinq différents génocides permettent de reconnaître: « Indeed, one could persuasively argue that the nature of war has changed. Women's bodies are now terrain where genocide is fought



and utilized as weapons to target the whole community » (Wartenberg 2012, 14). Kelly Jeanne Anderson, dont les recherches sont menées dans trois contextes différents ayant utilisé ce qu'elle appelle « les viols de conflits », montre que « the situation in the DRC is unique in comparison to Bosnia-Herzegovina and Rwanda in that the brutality of the violence far exceeds previous wars, and rape appeared to be the weapon of choice for the soldiers across the DRC » (Anderson 2012, 44) et reconnaît qu'en RD Congo, les femmes constituent « les principales cibles des viols de conflit pour des raisons économiques, politiques et culturelles » (Anderson 2012, 44).

À cela, il convient d'ajouter le statut inférieur que la société patriarcale réserve aux femmes, même si, paradoxalement, celles-ci sont « souvent considérées comme l'épine dorsale de la communauté et leur pureté, leur décence et leur intégrité sont vénérées » (Wartenberg 2012, 15). Les viols de guerre visent à anéantir le pouvoir de la femme, sa « force vitale », son dynamisme intérieur, sa dignité humaine, son « image de soi », sa liberté de décider et parfois son pouvoir reproductif. La théologienne Josée Ngalula l'atteste en affirmant que « des combattants ont pensé aspirer l'énergie vitale de la femme pour se rendre invisibles et/ou invincibles face à leurs adversaires, en violant spécialement de vieilles femmes, en prélevant les organes génitaux de femmes encore vivantes pour en faire des colliers et des amulettes, ou en éventrant des femmes enceintes » (Ngalula 2008, 102).

Les viols de guerre constituent, comme le montre Courbet, une « effraction du corps qui touche directement au moi, à l'identité. Cette irruption du réel de la mort n'est jamais totalement assimilable », d'autant plus que « le choc est équivalent à l'anéantissement de soi, de la capacité de résister, d'agir et de penser en vue de défendre le soi propre ». Autrement dit, « les effets d'un

viol sont réellement destructeurs (sensation de néant, dévalorisation totale de soi, phobie, impossibilité de faire confiance en la vie, en l'autre) » (Poirier Courbet 2015, 43.263).

Même si l'impact des viols atteint tous les membres de la communauté attaquée, c'est davantage le corps et la vie des femmes violées qui sont souillés et leur « image de soi et de l'autre » détruite. À travers cette destruction des femmes, la communauté entière se trouve désormais fragilisée, sinon détruite, en même temps que celle des femmes violées. Ce qui fragilise le lien social à tous les niveaux. En ce sens, le viol est effectivement une arme de destruction massive pour une société.

Un constat observé à ce niveau attire notre attention. Les survivantes détruites par les viols subissent en plus le rejet et la stigmatisation de la part de la communauté. Dans le témoignage de la survivante du récit 35, on observe un détail surprenant, qui confirme l'ampleur du rejet et de la stigmatisation. En effet, la survivante raconte qu'après avoir été enlevée, violée et réduite en esclavage sexuel dans la forêt pendant quatre mois, elle a réussi à fuir et à retourner au village, à la maison. Une fois dans sa famille, elle atteste avoir presque automatiquement « demandé pardon aux parents » en leur disant que ce qu'elle a subi, n'était pas de sa faute (Guinamard 2010, 20).

Cette façon de réagir en demandant pardon pour le viol subi, reflète bien le poids que la société fait porter à la survivante du viol en la considérant comme coupable. C'est comme si cette culpabilité lui aurait ôté spontanément sa place en rendant négative l'image qu'elle a d'elle-même. Le rejet effectif et la stigmatisation exprimées par les autres membres de la communauté ne seraient alors que la validation de cette culpabilité déjà ancrée dans la mémoire individuelle et culturelle de l'ensemble de la communauté.

Malheureusement, l'attitude et les réactions des membres de la famille et de la communauté sociétale se caractérisent par le rejet et la stigmatisation des survivantes. Ces réactions marquées par des réflexes spontanés de rejet, participent à la production de l'image négative de soi et de l'autre. D'où un cercle vicieux qui mérite d'être brisé à partir de ses racines autour desquelles se trouvent les tabous sexuels. C'est ici que les recherches doctorales en *Counseling* et Spiritualité menées sur le terrain par Buuma Maisha servent de référence. Une analyse conceptuelle de la thèse de Buuma Maisha permet de retenir quatre concepts principaux autour desquels s'articulent les autres. Il s'agit des concepts de tabous sexuels, de souillure, de thérapie et de rite traditionnel de purification. Ces derniers se tiennent et renvoient à des concepts connexes : d'un côté, viol, image de soi et, de l'autre, guérison, réparation, réinsertion sociale, culturelle, thérapie contextualisée. La thèse de Buuma Maisha montre que les viols de femmes en contexte socioculturel congolais constituent une transgression des tabous sexuels. Quel que soit le contexte dans lequel les tabous sexuels sont transgressés, cela entraîne la souillure, embrouille les relations sociales, entraîne l'isolement et confère une image négative de soi et de l'autre. La thérapie, pour réussir à aider la survivante dans un tel contexte des tabous sexuels, aura à tenir compte des aspects culturels et à se contextualiser en faisant appel au rite traditionnel de purification. Autrement, la thérapie court le risque de ne pas atteindre ses objectifs dans l'accompagnement adéquat des survivantes des viols en RD Congo, puisqu'elle se heurte à des obstacles culturels. Parmi les obstacles qui empêchent la survivante de mobiliser des ressources pour se remettre de la souffrance des viols, Buuma Maisha en énumère trois. D'abord le fait de la remise en question de soi; ensuite les sentiments de détresse, dont la culpabilité et la honte; enfin, les tabous sexuels, dont la transgression constitue une souillure.

La thèse de Buuma Maisha analyse l'implication des tabous sexuels sur l'image de soi et de l'autre après le viol chez les survivantes. Elle cherche à répondre à trois questions. Premièrement la question de savoir le rôle de tabous sexuels dans la perception de soi et la perception sociale des violées. Deuxièmement, celle de savoir comment en thérapie aider la victime, d'une part, à surmonter les défis et les obstacles que représentent les tabous sexuels en cas de viol et, d'autre part, à reconstruire son image de soi souillée et à se réintégrer dans la société. Troisièmement, la question de savoir le rôle que peut jouer le rite traditionnel de purification dans le processus de reconstruction de l'image de soi souillée. Il appuie son analyse sur les travaux des anthropologues, des ethnologues, des sociologues, des théologiens, des historiens, des thérapeutes et des psychologues. Sa conclusion débouche sur la proposition d'un accompagnement qui tient compte du contexte socio-culturel et qui intègre le rite traditionnel de purification.

Des recherches de Buuma Maisha, se dégagent quelques notions intéressantes. Premièrement, le lien que le chercheur établit entre tabous sexuels et pouvoir coutumier. Il montre que les hommes s'arrogent le droit d'être à la fois les gardiens et les garants du pouvoir coutumier qui les favorisent au détriment des femmes. Ses analyses expliquent comment les tabous sexuels constituent un outil de domination des hommes sur les femmes. Ils sont un dispositif qui renforce et justifie le contrôle masculin sur les filles et les femmes. Deuxièmement, la notion du « sang impur ». Cette notion consiste à considérer que le sang impur ne peut jamais réussir à pénétrer dans une famille que par la femme lorsque celle-ci est infidèle et en ayant des relations sexuelles en dehors de son mari. Elle mérite donc d'être surveillée et contrôlée non seulement par son mari, mais aussi par toute la communauté. D'où les tabous entourant la sexualité. Troisièmement, la notion de souillure qui arrive chaque fois que ces tabous sont transgressés. Cette souillure n'implique pas seulement la

femme violée, mais elle concerne également les membres du groupe social qui sont en contact avec une personne violée, souillée.

De ce point de vue, les personnes qui transgressent les tabous sexuels, méritent l'exclusion et des sanctions visant à apaiser la colère des ancêtres. À ces derniers est attribué le fondement des tabous sexuels. Parmi les sanctions se trouvent le rejet et la stigmatisation au niveau communautaire et, au niveau individuel, les conséquences pour la femme violée de connaître la stérilité ou l'accouchement difficile. Le rituel de purification consiste à éviter cela en réparant et en rétablissant la réinsertion sociale. Quatrièmement, la notion de statut fusionnel de la femme. Cette notion montre que la femme n'existe qu'à travers l'homme, son statut socioculturel dépendant de celui de l'homme. En contexte socioculturel congolais, l'infériorisation des femmes trouve un de ses fondements dans ce statut fusionnel, consacré par les coutumes.

Quatre articles du code congolais de la famille (livre III – chapitre V, des effets du mariage) reflètent bien le statut fusionnel de la femme. Article 444 : « Le mari est le chef du ménage. Il doit protection à sa femme ; la femme doit obéissance à son mari. » Article 448 : « La femme doit obtenir l'autorisation de son mari pour tous les actes juridiques dans lesquels elle s'oblige à une prestation qu'elle doit effectuer en personne. » Article 449 : « La femme peut, après avis du conseil de famille, recourir au tribunal de paix pour obtenir l'autorisation dont il s'agit à l'article précédent, lorsque le mari refuse ou est incapable ou est dans l'impossibilité de l'autoriser. L'autorisation du tribunal est toujours provisoire. » Article 450 « Sauf les exceptions ci-après et celles prévues par le régime matrimonial, la femme ne peut ester en justice en matière civile, acquérir, aliéner ou s'obliger sans l'autorisation de son mari. Si le mari refuse d'autoriser sa femme, le tribunal de paix peut donner l'autorisation. L'autorisation du mari peut être générale, mais il conserve toujours le

droit de la révoquer. » *Franciscans International* (2009), une organisation non gouvernementale de défense des droits humains considère ces articles comme discriminatoires :

un traitement discriminatoire préjudiciable à la jouissance par les femmes de leurs droits. Déjà défavorisée par les pratiques, comportements, stéréotypes, préjugés et principes d'une société patriarcale marquée par le pouvoir dominant des hommes, la femme congolaise est encore défavorisée par des discriminations contenues dans la loi. La subordination de la femme à l'autorisation de son mari dans l'exercice des droits attachés à sa personnalité juridique porte atteinte, notamment à sa capacité à participer pleinement aux charges du ménage, y compris la satisfaction des besoins des enfants en termes d'éducation (*Franciscans International* 2009, 2-3).

*Franciscans International* recommande au gouvernement congolais de modifier ces lois et d'« accorder les mêmes droits aux femmes et aux hommes [...] afin que la femme congolaise puisse, sans discrimination et sous la protection de la loi, jouir pleinement de ses droits et accomplir ses nouvelles responsabilités ». Car les changements qu'imposent les crises multisectorielles qui traversent la RD Congo font que « la femme débrouillarde est devenue, dans bien des cas, la principale pourvoyeuse de ressources pour la famille au point de détrôner l'homme de son rôle traditionnel » (*Franciscans International* 2009, 2-3).

Finalement, l'analyse de Buuma Maisha situe l'abus du pouvoir et le désir de domination à la base des viols des femmes et montre qu'en RD Congo les viols deviennent une manière de détruire l'image de la femme et de sa communauté en les rendant incapables de mobiliser les ressources pour se reconstruire. Buuma Maisha met les femmes violées au centre de ses recherches et au premier plan dans la quête des solutions. Puisqu'il considère que les ressources à mobiliser se trouvent à l'intérieur d'elles-mêmes.

### 2.3.3. Réponses aux besoins multisectoriels des survivantes

Les besoins des survivantes sont multisectoriels. « Ils comprennent les besoins médicaux (traitement des maladies sexuellement transmissibles et le VIH/Sida, interventions chirurgicales, afin de réparer les fistules et autres destructions des organes génitaux, autres traitements et chirurgies en lien avec la violence sexuelle); l'assistance psychologique; les besoins économiques et sociaux » (Breton 2010, 60). Différentes actions communautaires, institutionnelles, humanitaires et militantes interviennent pour tenter d'y apporter des réponses. Écouter les survivantes et l'auto-compréhension de leur guérison constitue un défi majeur dans un contexte socioculturel où les structures sociales, politiques, culturelles, religieuses et les espaces de vie sont caractérisés par le patriarcat. Nous reviendrons plus loin sur ce défi spécifique. L'attention se focalise ici sur les différentes réactions mises en œuvre en réponse aux nombreux et variés besoins des survivantes, mais aussi dans la lutte contre les viols de guerre.

Pour ce faire, trois documents qui fournissent différents types d'interventions auprès de femmes violées en période de conflits armés, seront examinés ici. Le premier est l'*Évaluation conjointe des programmes de lutte contre les violences sexuelles en République Démocratique du Congo 2005-2017*, présenté par l'Initiative Conjointe de lutte contre les violences sexuelles (IC-VS) (Vasseur et al. 2019). Il évalue les interventions des Agences des Nations Unies, du Gouvernement congolais, des Associations et ONG nationales et internationales, des humanitaires, etc. Le second document est *Dénoncer l'inacceptable et briser l'indifférence* du gynécologue Denis Mukwege (2015). Il présente l'urgence d'agir au niveau des racines des viols de femmes comme arme de guerre. Les recherches doctorales présentées par Alfani Bantea (2017) sur *Religious Peacebuilding*

*in the Great Lakes Region of Africa: The Role of Three Christian Churches in Goma, DRC (1992-2012)*, constitue le troisième document. Ce dernier montre le rôle joué par les acteurs religieux de trois Églises chrétiennes dans la consolidation de la paix à Goma. La démarche consiste à décrire la nature de l'intervention puis à évaluer sa pertinence et ses limites par rapport aux femmes violées et à leur combat.

Que retenir de l'Évaluation conjointe des programmes de lutte contre les violences sexuelles en République Démocratique du Congo 2005-2017 ? Comment les interventions répondent-elles aux besoins des survivantes durant cette période d'une douzaine d'années? Quel bilan par rapport aux besoins des survivantes et au combat contre les viols de guerre ?

À l'issue d'une évaluation conjointe entre le gouvernement congolais et des agences des Nations Unies, un cadre de coordination est mis en place, en 2004, sous l'appellation « Initiative Conjointe de lutte contre les violences sexuelles » (IC-VS). Ce cadre vise à coordonner les interventions de divers acteurs et leurs réponses aux besoins multisectoriels des survivantes. Une « stratégie globale » remplace IC-VS. Elle appuie le plan humanitaire et le Programme de stabilisation et de reconstruction des zones sortant de conflits armés, (STAREC). Il s'agit d'un cadre de référence internationale pour tous les intervenants onusiens et autres dans le combat contre les violences sexuelles en RD Congo. Selon le Fonds des Nations Unies pour la Population (UNFPA), « l'éradication du viol comme arme de guerre a été le fer de lance de la lutte contre les violences sexuelles en RDC, en priorité les violences sexuelles liées aux conflits (Vasseur et al. 2019, 21). Par conséquent, en 2009, le gouvernement de la RD Congo formule sa « stratégie nationale de lutte contre les violences sexuelles et basées sur le genre » (SNVBG) qui, en 2011, devient effective. Elle constitue un cadre opérationnel de référence pour les actions contre les violences genrées.



Les 5 axes autour desquels s'articule la SNVBG reposent sur les 5 bases de la Stratégie globale, à savoir renforcer et faire appliquer la loi en combattant l'impunité; prévenir et protéger contre les viols; réformer le système de sécurité et de justice; prendre en charge les victimes et les intégrer socialement et économiquement; gérer les données et les informations. À côté de ces axes sont pris en compte les 3 aspects qui les traversent : « la mobilisation des acteurs gouvernementaux et des leaders politiques, coutumiers et religieux; le développement des capacités institutionnelles; et le renforcement du pouvoir des femmes » (Vasseur et al. 2019, 14).

L'évaluation porte sur les programmes de lutte contre les violences sexuelles mis en œuvre sur la période 2005- 2017. Elle montre que le contexte était propice aux violences sexuelles liées aux conflits. En effet, la partie est du pays qui est riche en minerais est caractérisée par le foisonnement des groupes armés très actifs sur le terrain, la vente d'armes et de munition qui contribuent à entretenir les violences et les conflits intercommunautaires (alors qu'en Équateur, par exemple, ce sont des ressources forestières et la gestion foncière qui engendrent ces conflits intercommunautaires). Aux deux Kasai, c'est un conflit d'autorité opposant chef coutumier et forces de l'ordre qui alimente la guerre depuis 2016; au Tanganyika, depuis 2013 jusqu'en 2017, les autochtones sont impliqués dans des conflits internes.

Parmi les réactions positives enregistrées, du point de vue juridique, le rapport note que le Code pénal et le Code de procédure pénale congolais sont modifiés et complétés par les lois de 2006 portant sur les violences sexuelles. Ces dernières s'alignent sur les normes internationales relatives aux crimes de violences sexuelles. Elles préconisent entre autres de garantir à la survivante la confidentialité dans la poursuite contre ces crimes et un accompagnement juridique; ces lois

s'insurgent contre toute pratique autre que la peine de servitude pénale pour les auteurs des infractions de viols.

Dans cette optique, 15 infractions de plus sont ajoutées à la définition de la violence sexuelle et la responsabilité pénale du violeur et reconnue en dépit du contexte et de la situation dans laquelle il se trouve.

Sur le plan institutionnel, les articles 14 et 15 de la Constitution de la RD Congo de 2006 prévoient des dispositions en faveur des filles et des femmes. À cet effet ont été créés, en 2008, le Ministère du Genre, de la Famille et de l'Enfant (MGFE), dont la Politique Nationale du Genre (PNF) a été adoptée un an plus tard ; et, en 2009, l'Agence nationale de lutte contre les violences faites à la femme, à la jeune et petite fille (AVIFEM) . Par ailleurs, pour garantir le suivi par la société civile, et afin d'assurer la promotion des droits des filles et des femmes, leur protection et le respect de l'égalité des sexes, un Centre régional de recherche et de documentation sur le genre, la femme et la construction de la paix dans les Grands Lacs (CERED-GL) est mis en place en 2010, encouragé par l'UNESCO.

Au niveau de l'État, le Bureau de la représentante personnelle du chef de l'État pour lutter contre les violences sexuelles et le recrutement d'enfants (BRP) a vu le jour en 2014. Un cadre légal national s'aligne sur les normes internationales pour protéger et promouvoir les droits des femmes. En 2016, est réformé le Code de la famille, qui, avec la loi sur les droits de la femme et la parité de 2015, contribue substantiellement au statut juridique et politique de la femme. Notamment en supprimant, pour la mariée, la nécessaire autorisation du mari et en accordant à la femme le droit à la propriété et à la succession. Plusieurs autres efforts et interventions ont été déployés par des Agences du système des Nations Unies (ASNU), impliqués dans le combat contre les violences

sexuelles. Tel est le cas de l'UNICEF dans le cadre de la réunification et de la réintégration des enfants soldats au Kivu et en Ituri et de l'ONU-Femmes pour une étude sur la masculinité en RD Congo.

De son côté, pour la prévention des VBG, l'UNICEF, financée par l'Union européenne, a lancé une campagne nationale de sensibilisation intitulée « Femmes et Hommes progressons ensemble ». Les victimes des violences sexuelles ont été prises en charge dans l'ex-Province Orientale, le Nord Kivu et les provinces des Kasai à travers son programme d'accélération des progrès vers les points 4 et 5 les objectifs du millénaire pour le développement (Vasseur et al. 2019, 27). À partir du début du second semestre 2014 jusqu'au premier trimestre 2016, 428 militaires et civils auteurs de violences sexuelles ont été condamnés par des tribunaux appropriés. L'État congolais a affiché une volonté ferme de s'impliquer dans le combat contre l'impunité. Parmi les éléments de progrès, sont mentionnés, entre autres, la promulgation de la loi de 2006 sur les violences sexuelles, l'innovation dans la Constitution de la RD Congo de 2006 des articles 13 et 14, où l'État s'engage à lutter contre des discriminations basées sur le sexe et à respecter le principe de parité homme-femme.

En lien avec la Résolution 1325, des comités de pilotage sont mis en place dans des territoires avec l'appui de l'ONU-Femmes. Parmi leurs membres se trouvent impliqués des chefs coutumiers. La mobilisation et la sensibilisation de ces comités stimulent la prise de conscience des femmes par rapport à leurs droits et leur participation pour le changement. Au-delà de la volonté politique affichée de s'engager dans la lutte contre les violences sexuelles, il est indéniable que, sur le terrain, les engagements pris n'ont pas été suffisamment mis en œuvre. Car, l'État accuse des faiblesses et

des limites qui se traduisent par la faible autorité de l'État, la longévité des groupes armés incontrôlés, la crise de confiance dont souffre encore la justice, etc.

La persistance des menaces et des faibles capacités de protection sont encore observées sur un autre terrain, celui du genre. Des femmes et des filles sont exposées aux violences sexuelles et sexistes qui perdurent : « violences basées sur le genre (sexuelle, physique, psychologique, symbolique, institutionnel, politique, etc.), paupérisation qui en résulte, aggravée par les déplacements, l'urbanisation, les conditions d'exploitation des ressources (notamment minières), groupes armés, conflits intercommunautaires » (Vasseur et al. 2019, 130-31). Les efforts de la société civile ont permis des évolutions dans la participation des femmes à la prise de décision dans certaines localités et ont finalement débouché sur l'adoption du plan d'action national de mise en œuvre de la déclaration de Kampala, mais en 2017 seulement. Les dispositions déployées pour la paix et la stabilisation de la partie orientale de la RD Congo n'ont pas, jusqu'à présent, réussi à en finir avec les groupes armés qui demeurent incontrôlés.

Certains plans d'action relatifs à la Résolution du Conseil de sécurité des Nations Unies 1325, n'ont pas pu être mis en œuvre de suite par manque de financement. Du coup, des femmes n'ont pas eu la possibilité de s'impliquer et leurs besoins n'ont pas suffisamment été pris en considération dans la recherche de la paix. Toutefois, il faut reconnaître les efforts fournis par la société civile nationale et les ONG, appuyés par leurs bailleurs de fonds. Leur engagement sur le terrain a permis de faire avancer considérablement l'implication des femmes et la prise en compte de leurs besoins dans la quête de la paix et de la sécurité. Il faut signaler qu'un grand nombre des victimes expriment leur crainte face aux initiatives qui favorisent le retour et la réintégration des violeurs.

En effet, la politique de la réintégration des auteurs des violences sexuelles, se focalise davantage sur le droit et le bien de ces derniers et, peut-être moins sur le droit et le bien des victimes et de toute la communauté. La crainte de ces dernières pourrait se dissiper si la stratégie de cette politique de réintégration se fait avec un accompagnement adéquat qui tient compte à la fois des droits des uns et des autres. Le changement au niveau des politiques publiques et du comportement des personnes par une éducation préalable de la communauté s'avère nécessaire. Ce qui n'a pas souvent été le cas, comme le souligne le rapport de Vasseur : « Il manque une stratégie pour l'accompagnement de la réinsertion des auteurs de violences sexuelles et des ex-combattants dans une perspective de réapprentissage social, tenant compte des risques pour les communautés, et en particulier les femmes et les adolescentes et jeunes filles » (Vasseur et al. 2019, 131). En RD Congo, la réponse aux violences sexuelles semble plutôt « réactive que proactive ». Le fait de prévenir et protéger renvoie au travail au niveau des causes profondes, à la base de la guerre, des inégalités qui engendrent des violences sexuelles infligées aux femmes et filles (Vasseur et al. 2019, 132).

Le gynécologue Denis Mukwege, dans son écrit *Dénoncer l'inacceptable et briser l'indifférence* (2015, 9-15), établit le lien entre les violences sexuelles des femmes comme arme de guerre et le commerce illégal des minerais, dont le coltan, par les milices armées. L'exploitation de ces ressources minières, recherchées par les multinationales de l'électronique sur un marché illégal au Sud-Kivu, facilite en effet le ravitaillement en munitions des groupes armés. Les femmes en paient le prix. Pour le gynécologue, réparer les conséquences des viols ne suffit pas. Il faut en attaquer les causes, *dénoncer l'inacceptable et briser l'indifférence*. Cela nécessite une volonté politique qui fait passer les droits humains avant les intérêts économiques et financiers. Il montre que la justice ne peut pas continuer à être sacrifiée au nom de la paix.

Son combat est double. En effet, Denis Mukwege, qui offre aux victimes de viol un modèle holistique de soins dans son hôpital de Panzi, ayant constaté que « certaines de ses patientes sont revenues à Panzi après avoir été à nouveau victimes » de viol et que « des enfants nés du viol [. . .] ont à leur tour été violés », a dû quitter son bloc opératoire pour dénoncer l'inacceptable, briser l'indifférence et « s'occuper des causes » des viols qui détruisent les femmes et les filles congolaises. Selon lui, mettre « trop de temps et d'énergie à réparer les conséquences de la violence » ne suffit pas pour espérer un véritable changement. Encore faut-il s'attaquer aux causes profondes de cette barbarie. Surtout que « les motivations et les responsabilités des différents acteurs impliqués » sont suffisamment connues (Mukwege 2015, 7-11).

Que dire de la thèse d'Alfani Bantea (2017) *Religious Peacebuilding in the Great Lakes Region of Africa: The Role of Three Christian Churches in Goma, DRC (1992-2012)* ? Au-delà de leur présence « consolatrice » et de leur engagement indéniable auprès des femmes violées à travers des œuvres caritatives, sociales, éducationnelles, hospitalières, de prise en charge spirituelle et psychosociale, de dénonciation (Alfani Bantea 2017), les églises chrétiennes s'impliquent aussi dans la consolidation de la paix. Roger Bantea Alfani, analyse le rôle joué par trois Églises chrétiennes dans la consolidation de la paix à Goma. Il montre que le rôle des acteurs religieux est double, la médiation entre les belligérants (dans le but d'éviter de nouveaux conflits), d'une part et, d'autre part, des interventions auprès des survivantes.

Les récits des survivantes reconnaissent que dans plusieurs milieux, des églises ont ouvert des bureaux d'écoute afin de venir en aide aux survivantes. Dans les témoignages rapportés aux récits 35, 36, 51, les victimes le mentionnent en reconnaissant avoir obtenu de l'aide à travers des

structures ecclésiales et humanitaires vers lesquelles elles ont d'abord été orientées, avant de poursuivre leur processus de guérison. À ce sujet, la survivante dont il est question au récit 36 raconte :

Ils se sont référés au niveau de la communauté de base paroissiale qui avait reçu des instructions concernant les violences sexuelles. Le comité de ma paroisse m'a conseillé de venir me faire enregistrer au bureau d'écoute de Buhrale. De là, on m'a conduite d'abord au centre de santé de Mubumbano qui ne pouvait pas être capable de me soigner et on m'a envoyée à l'hôpital de Walungu. Là, j'ai rencontré le gynécologue. C'est ainsi que j'ai été soignée (Guinamard 2010, 24).

Cependant, comme nous l'avons montré dans notre article (Kibungu 2019, 9-10), les défis et l'engagement des religions par rapport aux viols et aux femmes violées, appellent à aller au-delà d'une simple présence « consolatrice » (Alfani Bantea 2017). Il semble urgent de s'engager et de travailler davantage au niveau de l'ontologie de domination, du système des relations et des rapports de force. Autrement dit, il est question de s'impliquer aux côtés des femmes et avec elles dans le combat sociopolitique pour faire effectivement tomber les injustices longtemps infligées aux femmes dans la société et dans les institutions religieuses. Cela peut contribuer à construire un État de droit en utilisant au mieux leur pouvoir d'influence au profit des valeurs et des projets de société justes et non discriminatoires (Chomé 2015), à la fois antisexistes, antiracistes et anticolonialistes. L'attitude ou la prise de position contraire serait un appui implicite qui ralentirait ou freinerait les changements en profondeur. Le modèle de réaction que nous pensons pertinent est celui du gynécologue Denis Mukwege, qui consiste à combiner l'action immédiate et la prévention des causes.

## 2.4. Viols dans des conférences internationales

Les viols de guerre font l'objet des conférences au niveau mondial. Ce point vise à présenter certaines de ces conférences internationales. La pertinence de les présenter dans le cadre de cette thèse se situe au niveau de l'engagement de la responsabilité internationale à « mettre fin aux violences sexuelles dans les conflits » (Hague et Joli 2014) en menant une « action commune en matière de prévention et d'intervention » (Fédération internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et al. 2019, 1). L'enjeu consiste à souligner leur volonté d'« en finir avec les violences sexuelles dans les zones sensibles » (Fondation du Grand-Duc et de la Grande-Duchesse, Fondation Dr Denis Mukwege, et *We are not Weapons of War* 2019) et de « Bâtir un futur pour les femmes et les enfants victimes de violence sexuelle dans les conflits » (Chaire Mukwege 2019). L'attention que portent ces conférences aux viols en situation de conflits armés, constitue un enjeu important qu'il convient d'analyser. Un des objectifs est de montrer que la « Mobilisation internationale contre les violences sexuelles dans les conflits » (Journal Le Monde, 2014) passe entre autres par la qualification des viols comme l'arme de guerre, de crime de génocide, de crime contre l'humanité et de « graves violations de la Convention de Genève, au même titre que les crimes de guerre » (Foreign & Commonwealth Office et Hague 2013). Cela contribue à sortir les viols de l'invisibilité et, avec l'aide des gens, à en prendre conscience et à impliquer des pays, des instances de décision aux côtés des survivantes dans leur lutte contre les viols.

À ce sujet, quatre conférences internationales qui ont contribué à rendre visible l'ampleur des viols méritent d'être évoquées. La première est le « symposium international sur les Violences Sexuelles en période de conflit et au-delà », organisée dans le Palais d'Egmont à Bruxelles du 21 au 23 juin



2006 par le Fonds des Nations Unies pour la Population (UNFPA), la Commission européenne, et le Gouvernement belge. Quelque 250 participants venus d'une trentaine de pays y ont pris part. Dans les échanges, l'attention portait sur l'impact néfaste des viols de guerre sur tous les secteurs de la vie. À l'issue de ce symposium, un *Appel à l'action de Bruxelles* fut énoncé contenant 21 points forts à travers lesquels les membres participant exigeaient la mise en route des « actions urgentes et à long terme » (Ahmed Obaid et al. 2006).

Les trois autres conférences internationales à savoir, « Le premier congrès de la Chaire internationale Mukwege », organisé à Liège en novembre 2019, le « Forum international *Stand Speak Rise Up!* », organisé à Luxembourg du 26 au 27 mars 2019, et le « Sommet mondial pour mettre fin aux violences sexuelles dans les conflits » organisé en 2014, seront présentées dans trois points différents.

#### **2.4.1. Bâtir un futur pour les survivantes**

Bâtir un futur pour les survivantes faisait partie de la thématique du premier congrès de la Chaire Mukwege. En automne 2018, grâce à l'initiative de la professeure émérite et députée européenne honoraire Véronique De Keyser, l'Université de Liège crée la Chaire internationale sur *La violence faite aux femmes et aux filles dans les conflits*, « Chaire Mukwege » en abrégé. La promotion « des recherches transversales, interdisciplinaires » sur le phénomène des violences sexuelles infligées aux femmes et filles en contexte de conflits, ainsi que la fédération dans ce domaine des « connaissances de différents partenaires et universités en Belgique et dans le monde », constitue la visée de ce réseau international (Université de Liège 2018).

Qualifiée de « nouvel outil académique » qui vient « aider la lutte contre les violences faites aux femmes » (Schaal 2019), la Chaire Mukwege est perçue par la journaliste Collette Braeckman comme une « riposte » multidimensionnelle qui « s’organise » pour affronter « sous tous leurs aspects les conséquences des viols utilisés comme ‘armes de destruction massive’ » (Braeckman 2019). Le point fort de la Chaire Mukwege réside dans sa capacité à confronter des compétences diversifiées pour « mieux appréhender tant la prévention que le suivi des femmes victimes de violences sexuelles » (Université de Liège 2018).

Le congrès scientifique inaugural se situe dans ce contexte. Organisé à l’Université de Liège du 13 au 15 novembre 2019 par la Chaire Mukwege, il porte sur *Bâtir un futur pour les femmes et les enfants victimes de violence sexuelle dans les conflits : une responsabilité internationale*. Les mondes scientifiques de disciplines variées, les mondes médiatiques, des activistes des droits des femmes, des humanitaires, des Associations, des ONG œuvrant sur le terrain, se sont donné rendez-vous.

Les réflexions se focalisent sur le futur des survivantes qui relève, d’après la Chaire Mukwege, de la responsabilité internationale. Il est question de *Garantir aux victimes un retour dans la société* (Boutsen 2019). Comme le relayent les médias : *Liège bâtit un futur pour les victimes de viol* (Michel 2019). Il s’agit aussi de la problématique des viols, leurs origines ainsi que la prévention de ceux-ci, la réparation des personnes violées et leur reconstruction sur le plan médical, psychologique, juridique, socio-économique.

Après les cérémonies d’ouverture du premier jour s’ouvre une série des questions auxquelles les conférences du deuxième jour du congrès s’efforcent de répondre. Elles s’articulent autour de

l'avenir et de la reconstruction des survivantes de violences sexuelles dans les conflits. Notamment la question de savoir si, dans le travail de reconstruction des survivantes, le processus est le même pour les adultes et pour les enfants. Sinon, pour le cas des enfants, quels schémas, techniques, méthodiques convient-il d'appliquer ? L'aspect temporel, spatial et contextuel n'a pas été oublié : dans le processus de reconstruction, le temps joue-t-il un rôle ? L'application des pratiques qui fonctionnent dans un milieu précis, le sont-elles aussi ailleurs ? Quels impacts jouent des éléments géographiques, culturels, économiques et politiques ? Que faire pour prévenir les violences sexuelles dans les conflits ? Que faire pour s'attaquer au déni et à l'impunité des responsables de ces crimes de viols ? Que peut-on attendre de l'histoire, de l'anthropologie, de la criminologie et du droit ?

Des points communs aux conférences qui répondent à ces questions soulignent l'importance de respecter et de mettre en route un schéma individuel pour les femmes violées. Il en va de même pour les plans et les politiques qu'il convient d'adapter à des communautés locales et nationales. Cependant, chaque conférence aborde à partir d'un domaine précis au moins un des quatre piliers du modèle holistique développé par le Docteur Mukwege, à savoir la prise en charge médicale, la prise en charge psychologique, la réinsertion socio-économique et la prise en charge juridique. Chaque pilier est abordé à la fois selon plusieurs approches, notamment les approches académiques et empiriques qui donnent la parole tant au monde académique qui présente les résultats de leurs recherches qu'au monde humanitaire, associatif, médiatique œuvrant sur le terrain, ce dernier apportant des réalités concrètes et des évidences liées au contexte local.

### 2.4.2. *Nothing about us, without us*

Les paroles *Nothing about us, without us!* des survivantes constituent le slogan au cœur du « Forum international *Stand Speak Rise Up!* Pour en finir avec les violences sexuelles dans les zones sensibles ». Il s'est déroulé à Luxembourg du 26 au 27 mars 2019. Initiative de Son Altesse royale la Grande-Duchesse de Luxembourg, ce Forum fut organisé par la Fondation du Grand-Duc et de la Grande-Duchesse en partenariat avec la Fondation Dr Denis Mukwege et l'association de la juriste Céline Bardet *We are not Weapons of War* (WWOW). L'organisme *Women's Forum for the Economy & Society* y a apporté sa collaboration et le Gouvernement Luxembourgeois, son soutien. Parmi les membres réunis se trouvaient en première ligne plus de 50 survivantes, 3 prix Nobel de la paix, Nadia Murad, Dr Denis Mukwege et Muhammad Yunus, des juristes, des activistes des droits humains, des journalistes, des Associations, du personnel académique, de hauts représentants politiques, d'organisations nationales et internationales.

La force de ce forum réside dans le fait qu'il place les survivantes et leurs récits bouleversants au centre de chaque intervention. Cela se reflète à travers le slogan qui les implique explicitement, à savoir: « Rien sur nous, sans nous » (*Nothing about us, without us!*). Cette rencontre internationale prend la forme d'une « tribune » sans précédent, où les survivantes prennent la parole et se dressent « en porte-parole des milliers de femmes qui de cette parole sont privées encore » (Carre 2019). Son couronnement est marqué par *L'appel de S.A.R. la Grande-Duchesse de Luxembourg : Si nous ne pouvons pas arrêter la guerre, empêchons au moins le viol comme arme de guerre* (Maria Teresa 2019). « Appel solennel » qui invite « à dénoncer le viol comme arme de guerre, à empêcher sa prolifération et à soutenir les victimes dans leur reconstruction et leur besoin de justice » (Carre

2019). Les lignes qui suivent présentent des points forts que je retiens personnellement de ce forum auquel j'ai assisté.

Premièrement, la place accordée aux 50 survivantes venues de 15 pays différents. Une manière qui traduit en acte le slogan du forum : rien ne va changer si on n'écoute pas les survivantes et si on ne tient compte de leurs paroles. En effet, les survivantes méritent d'être au cœur de toutes les discussions qui les concernent. Leur voix comporte à la fois l'aspect passif et actif, c'est-à-dire être écoutées, mais aussi participer au processus de résolution des conflits et à l'élaboration de nouvelles politiques. Deuxièmement, l'approche holistique et horizontale qui intègre des leaders politiques, religieux, des chefs traditionnels, des groupes armés, police, etc. Troisièmement, du point de vue conceptuel, je note la qualification de « terrorisme sexuel » attribuée aux viols de femmes comme arme de guerre en zones sensibles. Je retiens aussi la notion de « justice en tant que cure » qui montre que la guérison des survivantes passe également par la justice et la réparation. La notion de « victimes cachées » qui désigne des enfants témoins de viols et des enfants nés de viols. Quatrièmement, des obstacles et défis qui nécessitent des solutions: comment impliquer par exemple les différents groupes armés encore actifs pour qu'ils soient convaincus et acceptent de changer leurs façons de faire, de fonctionner en s'engageant pour la paix? Comment impliquer la volonté politique et escamoter les barrières du côté de certains États et leur irresponsabilité? Le viol et la stigmatisation touchent la dignité des survivantes. Pour leur reconstruction, les survivantes méritent des soins en qui elles ont confiance. Du coup, des solutions aux obstacles économiques et beaucoup de soins sont nécessaires.

### 2.4.3. Ambition collective d'éradiquer les viols de guerre

Le sommet mondial de Londres manifestait une ambition collective d'éradiquer les viols de guerre. Organisé à Londres du 10 au 13 juin 2014 sous la présidence de William Hague, ministre des Affaires étrangères du Royaume-Uni et d'Angelina Jolie, Envoyée spécial pour le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés, ce sommet mondial qui visait à « mettre fin aux violences sexuelles dans les conflits » fut une *Mobilisation internationale contre les violences sexuelles dans les conflits* (Journal Le Monde 2014). Ont pris part à ce sommet de nombreux leaders politiques et gouvernementaux dont 80 ministres, parmi lesquels 48 ministres des Affaires étrangères.

Plus de 900 experts diversifiés, des responsables religieux, militaires, des membres d'ONG, de la société civile, d'associations humanitaires, des professionnels de la santé et des médias, des activistes des droits humains, des survivantes de violences sexuelles liées au conflit, des témoins de ces violences ainsi que des personnes jouant un rôle de première ligne sur le terrain, sont venus des quatre coins du monde pour y participer. Dans son twitter du 10 juin 2014, le pape François, dont le compte est suivi par plus de 12 millions de personnes, invitait à prier en faveur des survivantes de violence sexuelle en situation de conflit, et pour les personnes qui travaillent en vue de mettre fin à ce crime (Pape François 2014).

Des médias qui en relayent les échos qualifient le sommet mondial de Londres d'« historique » et d'« inédit ». Ils soulignent que jamais une conférence autour des viols comme arme de guerre n'avait rassemblé de grandes personnalités politiques et de la communauté internationale placées

au plus haut niveau des décisions et « manifesté l'ambition collective d'éradiquer un tel fléau » (Journal Le Monde 2014; Euronews 2014). Précédé par une campagne de soutien aux survivantes intitulée *Time to act*, le sommet mondial de Londres constitue « le plus grand rassemblement international » sur les violences sexuelles utilisés comme arme de guerre (ONUSIDA 2014). Les membres de l'équipe de cette agence onusienne ONUSIDA œuvrent sur le terrain en RD Congo en contexte de conflits armés et de post-conflits. Une de leurs préoccupations consiste à combattre les viols de femmes utilisés comme arme de guerre en envisageant des actions de prévention des abus et de protection des survivantes.

L'essentiel du sommet se résume en quatre axes importants: 1) établissement des faits et poursuite des responsables des violences sexuelles liées aux conflits à travers des enquêtes professionnelles, 2) soutenir et protéger les survivantes, 3) éradiquer ces violences en promouvant l'égalité des sexes et en réformant le domaine juridique, 4) favoriser « la coopération stratégique » à tous les niveaux. À l'issue de ce sommet a été rédigé un *Protocole international relatif aux enquêtes sur les violences sexuelles dans les situations de conflits. Normes de base relatives aux meilleures pratiques en matière d'enquêtes sur les violences sexuelles en tant que crimes au regard du droit international* (Ferro, Dunn, et Maxine 2014). Une Déclaration d'action est signée par les membres participants qui s'engagent à éradiquer les violences sexuelles liées aux conflits et la culture de l'impunité en préconisant de réformer le secteur juridique, sécuritaire et humanitaire.

#### **2.4.3.1. Déclaration du G8 sur la prévention des violences sexuelles**

La Déclaration du G8 marque le début de l'implication de la « volonté politique », qui, selon Angelina Jolie, « a fait cruellement défaut à l'échelle internationale » dans le combat contre les

violences sexuelles en zones de conflits armés (Foreign & Commonwealth Office et Hague 2013). Quatre des cinq membres permanents du Conseil de sécurité font partie du G8. Ce dernier est composé de l'Allemagne, du Canada, des États-Unis d'Amérique, de la France, de l'Italie, du Japon, du Royaume-Uni et de la Russie. Ils jouent un rôle de tout premier plan dans la gestion de grands problèmes planétaires. Et c'est pour accomplir un tel rôle que les membres du G8 s'engagent dans une « démarche internationale concertée » sans précédent visant l'élimination des viols utilisés comme arme de guerre dans les zones de conflit.

À l'issue de leur réunion organisée en avril 2013 dans le palais Lancaster House de Londres, les ministres des Affaires étrangères du G8 s'inscrivent dans l'orientation de *Preventing Sexual Violence Initiative* (PSVI), lancée en mai 2012 par le Bureau des Affaires étrangères et du Commonwealth du Royaume-Uni. Ils s'engagent à travers un « accord historique » à en finir avec le crime des viols de guerre qui constitue, d'après les termes de Zainab Hawa Bangura « une flétriure pour notre humanité tout entière » et, selon William Hague, « une des plus grandes formes d'injustice dans le monde, et l'une des plus persistantes [...] l'une de celles qui sont le plus négligées » (Foreign & Commonwealth Office et Hague 2013). De ce fait, le 11 avril 2013 à Londres on assiste au *Lancement de la Déclaration du G8 sur la prévention des violences sexuelles dans les zones de conflit* (Foreign & Commonwealth Office et Hague 2013). En voici en sept points le condensé. Ils contribuent à la préparation des assises du sommet mondial de Londres organisé une année plus tard sur la même thématique. Ils sont approfondis dans les quatre axes autour desquels s'articulera le sommet mondial de Londres.

Le premier et le deuxième point de la Déclaration du G8 se retrouvent dans le premier axe du sommet de Londres relatif à l'établissement des faits des violences sexuelles commises en période



de conflits et à la poursuite de leurs responsables : 1) Désormais, les viols et les violences sexuelles en contexte de conflits sont considérés comme de « graves violations de la Convention de Genève, au même titre que les crimes de guerre ». Dès lors, quels que soient leur nationalité et le lieu où ils sont dans le monde, les responsables de ces crimes méritent d'être l'objet de poursuites judiciaires ou d'être livrés en vue d'un jugement. 2) Engagement de mettre en route, avec le concours d'experts du monde entier, un Protocole international qui définit des normes internationales optimales pour enquêter sur les viols dans une situation de conflits, garantir le soutien adapté aux besoins des survivantes et poursuivre jusqu'au jugement les responsables.

Les troisième, cinquième et sixième points se reflètent dans la mise en route du quatrième axe du sommet de Londres relatif à la coopération stratégique au niveau régional et international : 3) La Déclaration exclut toute possibilité d'amnistie pour les cas de violences sexuelles dans des accords de paix. Par ailleurs, lorsqu'ils sont impliqués dans un accord de résolution d'un conflit, les membres des pays du G8 s'engagent à reconnaître l'obligation explicite de rendre des comptes en matière de violences sexuelles. Ce qui est une manière de traiter ces violences non plus comme des problématiques de second ordre, mais de premier plan en accordant une place centrale aux femmes, spécialement aux survivantes et à leurs droits. 5) Les pays du G8 s'engagent à appuyer le déploiement des experts internationaux pour permettre aux autres pays d'améliorer leurs compétences dans des enquêtes, des poursuites et dans la législation par rapport aux viols liés aux conflits. 6) Le lancement par les pays du G8 d'un appel en faveur de nouveaux fonds pour rendre davantage disponibles des moyens financiers dans le travail visant à prévenir les violences sexuelles et à intervenir partout dans les zones de conflit où elles sévissent.

Le quatrième point est repris dans le troisième axe du sommet qui vise la promotion de l'égalité des sexes et la réforme juridique : 4) Les pays du G8 s'accordent sur la promesse d'une révision

des doctrines et des formations fournies aux éléments de leurs forces armées, de leurs polices et des troupes de maintien de la paix extérieures au G8.

Le septième point est inclus dans le deuxième axe du sommet préconisant le soutien et la protection des survivantes : 7) Les pays membres s'engagent à ce que les mesures de protection contre les violences sexuelles soient incorporées aux accords dès le début de la résolution des conflits et des actions humanitaires d'urgence. La Déclaration du G8 insiste sur les engagements de toute première importance relatifs aux droits des femmes et des enfants, à la protection des activistes des droits des femmes, à la mise en marche d'une approche multidimensionnelle pour soutenir les survivantes.

#### **2.4.3.2. Lutte contre les violences sexuelles dans les conflits**

En mai 2014, un mois avant le *Sommet mondial pour mettre fin aux violences sexuelles dans les conflits*, organisé à Londres en juin 2014, Amnesty International publie un document intitulé *La lutte contre les violences sexuelles dans les conflits. Recommandations aux États participant au sommet mondial pour mettre fin aux violences sexuelles dans les conflits (10-13 juin 2014)*. Celui-ci est inspirant et présente le contexte historique du sommet mondial de Londres tel que circonscrit par Amnesty International. La considération qui suit s'en inspire également pour résumer les Recommandations formulées par Amnesty International. Qu'en est-il du contexte historique du sommet mondial de Londres ?

Amnesty International situe le contexte historique de ce sommet mondial dans la mise en route d'une initiative lancée en mai 2012 par le Bureau des Affaires étrangères et du Commonwealth du Royaume-Uni, sous l'appellation *Preventing Sexual Violence Initiative (PSVI)*. Son objectif

consiste à lutter, en collaboration avec d'autres partenaires et grâce à l'appui de la communauté internationale, contre les violences sexuelles perpétrées dans des situations de conflits armés, quel que soit le lieu où elles sont commises. Trois moments importants méritent d'être rappelés.

Le premier moment est celui de la constitution d'une équipe de membres experts que l'Initiative déploie en Syrie pour la première fois en décembre 2012, puis dans d'autres pays en guerre qui utilisent les viols comme arme de guerre dont la RD Congo. La mission assignée aux membres experts de cette équipe consiste à intervenir en aidant les États touchés par les viols de femmes lors des conflits armés à établir des faits et à rassembler des preuves, à assister les survivantes, à former les membres de la police, de la magistrature et d'autres membres qui jouent un rôle important sur le terrain.

Le second volet est celui de l'adhésion des États aux objectifs poursuivis par l'Initiative. Celle du G8 en avril 2013 évoquée plus haut et, en septembre de la même année, celle des 122 nouveaux États qui adoptent une *Déclaration d'engagement concernant l'élimination de la violence sexuelle en temps de conflit* qui comprend des engagements allant dans le sens de l'Initiative. Les États s'accordent sur le fait que l'extradition et la poursuite des personnes soupçonnées de crimes de violences sexuelles relèvent de la compétence universelle.

Le troisième volet concerne l'élaboration concertée d'un Protocole international dont le but consiste à améliorer l'enquête et la poursuite judiciaire en établissant des faits et des responsabilités dans les crimes de violences sexuelles liées aux conflits. Entre-temps, dans le cadre du programme sur les femmes, la paix et la sécurité, le Conseil de sécurité des Nations Unies multiplie ses efforts pour éradiquer les viols de femmes en période de conflits, en adoptant les Résolutions 2106 et 2122

respectivement en juin et en octobre 2013. Dans sa lutte contre l'impunité, la Résolution 2106 exclut toute possibilité d'amnistie pour les crimes de viols de femmes liés aux conflits. Le 6 février 2014, est annoncée la signature d'un accord entre l'ONU et l'Union africaine. Il consiste à mettre ensemble des mesures de prévention et d'action pour les viols de guerre.

C'est dans ce même élan de quête de solutions durables contre les violences sexuelles liées aux conflits que s'annonce à Londres l'avènement d'un sommet mondial de grande envergure. À l'approche de ce dernier, Amnesty International, à travers ses recommandations, invite les États membres qui se préparent à y participer à « définir les mesures nécessaires au respect des engagements auxquels ils sont liés tant au titre de l'Initiative lancée par le Royaume-Uni qu'au titre de leurs obligations légales internationales » (Amnesty International 2014).

Un des défis importants dans l'élaboration du programme d'action réside, d'après Amnesty International, dans la prise en compte des multiples facteurs majeurs à la base des violences sexuelles dans les conflits. Parmi ces facteurs, Amnesty International mentionne essentiellement l'inégalité entre les sexes, l'absence de femmes dans la quête de résolution lors des conflits, l'impunité au niveau international et au niveau national, certaines lacunes empêchant de mener adéquatement des enquêtes et des poursuites judiciaires, l'inadéquation entre des lois existantes et les politiques nationales mises en œuvre (Amnesty International 2014, 1). Ce qui nécessite pour les membres invités à participer au sommet mondial la mise en route d'un nouveau protocole international permettant d'établir « des faits et des responsabilités » en enquêtant et en poursuivant les auteurs des crimes de violences sexuelles des femmes dans les conflits.

Pour relever ce défi, Amnesty International recommande aux États invités au sommet de Londres, à prendre des « engagements durables ». Ces derniers consistent à adopter un « programme d'action concret et cohésif » à mettre en œuvre. Celui-ci vise entre autres à lutter contre l'impunité et à promouvoir l'autonomisation des femmes, spécialement les survivantes, ainsi que leur participation au processus de paix. Son enjeu principal comporte l'éradication des violences sexuelles devenues « une composante si préoccupante des conflits armés modernes » dont des civils, majoritairement des femmes, constituent la cible (Amnesty International 2014, 1.2).

Le point qui suit présente les recommandations formulées par Amnesty International.

#### **2.4.3.3. Recommandations aux États participant**

Les quatre recommandations d'Amnesty International se déclinent en 12 points présentés ici. Cinq points concernent la première recommandation qui consiste à « Améliorer les processus d'établissement des faits, d'enquête et de poursuite des cas de violence sexuelle et liée au genre dans les conflits » (2014, 5-12).

Par rapport à cette recommandation, Amnesty International mentionne que les États participant au Sommet ont à procéder à : 1) Une législation qui traite les viols de guerre en tant que « crimes au titre du droit international, qui doivent par ailleurs être définis selon les normes internationales les plus exigeantes » (2014, 5). Un tel cadre juridique s'avère nécessaire pour une enquête et une poursuite judiciaire des abuseurs. 2) Une élimination des prescriptions, des lois, des politiques et des pratiques discriminatoires susceptibles de constituer des obstacles à l'enquête et à la poursuite des crimes sexuels liés au conflit relevant du droit international. Parmi d'autres empêchements au bon déroulement de l'enquête et de la poursuite des procédures, empêchements qui découragent

les survivantes à dénoncer, se trouvent des attitudes comportementales liées aux mythes ou aux stéréotypes discriminant les femmes et stigmatisant les survivantes. Bien plus, le poids de la culture de la honte qui pèse sur les femmes violées, le manque de formation spécifique du côté du personnel de la justice et de la police empêchent une mise en œuvre d'une enquête et d'une poursuite adéquates. Le devoir des États participants consiste à restaurer des politiques et des lois qui protègent les survivantes et favorisent les poursuites des criminels. Ce qui suppose une formation afférente du personnel de la justice et de la police. 3) Un engagement quant à l'application et à l'exercice de la compétence universelle en matière d'actes de viols de guerre en vertu du droit international (2014, 8). Ce dernier autorise des poursuites et l'extradition des violeurs quels que soient leur nationalité et le territoire dans lequel ils ont commis les viols (2014, 9). 4) Un renforcement de la capacité des systèmes nationaux de justice pénale qui les rende en harmonie avec le droit international pour permettre de recenser, d'enquêter, de poursuivre et de juger des actes criminels de viols de guerre en mettant en œuvre une assistance technique pour soutenir les personnes qui défendent les droits des femmes (2014, 10). 5) Un engagement qui soutient les structures intergouvernementales dans leurs initiatives de mise en place des commissions d'enquête ou d'orientation aux systèmes judiciaires internationaux ou mixtes pour enquêter, poursuivre et juger les actes criminels de viols liés aux conflits (2014, 12). Aux responsables de tels crimes, les États participants sont appelés à ne pas accorder des amnisties.

Deux points relatifs à la deuxième recommandation : « Améliorer le soutien, l'assistance et la réparation accordés aux victimes de violences sexuelles et liées au genre » (2014, 13-15). Ici Amnesty International invite les États participants à : 6) La mise en place par les États participants de programmes nationaux spécifiques dont la mission consiste à soutenir, assister les survivantes selon leurs besoins personnels ou collectifs, garantir leurs droits y compris l'exercice de leurs droits

sexuels et reproductifs (2014, 14) et réparer les dégâts des viols de guerre en vue de la guérison des femmes violées, guérison impliquant leur bien-être, leur insertion sociale et leur dignité. Ladite réparation passe par la reconnaissance des souffrances subies par les survivantes, l'identification des auteurs, l'établissement des responsabilités et l'imposition des sanctions.

Dans le cadre préventif, la réparation durable implique d'éliminer les formes d'inégalités systémiques et d'injustices structurelles à l'égard des femmes (2014, 13). 7) L'engagement des États participants à contribuer financièrement par des versements réguliers d'argent pour permettre les initiatives nationales et internationales comme celles du *Fond de la CPI au profit des victimes* (2014, 15) de mieux subvenir aux besoins des survivantes, mais aussi à soutenir des activités qui promeuvent l'égalité de genre, l'autonomisation des femmes et d'autres dispositions visant à prévenir les viols des femmes liés aux conflits.

Deux points se rapportent à la troisième recommandation : *garantir que les réponses aux violences sexuelles et liées au genre et la promotion de l'égalité de genre soient pleinement intégrées à l'ensemble des efforts de paix et de sécurité*. Comme le soulignent les Résolutions 2106 et 2122 (2013) du Conseil de sécurité relatives aux violences sexuelles, les réponses durables aux violences sexuelles liées aux conflits intègrent le combat contre les causes profondes de ces violences, notamment les inégalités à l'égard des femmes. Elles impliquent aussi la promotion des femmes et leur participation à la quête de solutions durables. Le soutien apporté aux Associations de défense des droits des femmes constitue une contribution importante à l'égalité de genre. Il est recommandé ce qui suit : 8) L'engagement de continuer pleinement et efficacement à mettre en pratique les sept Résolutions du Conseil de sécurité portant sur les femmes, la paix et la sécurité (1325, 1820, 1888, 1889, 1960, 2106 et 2122) en développant sur le terrain des programmes d'action au niveau

national qui intègrent la consultation, l'implication et le soutien de toutes les couches de la société civile (2014, 16). 9) L'intégration dans l'élaboration du programme de développement des engagements à mettre fin aux violences sexuelles liées aux conflits (2014, 17). De telle sorte que le programme de développement élaboré puisse clairement refléter des objectifs et des « indicateurs solides [...] permettant d'évaluer correctement les progrès accomplis, notamment en matière de santé et de droits sexuels et reproductifs » des survivantes ( 2014, 18).

Trois points déploient la quatrième recommandation : « Améliorer la coordination stratégique internationale pour prévenir et répondre aux violences sexuelles et liées au genre dans les conflits » (2014, 19-22). 10). Le financement des fonds par les États participants au sommet en vue de mettre en pratique des engagements pris dans le cadre de l'initiative pour prévenir les violences sexuelles liées aux conflits et pour réaliser le programme concernant les femmes, la paix et la sécurité ( 2014, 19). 11). L'adoption des mesures qui comportent « explicitement des volets de soutien et de protection des défenseurs des droits humains intégrant la dimension de genre » (2014, 20). 12) La ratification du traité sur le commerce des armes et l'application efficace des dispositions relatives aux violences sexuelles liées aux confits.

## **2.5. Conclusion**

Une revue de littérature interdisciplinaire des viols des femmes comme arme de guerre en contexte congolais, nous retenons les points importants suivants. Sur le plan historique, 77,7% des cas de viols contenus dans le corpus consulté se situent entre 2004 à 2015. Les autres périodes comportent moins de cas. L'hypothèse retenue consiste à considérer que les viols perpétrés durant la deuxième



décennie de guerre en RD Congo bénéficient d'une visibilité plus importante. L'évolution dans la prise de conscience du phénomène des viols et dans la prise de parole de certaines survivantes, contribue à briser le silence et à sortir les viols de l'indifférence en les plaçant dans la sphère publique et internationale. Alors que, durant les autres périodes, ces crimes étaient enfouis dans le silence et considérés comme des faits collatéraux de la guerre. La reconnaissance récente des viols comme arme de guerre et menace à la sécurité internationale, par la résolution 1820 du Conseil des Nations Unies datant du 19 juin 2008, favorise une visibilité et une documentation plus grande des viols de guerre. Cela n'exclut donc pas la présence de plusieurs viols dans les autres périodes. Seulement, ils ne sont pas connus, par manque de prise de parole des survivantes et par l'absence de documentation. Nous avons proposé une définition opératoire qui reflète la matérialité des viols racontés par les survivantes en considérant les viols comme un dispositif violent de domination et de contrôle. La délimitation terminologique de notions comme celles de « conflits armés », de « temporalité », d'« étendue géographique » et de « causalité » par rapport aux viols, a précisé dans quel sens ces termes sont compris dans cette thèse et quels éléments ils impliquent.

Sur le plan juridique et sur celui des sciences sociales, plusieurs éléments ont permis de considérer que les viols de guerre en RD Congo constituent des actes génocidaires. Dans le sens que l'intensité des atrocités des viols dont la grande majorité des victimes sont des femmes, permet de considérer que l'intention des violeurs est de tuer, de détruire, de déloger, de soumettre à de traitement inhumain, de piller les richesses, d'accaparer des terres. Une partie substantielle des communautés tribales, ethniques, raciales, nationales est détruite par les viols sous des modes opératoires cruels.

Du point de vue anthropologique et sociologique, les analyses révèlent l'ampleur du patriarcat conservateur et son impact dans les enjeux identitaires en contexte de viols de guerre. Les notions

de crime de sang et de crime de souillure se trouvent à la base du rejet et de la stigmatisation des survivantes. Cela ajoute des souffrances supplémentaires aux victimes et multiplie leurs besoins qui méritent des réponses non seulement au niveau local, national, mais aussi international. Sur le plan international, quatre grandes conférences ont été présentées. Elles ont toutes les quatre abordé la question des viols utilisés comme arme de guerre dans les pays en conflits armés. En ce qui nous concerne, notre attention a porté sur ceux commis en RD Congo, dont il convient de présenter les spécificités. C'est l'objet du chapitre suivant.

## Chapitre 3 – Spécificités des viols de guerre en RD Congo

### 3.0. Introduction

Pour dégager les spécificités des viols de guerre en RD Congo, ce chapitre analyse six points. Le premier les situe dans le contexte socioculturel congolais des tabous sexuels. S'appuyant sur les travaux de Buuma Maisha, ce point dégage les pesanteurs des tabous sexuels et leur influence sur la manière dont les gens perçoivent les viols et les femmes violées. On montrera comment l'attitude sociétale découle de cette conception imposée par les tabous. Le deuxième point analyse comment les viols de femmes utilisés comme arme de guerre détruisent des liens du tissu social. Ce point cherche les spécificités dans l'impact des viols de femmes sur le tissu social dans toutes ses dimensions : nano-méso-macro. Il montre que les viols de femmes en conflits armés sont destructeurs de la pluralité des liens du tissu social.

Le troisième point analyse l'intersectionnalité de domination multiple et massive à laquelle les femmes font face en temps de paix. Ce qui les fragilise encore davantage en période de conflits armés. Il aborde, dans un cadre plus large, le système à la base des viols et des maux dont les femmes sont victimes. À la suite de la théologienne béninoise Fidèle Fifame Houssou Gandonou et de la philosophe ivoirienne Suzanne Tanella Boni, ce point analyse ce qui peut être considéré comme une « domination multiple » des hommes et leur « discrimination massive » à l'égard des femmes. Le quatrième point aborde le chaos politique, le vide juridique et la culture de viols. Il s'agit de chercher les spécificités liées à la responsabilité de l'État congolais dans la perpétration des viols de guerre. Il analyse la faillite et la déstructuration de l'État. Quant au cinquième point,

il examine la place qu'accorde la Parole épiscopale aux viols des femmes comme arme de guerre pour comprendre l'attitude des évêques à l'égard du phénomène des viols et leur prise de position à ce sujet. Le sixième point analyse les déclarations officielles des évêques catholiques pour saisir leur manière d'aborder la problématique des viols de guerre commis en RD Congo, pays considéré comme la capitale mondiale du viol.

### **3.1. Contexte socioculturel des tabous sexuels**

Ce point s'inspire essentiellement des recherches de Buuma Maisha, principalement de sa thèse en *counselling* et spiritualité portant sur *Images de soi et de l'autre souillées: La question des tabous sexuels en thérapie et l'apport du rite de purification dans la reconstruction du 'soi' chez la femme victime de viol à l'Est de la République Démocratique du Congo* (2016), et de l'article *Survivors' Sociocultural Status in Mwenga: A Comparison of the Issue before and after Rape* (Maisha, Malette, et Demasure 2017).

Dans le contexte socioculturel congolais, les recherches de Buuma Maisha et de ses collègues (2017) révèlent que les membres de la famille ou de la communauté rejettent les femmes violées parce qu'ils considèrent que celles-ci transgressent les tabous sexuels à travers les viols subis. D'après ces recherches, cette transgression supposée dont les survivantes sont accusées les oppose à leur communauté et à leur identité culturelle en les mettant en état de « souillure », laquelle souillure les éloigne des autres membres. Ces derniers se gardent distants de peur d'être à leur tour souillés par le simple contact avec des personnes souillées. Comme le rappellent Thoraya Ahmed Obaid, Noeleen Heyser, Rima Salah et Kathleen Cravero (2006), un des buts des viols de guerre

consiste effectivement à « briser les liens sociaux dans les communautés qui subissent les attaques ». Ils montrent que les viols subis « engendrent un cycle d'anxiété et de peur » qui a un impact négatif sur la santé des personnes violées, mais aussi sur le bien-être de leurs communautés. Ce qui souvent paralyse le processus de guérison chez les survivantes (Ahmed Obaid et al. 2006).

À la suite de Paul Ricœur, Buuma Maisha mentionne que la souillure constitue « un symbole du mal » qui « bloque la raison », inflige la peur et fait entrer les survivantes « dans un règne de terreurs » (Buuma 2016, 9). Citant Paul Ricœur, Buuma Maisha souligne le fait que la souillure représente une forme d'anticipation de la punition quasi automatique que revêt une transgression des tabous sexuels. Son rôle consiste, selon lui, à alimenter la culpabilité chez les survivantes en les maintenant dans un sentiment de « peur », se percevant elles-mêmes comme infestées par l'interdit (2016, 9).

Par rapport à la perception négative de soi et de l'autre, elle découle des croyances interprétant les viols subis comme une transgression des tabous sexuels. L'impact négatif que produit cette manière d'interpréter les viols embrouille les relations au niveau individuel et social. La première relation embrouillée implique celle concernant la femme violée avec elle-même, c'est-à-dire l'« image de soi de la victime elle-même » dont la perception devient négative (Buuma 2016, 3). Au niveau social, se trouve consommée la rupture des relations de la survivante avec les autres membres de la famille et de la communauté. À ce sujet, Buuma Maisha souligne que des croyances aux tabous sexuels participent à l'« aggravation de la souffrance de la victime » (Buuma 2016, 169). L'attention des survivantes devient bifocale. Elle ne se focalise pas uniquement sur la souffrance multiple des viols subis, mais elle porte aussi sur la peine engendrée par la rupture des relations familiales et communautaires. Les efforts à déployer pour elles consistent à la fois à faire face aux

conséquences des viols sur leur corps, leur santé et leur vie, mais également aux effets néfastes de la rupture relationnelle afin de « renouer les liens avec leurs communautés et/ou familles » (Buuma 2016, 168).

La déchéance du statut social et la déconsidération des survivantes par des membres de la communauté, constituent le point culminant des effets négatifs de cette conception des viols comme tabous sexuels. Pour s'en rendre compte, Buuma Maisha et ses collègues soulignent que le statut social des survivantes « baisse encore plus » et devient « inférieur » (Maisha, Malette, et Demasure 2017, 2) à celui des autres femmes de la famille et de la communauté d'appartenance. Le contexte socioculturel congolais considère que les viols subis rendent une femme qui est violée « indigne » de continuer à porter le nom de femme ou d'épouse (Buuma 2016, 177). Une femme violée étant vue comme « souillée », son statut social connaît une déchéance par rapport à celui des autres femmes. Or, le statut social des femmes est déjà inférieur à celui des hommes. Culturellement les hommes s'accordent plusieurs privilèges dont les femmes ne peuvent bénéficier du fait qu'elles sont femmes. Buuma Maisha illustre cela en soulignant que le contexte socioculturel voit en l'homme un « prince » et en la femme une servante appelée à combler les désirs sexuels de son mari et à lui faire des enfants (Maisha, Malette, et Demasure 2017, 2).

Quand la femme subit un viol, elle devient en quelque sorte sujet d'une double déconsidération par rapport aux autres membres de sa communauté. C'est ce que montre le témoignage d'une survivante recueilli par Buuma Maisha : « *les gens ne me considèrent plus comme une femme digne de ce nom* » (Buuma 2016, 177). Plusieurs autres femmes violées expriment ce même regret de ne plus être considérées dignes. Elles font l'objet du rejet et de la marginalisation : « rejetés des relations et des communautés » (Maisha, Malette, et Demasure 2017, 2).

Parlant du rejet social, Buuma Maisha souligne un lien établi entre, d'une part, le viol, la souillure, le mauvais sort (Buuma 2016, 167) et, d'autre part, le rejet social. En montrant pourquoi des maris abandonnent leur femme, des familles repoussent leur fille et des communautés stigmatisent celle-ci à titre de « femmes violées ». Cette stigmatisation est « totalement injuste et profondément enracinée »; il convient d'en « libérer » les survivantes (Foreign & Commonwealth Office et Hague 2013). En ce sens, le viol en contexte de tabous sexuels constitue « une menace directe contre l'existence de la société en tant que telle. Il y introduit la souillure qui l'expose aux dangers » (Buuma 2016, 166). Le rejet social des survivantes découle entre autres de la conception selon laquelle la souillure dans le contexte socioculturel congolais est « contagieuse » et « dangereuse » (2016, 9). Contagieuse du fait qu'elle ne se limite pas uniquement aux personnes ayant transgressé les tabous sexuels, mais qu'elle implique aussi les membres de la famille qui entrent en contact avec elles. Dangereuse, car non seulement elle inflige directement ou indirectement des châtiments sociaux et de malédiction aux personnes souillées, à leur parenté et aux personnes qui entrent en contact avec elles, mais aussi elle constitue « une menace » pour l'harmonie de la communauté tout entière (Buuma 2016, 167 et 168). Parmi les sanctions qu'apporte la transgression figurent l'infertilité, la sécheresse, « mourir du mauvais sort » (Buuma 2016, 164). Quel que soit le contexte, le sentiment de peur engendré et alimenté par le poids des conséquences néfastes des viols commis ou subis, embrouille les relations interpersonnelles et fait perdre à celles-ci leur qualité.

Parmi les tabous sexuels fréquents en contexte congolais, on peut noter : a) interdiction de « citer les organes génitaux devant les membres de la famille ou en public » (Mutshembe 2002, 252); b) interdiction de parler publiquement de la sexualité, c) interdiction d'avoir des rapports sexuels avec un autre homme que son mari, d) interdiction de voir la nudité de ses parents, surtout pas

celle du parent de sexe opposé, e) interdiction d'avoir des rapports sexuels, voire incestueux, avec les membres de sa famille (Guinamard 2010, p. 60, 87–97). En contexte de Côte d'Ivoire, il est interdit d'avoir des relations sexuelles dans la brousse, car tout contact entre le liquide sexuel et la nature peut provoquer une sécheresse (Gottlieb 1982).

Il se dégage une discrimination des femmes dans les réactions communautaires en cas de transgressions des tabous sexuels. Les membres de la famille et de la communauté ne réagissent pas de la même manière selon que les tabous sexuels sont transgressés par une femme ou par un homme. Le comportement sexuel des hommes bénéficie d'une plus grande indulgence que celui des femmes. En situation de transgression des tabous sexuels, les membres de la communauté imposent plus aux femmes qu'aux hommes des « châtiments sociaux », à savoir « l'humiliation publique, la culpabilité, l'isolement, le rejet et l'exil » (Maisha, Malette, et Demasure 2017, 4).

Pour expliquer cette réaction discriminatoire et cette injustice, Buuma Maisha cite Douglas (2001) qui attribue le traitement non indulgent à l'égard des femmes au fait que « les femmes symbolisent la porte par laquelle l'identité familiale et communautaire s'acquiert » (Maisha, Malette, et Demasure 2017, 4). Autrement dit, c'est à travers des rapports sexuels qu'une femme a en dehors de son mari que peut s'infiltrer un « sang impur » dans le clan patrilinéaire. Pour éviter une telle infiltration, les maris dans certaines familles et dans certaines communautés soutiennent que l'identité des membres du clan mérite d'être préservée par un contrôle masculin sur les femmes et sur leur santé reproductrice.

De cette manière de percevoir les viols comme tabous nous retenons l'idée que ces derniers participent à la domination des hommes sur les femmes. La peur entretenue maintient les



survivantes dans l'état de souillure et impose à celles-ci une manière de voir les choses qui embrouille leur propre image de soi et des autres et de ce qu'elles vivent. Il est surprenant que dans un tel contexte certaines survivantes puissent considérer « la fistule » comme conséquence néfaste liée à la transgression des tabous (Maisha, Malette, et Demasure 2017, 4). En ce qui nous concerne, c'est à ce niveau que se situe le cas des survivantes qui, à peine échappées des mains de leurs violeurs dans la forêt, ont fini par demander pardon aux parents pour le fait d'avoir été violées.

### **3.2. Destruction des relations vitales**

Le concept de « relations vitales » est à comprendre dans une vision socioculturelle négro-africaine, spécialement chez les *Bantu* dont fait partie la grande majorité de la population de la RD Congo. Par « relations vitales », nous entendons l'ensemble des relations fondamentales constitutives de la vie qui structurent l'existence des *Bantu*, assurent l'unité ontologique individuelle et communautaire, relient entre eux et à leur source les membres vivants ou décédés, y compris les pas-encore-nés, en une communauté bien déterminée qui inclut les éléments cosmiques, les esprits bienveillants, les ancêtres ainsi que l'Être-suprême. Cette notion s'inspire de « l'union vitale » conceptualisée par le philosophe et théologien congolais Vincent Mulago, l'« un des grands pionniers de la théologie africaine » (Bujo 2002, 13). Par *union vitale*, Vincent Mulago entend:

« a) une relation d'être et de vie de [chaque membre] avec ses descendants, sa famille, ses frères et sœurs de clan, son ascendance, et avec Dieu, source ultime de toute vie : *Nyumuzinda* (celui qui est au bout de tout) chez les Bashi, *Imana* (source de tout bonheur) chez les Rwandais et les Barundi; b) une relation ontique analogue de [chaque membre] avec son patrimoine, son fonds; avec tout ce qu'il contient ou produit, avec ce qui y croit et y vit » (Mulago 2007a, 297).

La « relation » dont il est question dans cette définition est fondamentale et se déploie avant tout à l'intérieur d'une même communauté à travers un *lien vital* de participation qui relie les membres à une source commune, à un ancêtre fondateur. Autant d'ancêtres fondateurs communs, autant de communautés qui entretiennent entre elles des relations existentielles et d'influence. La « relation d'être et de vie » dont parle Vincent Mulago, constitue la raison d'être de la vie de chaque membre et implique la nécessité de s'attacher aux membres de sa communauté familiale, clanique, tribale, à son ascendance et sa descendance, y compris à l'Être-suprême en tant que source de vie, et aux éléments de l'univers dans lequel l'on vit. À travers sa thèse doctorale consacrée à ce sujet, le professeur Vincent Mulago montre comment l'existence, la vie et la réalisation de l'être négro-africain découlent de son « union vitale » et ne se déploient qu'à l'intérieur de celle-ci. Selon lui, l'être négro-africain « n'existe qu'en communauté et pour la communauté » (Mulago 2007a, 307).

Cette thèse est soutenue aussi par Juvénal Ilunga Muya et Bénédet Bujo. Ces derniers, s'appuyant sur *African Theology in Its Social Context* (2006), soulignent que la vie de l'être négro-africain « s'effectue à travers le réseau des relations » au sein d'une communauté impliquant même des membres déjà morts (Ilunga 2002, 114). Ils montrent que l'identité de chaque membre se fonde lorsque celui-ci participe effectivement à la vie de la communauté. Les membres ne se réalisent que dans une « relation » de « participation » à la vie communautaire. Dans ce contexte, Juvénal Ilunga Muya et Bénédet Bujo estiment que « ce n'est pas tant la raison qui détermine le sens de l'existence humaine, mais la relation » (Ilunga 2002, 121). Le philosophe et théologien kenyan John Mbiti va dans le même sens. Il considère qu'en Afrique subsaharienne, « la certitude de

l'existence de la subjectivité » résulte du « fait d'être » en relation avec la communauté. De manière appropriée, John Mbiti résume cela dans sa désormais fameuse expression : « *I am because we are* » ( Mbiti 1970, 141 cité par Karegeye 2015, 142). Ce postulat permet d'analyser et de comprendre combien les viols de femmes comme arme de guerre détruisent l'*unité de vie* au sein des communautés familiale, clanique, tribale et nationale en RD Congo. Tel est l'objet traité dans ce point.

L'objet de ce point vise à montrer que l'une des conséquences des viols de guerre se situe dans la destruction des relations vitales sur lesquelles se fonde et se structure la vie individuelle, familiale, communautaire et nationale en contexte socioculturel congolais. L'impact de cette destruction affecte la triple base anthropocentrique, cosmocentrique et théocentrique sur laquelle reposent les relations vitales ( Ngimbi 1992). Pour ce faire, il convient de rappeler, à la suite de Vincent Mulago, quelques dimensions essentielles des relations vitales.

En effet, contrairement à l'ouvrage *Le lien social* de Serge Paugam (2008, 62-77) dont la typologie distingue 4 grands types de liens sociaux constitutifs du tissu social, à savoir « le *lien de filiation*, le *lien de participation élective*, le *lien de participation organique* et le *lien de citoyenneté* » (Paugam 2008, 63) ; dans la conception négro-africaine, nous dégageons, à partir des écrits de Vincent Mulago, une typologie qui comporte 11 grands types de relations vitales essentielles. Ce sont : 1) la relation avec la source de vie, l'Être-suprême ; 2) la relation avec les ancêtres, dont les premiers fondateurs du clan ; 3) la relation avec les bons esprits des héros ; 4) la relation avec les âmes désincarnées des proches défunts de famille et du clan ; 5) la relation avec les génies et les forces

telluriques ; 6) la relation avec les rois coutumiers, les *Mwami* ; 7) la relation avec les chefs de clans ; 8) la relation avec les chefs de famille ; 9) la relation avec les autres membres de la communauté, de la famille, du clan ; 10) la relation avec le cosmos et les éléments cosmiques ; 11) la relation avec sa propre personne et ses constituants: son corps, son esprit, son âme et son double (Mulago 2007, 297 et 308-312).

À la suite du philosophe congolais Ngimbi Nseka, il importe de préciser que ces relations vitales sont anthropocentriques, cosmocentriques et théocentriques. Elles revendiquent pour l'être humain une place privilégiée dans le cosmos dont il est une partie. L'être africain a un fort sentiment d'appartenance, de dépendance et de participation à sa communauté, au cosmos et au divin. Bien qu'il soit le centre autour duquel gravitent des éléments du cosmos, il se sait aussi une partie de la nature avec laquelle il entretient une relation harmonieuse. Sa vie et son accomplissement, qui ne se réalisent que dans la communauté située à l'intérieur du cosmos, dépendent en grande partie des forces visibles ou invisibles de la nature auxquelles le lie une constante participation. Sa vocation consiste à être « créateur et arbitre » (Ngimbi 1992, 290) en surmontant le cours de la fatalité pour prescrire au monde un ordre nouveau. Par sa situation, il « participe à l'immense dynamique qui soulève le monde, qui scande son histoire, qui pousse à l'émergence de formes biologiques avec plus de plénitude, plus de densité et de richesse intérieure » (Ngimbi 1992, 294).

Pour assumer son destin, l'être négro-africain entretient des relations avec les éléments cosmiques. Il cherche à les incarner en se dépassant, en transcendant sa situation, mieux encore selon les mots de Ngimbi Nseka, en se « hissant jusqu'au Divin ». Il aspire au

contact avec le divin et ambitionne de le devenir lui-même à travers la transformation de sa vie (Ngimbi 1992, 295).

Si chez Serge Paugam la définition de chaque type de liens sociaux et sa compréhension découlent de dimensions de « protection » et de « reconnaissance », Vincent Mulago, lui, définit chacun des 11 types des relations vitales à partir de deux principes de cohésion. Le principe de la « participation » vitale et celui de l'« influence » vitale. Il situe la clef de voûte de leur compréhension dans « le fait de la communauté » et « de l'unité de vie » au sein desquels se communique cette vie :

« la participation à cette unique vie, voilà le premier lien qui unit les membres de la communauté. La contribution à sa communication, à sa participation, à sa conservation à son prolongement, voilà le second élément de l'union vitale. Toute autorité trouve dans ces deux éléments sa raison d'être [...] Tout s'explique donc par la participation à la vie » (Mulago 2007a, 299).

Le principe de la participation vitale concerne « l'unité de vie, l'identité et l'indivisibilité du sang » conférées aux membres issus d'un même ancêtre fondateur. Les membres d'une même communauté familiale, clanique, tribale, vivants ou décédés, mènent leur existence dans une « intime relation ontique » et dans la participation « à l'unité, à la vie dans l'unité, à l'intensité de la vie » (Mulago 1959, 199 et 204 ). Une définition appropriée de la notion de « participation » est donnée par Vincent Mulago:

La participation est cet élément de connexion, cet élément qui unit sans confondre des êtres différents comme êtres, des « substances »; il est le pivot des relations des membres d'une même communauté entre eux, le trait d'union qui relie les individus et les collectivités, la raison dernière de l'unité, non seulement personnelle [...], mais de l'unité de la multiplicité, de la totalité, l'unité concentrique et harmonique du monde visible et du monde invisible (Mulago 1959, 200).

Pour mieux montrer combien les viols des femmes comme arme de guerre apportent une destruction à la participation vitale, ce qui affecte toutes les relations vitales, dégageons au fur et à mesure quelques éléments importants de la définition que Vincent Mulago donne de la notion de participation.

Soulignons avant tout le rôle nécessaire que revêt la relation de la participation de chaque individu au sein d'un groupe communautaire déterminé. Il est intéressant de constater qu'à travers la participation, la circulation de la vie atteint et traverse chaque membre de la communauté partout où il se trouve. La vie ne s'arrête pas, elle circule. À partir de « la source vitale participiale imparticipée » (Mulago 1965, 150-51, cité par Bujo 2002, 15), la vie parvient à chaque membre. Cependant, cette vie passe nécessairement par les ancêtres, les esprits, la communauté, avant de continuer de circuler entre les membres à l'intérieur de la communauté et de se poursuivre à l'extérieur vers le cosmos.

À ce niveau, il y a lieu de signaler déjà qu'à travers les viols de femmes comme arme de guerre, les bourreaux s'inscrivent dans la logique non pas de la circularité de la vie, mais dans celle de sa destruction. Ils détruisent cet aspect important du lien relationnel vital en l'arrêtant dans sa trajectoire. Et par le fait même, ils empêchent aussi les femmes violées de continuer de faire circuler la vie en elles-mêmes et autour d'elles. Autrement dit, les viols de guerre subis avec atrocité par certaines femmes, marquent non seulement un arrêt de la circularité vitale, mais la détruisent. Des morts provoqués à la suite de ces viols, la destruction de l'appareil génital des femmes, la stigmatisation et leurs conséquences ne participent pas à la logique de la vie. Pire encore, les survivantes rejetées par leur milieu familial et leur communauté, se trouvent déconnectées par le fait même de la source vitale, leur relation de participation se rompant. Car la vie qui émane de

cette source vitale passe nécessairement par les ancêtres et par la communauté, qui malheureusement les exclut, cela ajoutant aux survivantes ce que nous pouvons considérer comme des souffrances ontologiques et identitaires. Il y a lieu de s'interroger ici sur la pertinence de la médiation des ancêtres et de la dépendance absolue de la communauté pour se connecter à la source vitale, pourtant commune à tous les membres de la communauté. Pourquoi, en contexte socioculturel africain, une femme violée, dans un cas du rejet communautaire, ne pourrait-elle pas atteindre par elle-même cette source vitale ? Pourquoi cette insistance sur ce rôle intermédiaire des ancêtres et de la communauté ? Le principe « je suis parce que nous sommes » ne pourrait-il pas être renversé dans ce cas précis de rejet et de stigmatisation des survivantes, en se transformant en « nous sommes parce je suis »?

Portons maintenant l'attention à la permanence de la pérennité évoquée dans la définition du concept de participation. Grâce aux influences réciproques entre les membres ayant une *union vitale* avec leur source commune, la vie est pérennisée de manière permanente. Ces influences « ne sont jamais interrompues, pas même par la mort », car, « ce sont toujours les premiers ancêtres qui sont à la tête de leurs communautés, et leurs successeurs ne sont qu'autant de prolongements du chef primordial » (Mulago 1965, 178, cité par Bujo 2002, 17). Même morts, les membres bienveillants de la communauté continuent de jouir de leur influence positive ou négative sur les membres vivants à travers la relation de participation vitale. Ils font circuler la vie entre eux dans le monde invisible, mais aussi avec les vivants dans le monde visible. Les premiers ancêtres ne cessent donc pas d'être en œuvre dans le monde des vivants.

Par rapport à cet aspect d'influence, Zacharie Igirukwayo (2001, 414) montre l'importance de « la médiation des ancêtres » qui participe à pérenniser la vie dans l'union vitale. Il cite François

Kabasele pour souligner la puissance des ancêtres dans leur exercice d'influence. À travers cet exercice, ils détiennent le pouvoir « d'accroître ou de diminuer la force vitale » des membres vivants. Ils ne cessent pas pour autant d'être des humains. La mort les a rapprochés de Dieu. Ce dernier leur communique en premier sa « force vitale ». Cependant, pour exercer une influence qui pérennise la vie, il convient avant tout de mener « une vie vertueuse » sur terre. Quant au rang d'ancêtres, n'importe qui n'y accède pas : « il ne suffit pas de mourir: il faut avoir bien vécu » pour être ancêtre (Kabasele 1986, 129, cité par Igirukwayo 2001, 415).

Au niveau de cet élément d'influence, il sied de constater qu'à cause du rejet et de la stigmatisation de la communauté, les survivantes cessent de bénéficier des faveurs positives des ancêtres. L'influence positive des ancêtres s'arrête aux autres membres de la communauté qui ne la transmettent plus aux personnes mises à l'écart à la suite des viols subis. Aussi, les viols de femmes comme arme de guerre apportent-ils une destruction des relations vitales en enlevant aux survivantes la possibilité d'exercer leur influence par une interaction avec les autres membres de la communauté. Comment les survivantes peuvent-elles participer à pérenniser le principe vital si les viols subis l'étouffent déjà à l'intérieur d'elles-mêmes ? Il serait tout à fait indiqué que les autres membres de la communauté visible et invisible apportent aux survivantes plus d'influences positives qui les aident à se remettre debout. Ce qui n'est pas parfois le cas. Au contraire, la communauté se précipite plus à couper son lien d'influence vitale vis-à-vis des femmes violées. Il semble normal que les bourreaux à cause de leurs crimes perdent cette capacité d'influence vitale et ne puissent pas non plus bénéficier des influences des autres. Il ne pourrait pas en être ainsi du côté des membres victimes innocentes des viols de guerre.



Un autre élément de la définition du concept de participation concerne l'extériorité du fondement. Le fondement de l'union vitale se situe non pas à l'intérieur de la communauté ni dans le pouvoir des ancêtres, et moins encore du chef de clan, mais dans le monde invisible, et remonte aux premiers ancêtres. Ce lien avec le monde invisible devient, dans le cas des survivantes, inaccessible. En effet, l'accès s'opère à l'intérieur de la communauté, par le truchement du chef coutumier considéré comme le prolongement des premiers ancêtres. Seules les survivantes que la communauté entoure avec sympathie et compassion peuvent y accéder par le canal du chef des coutumes. En effet, la croyance négro-africaine considère que lorsqu'on est investi par le roi coutumier, il s'opère une « transformation profonde », un changement « ontique » qui fait accéder l'investi à « un nouveau mode d'être » et permet à celui-ci de « se comporter comme les ancêtres » dont il prolonge dignement la présence (Mulago 2007a, 299 et 300). On pense que le jour d'investiture du roi coutumier,

« Toutes les énergies vitales, tous les courants du sang de ses ancêtres, toute la vie déposée en eux par Dieu pour qu'ils la perpétuent et la fassent fructifier, ont fait irruption sur ce mortel et ont tellement renforcé son être, son *ntu* qu'il est devenu comme la synthèse des ancêtres et l'expression vivante de l'Être suprême et de sa munificence divine » (Mulago 2007a, 300).

Le nouveau roi investi acquiert, à travers le rite d'investiture, « un accroissement interne de la puissance vitale » qui l'élève « à l'échelon d'intermédiaire et de canal des forces, entre les ancêtres d'une part, et la descendance avec son patrimoine d'autre part » (Tempels cité par Mulago 2007, 299). Vincent Mulago souligne le fait que c'est à travers le pouvoir royal que les membres vivants de la communauté peuvent continuer de « recevoir l'influx vital des ancêtres et des parents défunts, sous peine de voir leur vie s'étioler » (Mulago 2007a, 299 et 300). Or les viols de femmes comme arme de guerre qui entraînent l'exclusion des femmes violées de la communauté, privent celles-ci de cet influx vital dont elles ont plus que jamais besoin. Les viols participent à l'étiollement de leur

vie en brisant une relation vitale essentielle qui les relie à la communauté, au roi coutumier, aux ancêtres et à la source vitale.

Un autre élément important à prendre en considération est la participation en tant que « la raison dernière de l'unité ». En effet, la participation vitale constitue la raison d'être de toutes les autres relations vitales possibles dans leur multiplicité et diversité. Ces dernières perdent leur sens en dehors de la relation de participation qui les justifie et leur donne d'exister. À travers les viols subis et la stigmatisation qui s'en suit, il y a lieu de considérer que les femmes violées et rejetées perdent, en contexte socioculturel négro-africain, leur « rapport ontique intime » avec l'ensemble des membres vivants et décédés de leur communauté de vie. Or être en dehors du « circuit vital dans lequel les membres vivent en dépendance et au profit des uns et des autres », ou se retrouver à l'extérieur de « l'influence vitale des membres vitalement supérieurs », c'est « vouloir cesser de vivre » (Mulago 2007, 302). Car, « l'existence des vivants détachés de l'influence vitale des ancêtres est inconcevable » (Mulago 2007, 301).

Dans cette logique *bantu*, on peut considérer que la spécificité ici consiste dans le fait que les survivantes par leur double peine sont forcément contraintes à inscrire leur démarche dans l'optique de l'unité de vie communautaire. Tant que leur action ne repose pas sur la communauté, cela semble de nature à ne pas participer au renforcement de leur vie, moins encore à l'union vitale. En détruisant les relations vitales des femmes violées, les viols de guerre, dans ce contexte socioculturel, sont évalués selon un double critère. Le premier est lié à la gravité des dégâts infligés sur les corps des femmes et sur leurs vies. Le second concerne la mesure selon laquelle ils portent atteinte au « rang vital » ainsi qu'aux relations vitales des femmes au sein de leur communauté de vie.

Évoquons pour finir l'élément de la participation lié à l'unité de la pluralité des autres relations. L'unité de cette pluralité des relations vitales repose sur la relation de participation qui relie ontologiquement un membre à la source vitale par les ancêtres et sa communauté. La circulation de la vie passe par elle, pour se propager dans la totalité des relations existantes. À ce titre, elle est véritablement, selon les termes de Vincent Mulago, « élément de connexion », « pivot des relations », « trait d'union », « unité de la multiplicité, de la totalité », « unité concentrique et harmonique » (Mulago 1959, 200). Bref, nous pouvons considérer la relation de la participation comme la centrale des relations vitales possibles. En la détruisant par des viols de femmes comme arme de guerre, les bourreaux fragilisent en même temps toutes les 11 relations vitales. L'impact de la destruction des relations vitales affecte non seulement les vies des survivantes, mais aussi l'organisation au niveau individuel, familial, clanique, tribal et national. En détruisant la vie de plus de deux millions de femmes depuis le début du conflit armé, les viols ont donc brisé « la pluralité des liens » (Paugam 2008, 50) qui traversent la vie communautaire. La destruction de la nation congolaise s'opère systématiquement par ces viols de femmes qui portent en eux les germes de la destruction nationale (Bonal, 2014).

Par rapport à la destruction de la relation vitale de la survivante avec son être, il convient de souligner qu'elle affecte, d'après les termes de Vincent Mulago, « la participation individuelle » de la femme violée et « son prolongement » vis-à-vis de sa « communauté de vie » et de sa « communauté de moyens vitaux » (Mulago 2007b, 161). Tout l'être de la survivante avec ses éléments constitutifs subit l'impact de la destruction.

Vincent Mulago indique que chez les Bakongo de la RD Congo, l'être humain est composé de quatre éléments à savoir, 1) le corps, 2) le sang qui contient la vie, 3) l'ombre, considérée comme la projection de sa personnalité, 4) l'âme-esprit, souffle de vie ou principe vital (Mulago 2007a, 310). Ces éléments confèrent l'identité à la personne et s'alimentent à la source de la vie par les relations vitales au sein d'une communauté. Pour Lise Poirier Courbet, « le viol est une effraction du corps qui touche directement au moi, à l'identité. Cette irruption du réel de la mort n'est jamais totalement assimilable », d'autant plus que « le choc est équivalent à l'anéantissement de soi, de la capacité de résister, d'agir et de penser en vue de défendre le soi propre ». Autrement dit, « les effets d'un viol sont réellement destructeurs (sensation de néant, dévalorisation totale de soi, phobie, impossibilité de faire confiance en la vie, en l'autre) » (Poirier Courbet 2015, 43 et 263). À ce titre, en empruntant les termes de Vincent Mulago, nous considérons que les viols de guerre détruisent « la force vitale » intérieure des survivantes en leur enlevant le pouvoir de « faciliter la communion et la circulation de la vie », d'« augmenter la force vitale » autour d'elles et d' « empêcher la diminution de la vie » (Mulago 2007, 302). L'anéantissement, par les viols, de l'« union vitale » des femmes violées en tant que « lien unissant » celles-ci aux autres êtres de leur communauté, et comme « principe vivifiant » situé à l'intérieur d'elles-mêmes, ne favorise pas « l'unité de vie » et « la participation » qui permettraient aux femmes violées de se relier « à leurs ancêtres et à Dieu lui-même » (Mulago 2007a, 302). De ce point de vue, on peut considérer que les viols de femmes comme arme de guerre en RD Congo constituent une destruction des relations humaines, sociales, religieuses, cosmiques, bref, de l'ensemble des relations vitales. Les pertes profondes que génère cette destruction du tissu social par les viols de guerre rendent difficiles la reconstruction et la guérison des survivantes. Elles requièrent des actions transformatrices au niveau des causes. Le point qui suit aborde par le détail les pertes en question.

### 3.3. Ampleur et étendue des pertes

« Pour parler de reconstruction, il faudrait d'abord pouvoir énumérer les pertes » (Godard 2013b, 352), écrit Marie-Odile Godard, psychologue et psychanalyste. Elle analyse les « constructions psychiques » (2013, 349-57) des personnes rescapées dans un contexte de génocide et le travail de guérison de soi à la suite d'un trauma dévastateur (2013a, 359-66). Pour le contexte de viols comme arme de guerre en RD Congo, l'énumération des nombreuses « pertes » humaines, vitales, corporelles, matérielles et sociales enregistrées chez les survivantes, mérite d'être complétée par la connaissance et la compréhension des mécanismes déployés par les bourreaux pour que les viols commis produisent des pertes d'une réelle ampleur. Cette stratégie nécessaire dans le processus de reconstruction et de guérison permettrait le repérage et le déboulonnement des causes lointaines à la base des viols de guerre.

Dans son énumération, Marie-Odile Godard mentionne en premier les pertes de « conditions humaines » chez les personnes violées, dont la réduction « à l'état de bêtes », l'identification « à une chose, à une bête » conduisant à la mort physique ou sociale (Godard 2013b, 352). Les témoignages des survivantes relatés au chapitre premier de cette thèse, où celles-ci déplorent les traitements inhumains et inacceptables dont elles ont fait l'objet, le montrent bien, du point 1.1 concernant les « viols avec intromission des objets dans les vagins des femmes violées » au point 1.9 relatif aux « viols entourés d'actes de cannibalisme ». Il suffit pour s'en convaincre d'évoquer la consommation du sang et des parties du corps des femmes, l'introduction des objets durs dans leurs vagins, l'éventration de leur ventre, la mutilation des parties de leur corps, la

fusillade dans leurs parties génitales, le tabassage et les tueries administrés sans pitié ni compassion par les assaillants avant, pendant et après des viols cruels.

Avant de chambouler toute la vie des survivantes, cette première catégorie de pertes, à savoir les pertes des conditions humaines, impose une violence au niveau de l'être même des femmes, c'est-à-dire de leur identité ontologique, leur personne, leur être-femme. Dans son analyse portant sur *Traumatisme et féminité : expériences vécues par les femmes victimes de viol lors du génocide des Tutsi au Rwanda* (2017), Patrick Rwagatare qualifie de « fondamentale » cette catégorie de perte qui touche « à la base de laquelle se crée » l'être intime de la femme et par conséquent, occasionne toutes les autres « pertes » (Rwagatare 2017, 2010). L'ampleur de « cette perte fondamentale » nécessite une reconstruction et une guérison profondes.

À ces traitements inhumains qui affectent l'ontologie des femmes, Marie-Odile Godard ajoute plusieurs autres pertes à prendre en considération pour une reconstruction durable des personnes survivantes. Pour une raison de convenance, nous rangeons ces pertes dans la deuxième catégorie, à savoir celle des pertes « secondaires », c'est-à-dire celle qui vise non plus la destruction de l'ontologie des femmes, mais celle de son univers socio-culturel. Nous les considérons comme résultant de la première catégorie. Elles détruisent l'identité culturelle, sociale et religieuse des survivantes en mettant à mal leur avenir et en prolongeant sans cesse les violences subies dans toutes les dimensions de leur vie : personnelle, familiale, sociale, communautaire et nationale. Il s'agit entre autres des pertes du statut social, des pertes de « rêves » d'avenir, de confiance en soi et « en l'autre humain », « en sa propre capacité de juger », de s'aimer et d'aimer autrui, d'investir dans l'autre, de s'identifier dans l'autre. Marie-Odile Godard souligne à ce niveau les pertes de « conditions de parents, d'enfants » (Godard 2013b, 352). Quand les assaillants obligent les parents à coucher avec leurs propres enfants et vice-versa, lorsqu'ils éventrent des femmes enceintes,

détruisent leur utérus, mutilent leurs parties génitales, ils font perdre à ces derniers leurs conditions de parents ou d'enfants. Les viols, dans ce cas, visent à déstructurer les communautés et l'identité culturelle en y retournant des femmes détruites par des viols et des enfants profondément traumatisés ou issus du viol. Ces pertes par leur ampleur et leur étendue, se font sentir dans l'impact destructeur sur les vies des femmes et leur communauté.

S'appuyant sur Jeanine Altounian, Patrick Rwagatare dans son analyse de l'ampleur des viols infligés aux femmes dans le contexte de génocide des Tutsis au Rwanda (2017), attire l'attention sur le fait que toutes les pertes provoquées par les viols de femmes dans un contexte d'extermination d'un groupe de peuple, ne sont pas « visibles ». Certaines d'entre elles peuvent être invisibles, secrètes, voire indicibles. Il estime que vouloir les énumérer constitue une « gageure ». Pour lui, ce qui importe, c'est de prendre conscience de leur présence et de la destruction qu'elles entraînent au niveau « du lieu de fécondation, de l'espace intérieur où germent la vie et la pensée » (Rwagatare 2017, 210).

De son côté, Gaston Mumbere, dans son écrit *Le viol n'était pas assez. La cloche ne sonnera plus à l'église de Butembo-Beni* (2017), évoque dans leurs moindres détails les différentes pertes imposées à la population de Beni-Butembo par les assaillants. Il mentionne que les belligérants, en plus des viols de femmes utilisés comme arme de guerre, imposent une culture du silence. Ils enlèvent à la population la liberté de parole, la liberté de circuler, la paix et la joie de vivre-ensemble par l'instauration d'un climat de peur. Sous la forme de lettres, Gaston Mumbere présente des récits et des images qui expriment dans leur matérialité les tueries et les massacres massifs, les enlèvements sans issue, les pillages à répétition et toutes sortes d'atrocité qui entourent les viols

des femmes perpétrés chaque jour dans le territoire de Beni-Butembo situé au nord-est de la RD Congo.

À Beni-Butembo, les « assaillants prenaient de plus en plus le contrôle du village. Tout allait de mal en pis. Les rebelles [...] ne se contentaient plus de violer. Ils tuaient leurs victimes après leurs bavures [...] » (Mumbere 2017, 43). L'ampleur et l'étendue des pertes sont énormes. Gaston Mumbere énumère entre autres les pertes de vies, de familles et de villages entiers dont les maisons sont abandonnées, les populations étouffées qui tentent de fuir les assaillants. Ces derniers privent les femmes et la population de leurs droits de contrôle sur leur propre corps, leur vie et leur territoire. Ce que Gaston Mumbere illustre par le calvaire subi par « la famille du voisin » (Mumbere 2017, 33-39) impliquant le mari et leurs enfants. Lorsque les assaillants pénètrent chez cette famille, ils terrorisent ses membres, spolient argent et biens, violent collectivement la femme et ses trois filles. Ce n'est pas tout, ils contraignent le père à violer ses filles et la mère à coucher avec ses garçons. Gaston Mumbere rapporte que ce « calvaire » imposé à cette famille des voisins « a fait pleurer tout le monde » et le « supplice » subi était devenu « pourtant le pain quotidien de plusieurs familles » (Mumbere 2017, 38). Ce qui génère d'autres pertes dont la fuite et l'abandon de sa maison. Gaston Mumbere mentionne que « deux jours après ce supplice, cette famille [...] avait décidé de changer de milieu. Elle n'arrivait pas à digérer ce qui venait de se passer au su de tout le village » (Mumbere 2017, 39).

*Le viol n'était pas assez.* Tous les repères sont attaqués : familles déchirées, église fermée, enlèvements des leaders locaux. Gaston Mumbere évoque le cas de trois prêtres assumptionnistes « enlevés et détenus captifs dans des lieux inconnus » depuis le 19 octobre 2012 (Mumbere 2017, 56.57). Leur enlèvement demeure « sans aucune nouvelle ni revendication de la part des



ravisseurs ». Pire encore, « personne n’ose en parler sous peine de subir le même sort. L’événement n’en est même pas un pour les médias officiels. Tout se passe dans un grand calme. C’est la terreur totale [...] Les rebelles semblent gagner leur pari d’imposer le silence face au grand massacre » (Mumbere 2017, 58). Le sort de Matilde, un des personnages du livre qui expérimente au quotidien la terreur dans son corps et dans son cœur, représente ce que subissent les survivantes et la population de Beni-Butembo. Les pertes que Matilde subit lui imposent un autre rythme de vie. Une vie tellement inhumaine qu’elle pense que « la mort vaut mieux que la vie ». Marcher pieds nus, larmes aux yeux tous les jours, manger difficilement, incapacité d’enterrer les morts (Mumbere 2017, 63), signe que rien ne donne envie de vivre dans ce village. On ne peut en finir à énumérer les pertes!

Comment se reconstruire et guérir de toutes ces pertes ? Faut-il continuer à se taire ? Ne faut-il pas enfin parler ? Parler de quoi ? À qui ? Quand ? Comment ? Pour trouver des réponses à ces questions importantes, il importe de repérer les causes profondes des violences faites aux femmes en tant de paix allant jusqu’aux viols des femmes comme arme de guerre. Le point suivant évoque la domination multiple et massive.

### **3.4. Domination multiple et massive**

La philosophe et femme de Lettres ivoirienne Suzanne Tanella Boni démontre que la violence et les maux, parfois silencieux et inaudibles, dont souffrent les femmes d’Afrique subsaharienne sont « liés au système patriarcal » qui catégorise et hiérarchise « tout ce qui existe dans le monde : les choses, les objets, les êtres vivants » (Tanella Boni 2011, 11, 150). Dans cette hiérarchisation systémique, les femmes occupent une place marginale et parfois aucune place. Même dans leur

propre corps, moins encore dans une maison, un village, « un monde qui est censé être le leur », elles demeurent des êtres « de passage » et vivent comme des « étrangères » (Tanella Boni 2011, 14). Boni illustre ce phénomène par ce propos de l'écrivaine et femme politique mozambicaine Paulina Chiziane: « Sur la terre de mon mari, je suis une étrangère. Sur la terre de mes parents, je ne suis que passagère. Je suis de nulle part. Je ne figure sur aucun registre, sur la carte de la vie je n'ai pas de nom. Je me sers de ce nom d'épouse qui peut m'être retiré à tout moment. C'est un prêt » (Paulina Chiziane citée par Tanella Boni, *op. cit.*, 14). Dans cette optique, la place, le statut et l'identité des femmes semblent dépendre du regard des hommes et des représentations conçues et véhiculées par eux. Le phallocentrisme dominant porte un regard discriminatoire à l'égard des femmes partout dans la société et à tous points de vue.

À ce sujet, la théologienne béninoise Fifamè Fidèle Houssou Gandonou évoque la notion de « discrimination massive » et de sexisme dont les femmes sont victimes : « notre problème c'est d'abord d'être femmes et de vivre dans un monde dirigé par les hommes » (Houssou Gandonou 2016, 30, 65). Selon Tanella Boni, ce qui rend difficile la vie des femmes en Afrique subsaharienne, c'est le fait que « tout est divisé selon le sexe : le travail, la parole et la pensée, l'espace et le temps, les manières de soigner, les aliments à consommer, les nombres » (Tanella Boni 2011, 149). Cette division est faite au masculin et au détriment des femmes soumises constamment à toutes formes d'assujettissement. La discrimination massive décrit « l'encerclement », l'« emprisonnement » qui étouffent les femmes, les confinent « dans la maison du père et/ou du mari », sinon aux seuls lieux traditionnels à savoir le « marché », la « cuisine » et la « maternité » ; sous un « statut fondé sur l'obéissance et la tutelle », les réduisant au silence et les privant de « droit à la personnalité » (Houssou Gandonou 2016, 24).

De ce point de vue, les corps des femmes et leur travail appartiennent à leurs époux sans lesquels ces femmes ne seraient rien (Tanella Boni 2011, 150). Et ce, parfois, au nom d'une certaine « identité sociale » qui définit le statut féminin par rapport à celui des hommes, c'est-à-dire, au père, et plus tard, au mari. La force de cette « discrimination massive » réside dans le fait qu'elle bénéficie du soutien de tout l'imaginaire social, culturel, religieux, coutumier dont le pouvoir masculin est à la fois le gardien et le garant. Cette discrimination massive produit une domination multiple des hommes sur les femmes, dont l'équivalent n'est autre que le concept de kyriarchie. Malheureusement, cela est foncièrement intériorisé tant par les hommes que par les femmes. Celles-ci finissent par se voir elles-mêmes telles que perçues par le système kyriarcal.

Dans ce contexte de domination multiple et de discrimination massive, plusieurs recherches s'accordent pour reconnaître qu'à la base des viols de guerre dont la grande majorité des victimes sont des femmes, se trouvent l'abus de pouvoir et la volonté de domination. Fagnoli, Maconda, Saguy, Vandermeersch situent les causes des viols dans le jeu du pouvoir de domination des hommes sur les femmes. Une analyse sociologique, historique et anthropologique liée au vécu des femmes en RD Congo permet de dégager une « intersectionnalité » des dominations, des inégalités, des marginalisations, des injustices et des discriminations masculines à l'égard des femmes. Ces dernières, en RD Congo, sont violées du fait qu'elles sont femmes et que leur corps est sous le contrôle des hommes.

Ngalula, Sanchez, Schmitz et Cadière révèlent que l'intensification de la culture du viol des femmes comme arme de guerre en contexte congolais représente un « miroir » des multiples formes de violences quotidiennes infligées aux femmes par les hommes, un « reflet des dérives d'une société malade » et une « vitrine du monde » chaotique qu'il convient de situer du côté des «

pulsions de mort ». La violence que les femmes subissent dans les viols collectifs se présente comme un « produit des croisements » du sexisme, du genre, du racisme, du colonialisme (Crenshaw et Bonis 2005). Comme l'ont montré Kimberlé Crenshaw et Oristelle Bonis, l'hégémonie masculine pèse sur les femmes tant au niveau du discours qu'au niveau du vécu. Les formes du système masculin d'oppression traversent toute la vie des femmes et toutes les catégories de classe, race, sexualité et sexe (Crenshaw et Bonis 2005).

Buuma Maisha, Gasibirege, Matokot-Mianzenza et Demasure estiment que le viol comme arme de guerre est un défi social complexe. Il nécessite des solutions appropriées et contextualisées et une guérison intégrale qui implique à la fois le social, le psychologique, le culturel, le religieux, le coutumier. La persistance des viols de guerre en tant que défi social en RD Congo serait liée à l'intersectionnalité de plusieurs facteurs socio-culturels, religieux et politiques qu'il convient de prendre en compte (Morvan 2015). Plusieurs études démontrent qu'il convient de chercher les causes lointaines des viols de guerre dans le « statut de la femme dans les sociétés », l'« abus de pouvoir qui prend une forme sexuelle », le « système de relation », les « rapports de forces », le « déséquilibre de l'échange qui signale l'importance du pouvoir d'une des parties sur l'autre » (Fagnoli 2015, 164.196-197).

### **3.5. Chaos politique, vide juridique et culture du viol**

Pour mieux saisir les enjeux spécifiques des viols de femmes comme arme de guerre en RD Congo, il convient de les situer dans leur contexte historique et socio-culturel des tabous sexuels ainsi que dans le contexte plus large du chaos politique, du vide juridique et de la culture du viol. Le recours

à l'approche polémologique empruntée à la sociologie des conflits semble pertinent pour cerner la spécificité des viols de guerre dans le contexte des conflits congolais impliquant plusieurs guerres, des crises multiformes et des tensions ethniques internes. La notion de polémologie, utilisée en sociologie des conflits, convient ici dans l'analyse des phénomènes de conflits avec leur complexité (guerres, tensions, crises, violences) pour saisir les enjeux particuliers des viols qu'ils engendrent en RD Congo. En ce sens, elle permet d'examiner la nature du conflit asymétrique (interne, national) ou symétrique (international), son intensité, les membres actifs impliqués, le lien violent et « fugace » qui se crée entre eux, les logiques du conflit, notamment les intérêts visés, les moyens utilisés, les modes opératoires.

Pour la polémologie, une telle analyse implique la connaissance du contexte géographique, historique et sociologique, lequel, dans la plupart des cas, révèle que le contexte de la « faillite » et de la « déstructuration » de l'État congolais, marqué par le pillage des ressources minières, l'impunité et la corruption, contribue à la perpétuation de la culture des viols. Les richesses du pays se trouvent exposées à la convoitise des prédateurs tant au niveau national qu'international (Mwayila Tshiyembe 2013, 50). De ce point de vue, les causes des conflits congolais, leurs natures et leurs conséquences, les parties en présence, les objectifs poursuivis méritent d'être précisés afin d'évaluer ce qui relève spécifiquement, dans ces conflits, de la responsabilité de l'État. Plusieurs recherches situent la nature et les objectifs des conflits armés en RD Congo au niveau des enjeux géopolitiques et des ressources naturelles (Kalaba Mutabusha 2013), notamment à celui de l'exploitation incontrôlée des minerais, de la quête du pouvoir, de l'accès et de la possession des terres, de la mainmise sur les ressources naturelles du pays, de la lutte contre les structures injustes, etc. D'autres, en revanche, situent la cause au niveau de la faillite et de la destruction de l'État.

La faillite d'un État renvoie à la chute de sa souveraineté. La souveraineté d'un État signifie sa « capacité de faire, de faire faire et d'interdire de faire, dont la déliquescence a fait basculer dans l'informel les normes et les institutions, les intelligences et les dévouements » (Mwayila Tshiyembe *op.cit.*). La destruction de l'État congolais en est la conséquence. D'une part, cela encouragerait des idéologies sectaires au profit des groupes rebelles qui imposent leur contrôle sur certaines parties du pays, pillent les richesses en violant des femmes en toute liberté et impunité. Le nombre de groupes armés s'évalue à plus de 130 dans l'Est du pays (Groupe d'étude sur le Congo 2019). La vulnérabilité de l'État atteint son paroxysme dans le manque d'application des lois, dans l'impunité, la désorganisation totale de la société, la décadence de l'intérêt commun et du bien public. Le chaos politique, le vide juridique contribuent à la pérennisation des viols.

### **3.6. Viols de guerre : un fait divers dans les déclarations institutionnelles des évêques ?**

Dans son article qui invite à la responsabilité de protéger et au devoir d'informer, Jean-Paul Marthoz (2015, 105-115) fustige une certaine conception spasmodique de l'actualité dans le cas des viols de femmes comme arme de guerre. Ceux-ci, en contexte socioculturel congolais, ne devraient pas être considérés ni communiqués comme un fait divers. En ce qui concerne les médias, il propose que le journalisme professionnel soit capable de préciser la nature et l'origine des viols, d'en analyser les causes locales et internationales, et d'enquêter sur les responsabilités. Isabelle Seret (2015, 127-34) estime que des campagnes médiatiques, radiophoniques, devraient être un outil efficace pour lutter contre la banalisation des viols de femmes. Pour ce faire, elle préconise

que le journalisme cesse d'être neutre, prenne position contre les viols et travaille pour le changement, la reconstruction et la guérison des survivantes.

Ce qui vient d'être dit sur les médias, reste valable pour les autres institutions, notamment pour la Conférence épiscopale nationale de la RD Congo (CENCO). Dans ce point, l'analyse porte sur la place que les déclarations institutionnelles des évêques de cette organisation hiérarchique de l'Église congolaise accordent aux viols de femmes comme arme de guerre. A-t-elle une conception spasmodique des viols? Comment l'analyse-t-elle, communique-t-elle à ce sujet?

Pour saisir la place qu'occupent les viols de femmes en temps de guerre dans la parole épiscopale, nous avons examiné 20 Messages et Déclarations socio-politiques des évêques catholiques. Parmi lesquels 10 appartiennent à l'Assemblée ecclésiastique provinciale de Bukavu (ASSEPB), constituée des évêques de la partie est du pays où 80% des viols des femmes sont commis. 8 messages appartiennent à la Conférence épiscopale nationale de la RD Congo (CENCO), une grande structure hiérarchique de l'Église catholique qui rassemble tous les évêques du pays. 2 messages appartiennent à l'Association des Conférences épiscopales de l'Afrique centrale (ACEAC) de laquelle font partie les évêques congolais. Le choix de cette répartition est motivé par le fait que les réactions des évêques peuvent varier selon que le phénomène des viols de femmes vécus se produise à l'Est ou à l'Ouest, au Nord, au Centre ou au Sud du pays. De même, il nous a semblé intéressant de découvrir comment l'ensemble des évêques de l'ACEAC perçoivent la réalité des viols commis à grande échelle sur les femmes congolaises, lesquelles sont dans leur grande majorité des adeptes catholiques.

L'intérêt particulier de ces 20 textes de l'épiscopat est lié au contexte de leur production. En effet, tous ont été produits entre les années 1998 et 2019, années marquées par des conflits armés et par l'ampleur des viols utilisés comme arme de guerre. Durant cette période, des statistiques dans les rapports des Nations Unies (2016, n° 34; 2014, n° 27; 2010, n°s 581-621; 2009, n° 69; 2008a, n°s 42-44) et les résultats de plusieurs recherches dont ceux présentés par Amber Peterman, Tia Palermo et Caryn Bredenkamp (2011, 1064), *Mapping Report* (2010, n°s 581-621), Jan Egeland (2007, 9), Claudia Rodriguez (2007, 45), mettent en évidence la gravité du fléau des viols de femmes comme arme de guerre sur toute l'étendue du territoire national congolais.

En examinant la parole épiscopale produite durant cette période précise où les viols de guerre constituent une des questions « les plus brûlantes » du pays, notre souci consiste à savoir comment les évêques abordent cette problématique des viols de femmes dans leurs messages officiels et surtout quelle place ils réservent aux viols dans leur prise de parole publique? D'autant plus que, dans leurs réunions statutaires, les évêques se donnent la mission de réfléchir sur la situation sécuritaire touchant les « questions pastorales, sociales et politiques les plus brûlantes » (APEKI 2003, paragr. 1) de leurs diocèses respectifs, de leur Province ecclésiastique et de tout le pays. Chaque évêque est censé rapporter à chaque réunion statutaire « les situations concrètes » qui prévalent dans les cités et villages qui composent son diocèse. Les évêques profitent habituellement de cette occasion pour lancer un « cri d'alarme et de détresse devant les enjeux majeurs » et dénoncer la souffrance des populations qui pendant les conflits armés « atteint les limites du concevable » (APEKI 2003, paragr. 6). Car, les évêques se disent porter dans leurs « cœurs » et dans leur « chair » les souffrances de leurs frères et sœurs « meurtris par des conflits interminables » (ASSEPB 2013, paragr. 1).



Le constat de nos recherches est que les viols de femmes comme arme de guerre semblent quasi absents dans le Message officiel de l'épiscopat congolais. Ceux-ci n'ont pas encore fait, à notre connaissance, l'objet d'un discours officiel ni d'une déclaration spécifique des évêques catholiques congolais. En effet, le résultat de l'examen des 20 messages socio-politiques de l'épiscopat révèle que le terme *viol* y est très peu mentionné. Dans 13 messages sur 20, soit 65 %, on ne trouve ni le terme *viol* ni une allusion aux viols commis par les combattants. Seulement 7 messages sur 20, soit 35%, le mentionnent. Parmi ces 7 messages, 5 ne le mentionnent qu'une seule fois et 2 le mentionnent deux 2 fois.

Dans l'ensemble de 7 discours, nous avons trouvé un total de 9 fois où la mention de viol ou une allusion aux viols commis par les belligérants est faite. Dans ces 9 mentions, 8 fois, soit 88,8 %, les viols sont comptés parmi les faits collatéraux ou les sous-produits de la guerre. Les discours énumèrent les viols parmi les conséquences de guerre ou les comptent au même titre que d'autres dégâts commis par les combattants. On trouve une seule mention sur 9, soit 11 %, dans *La RD Congo pleure ses enfants, elle est inconsolable (cf. Mt 2, 18). Déclaration du Comité permanent des évêques sur la guerre dans l'Est et dans le Nord-Est de la RD Congo*, où les évêques parlent de « viols systématiques perpétrés comme arme de guerre » (CENCO 2008, paragr. 2).

Les tableaux suivants présentent en trois temps la faible place que la parole épiscopale accorde officiellement aux viols en tant qu'arme de guerre. En premier lieu, le tableau des 10 textes publics des évêques de l'ASSEPB, ensuite celui des 8 textes des évêques de la CENCO et enfin celui de 2 messages des évêques de l'ACEAC.

### 3.6.1. Messages des évêques de l'ASSEPB

**Tableau 5.** – Viols dans les Messages des évêques de l'ASSEPB

Messages des évêques de l'ASSEPB			
Titre, lieu et date	Contexte	Nombre de mentions des viols comme :	
		Arme de guerre	Corollaire
<i>« Remets ton épée au fourreau » (Jn 18,11), Goma, le 7 octobre 1998</i>	Nouvelle guerre, spirale de violence: pourquoi cette guerre ? À qui profite-elle ? Que faire pour mettre fin à la destruction nuisible ?	-	-
<i>« Le sang de ton frère crie vers moi... » (Gn 4,10). Cris de l'église du Kivu-Maniema, Goma, le 9 mai 2003</i>	Guerre, massacres des populations, viols, enlèvements, tortures, profanation des églises, pillages des biens et destruction méchante	-	2
<i>Après les élections, où en sommes-nous? Bukavu, le 1<sup>er</sup> juin 2007</i>	Massacre à grande échelle, traitements dégradants, des gens taillés en pièces par machettes et haches : tueries quotidiennes, déstabilisation du pouvoir public, irruption à Uélé des populations soudanaises Mbororo	-	-
<i>Dieu nous a donné une bonne espérance (cf. 2 Th 2,16), Bukavu, 29 mai 2009</i>	la crise perdure, persistance des FDLR et de différentes milices congolaises, assassinats, vols, viols, mutilations, massacres, pillages des récoltes, incendies d'habitations, villages dépeuplés	-	1
<i>Qu'il est bon qu'il est doux pour des frères d'habiter ensemble (Ps 33, 2). À quand la paix à l'Est de la RD Congo ? Bukavu, le 31 mai 2012</i>	Reprise des violences au Nord Kivu, massacres des populations, incendies des villages, déplacements massifs des populations, réveil du mouvement Mayi-Mayi, mutinerie de soldats à Uvira, l'évasion de militaires à Bukavu, défection de troupes à Eringeti/Beni	-	-
<i>« Reviens Seigneur, visite cette vigne et protège-la » (Ps 79, 14-16), Bukavu, le 25 mai 2013</i>	Foisonnement des groupes armés anarchistes et des conflits interminables, pillage, tueries, viols, enlèvements, assassinats ciblés, exil	-	2
<i>Mon âme est rassasiée de malheur, et ma vie est au bord de l'abîme (Ps 88, 4). Notre cri pour le respect absolu de la vie humaine, Butembo, le 23 mai 2015</i>	À Beni-Butembo : tueries brutales avec haches, machettes, couteaux; gorge tranchée, bras mutilés, femmes enceintes éventrées, familles entières décimées; incendie des villages, terreur d'épuration des personnes, stratégie de déplacement forcé des populations, occupation de terres et installation d'intégristes religieux	-	-

« Frères, que devons-nous faire ? » (Ac 2137), Uvira, le 13 mai 2017	Persistance des formes variées d'insécurité, violences organisées, prolifération des groupes armés devenus permanents, déficit de l'autorité de l'État et défaillance des structures étatiques	-	-
Nous refusons de mourir: « Non je ne mourrai pas je vivrai » (Ps 117,17), Goma, le 20 mai 2018	Perspectives des élections générales fixées en décembre 2018, tentatives du démembrement du Nord-Kivu, rivalités interethniques, incurie générale dans la gestion de la chose publique. Insécurité : enlèvement, mutilation, assassinat	-	-
Pour revêtir un homme nouveau « Réveille-toi, ô toi qui dors, le Christ t'éclairera » (Eph 5, 74), Bukavu, le 2 juin 2019	Prolifération des groupes et bandes armés à Uvira, Fizi, Mwenga, Beni, massacres, attaques, kidnappings, pillages, déplacement massif de populations, conflits coutumiers, invasion de terres, déchéance de l'État	-	-

La production des 10 messages sélectionnés des évêques de l'ASSEPB, intervient à l'issue des réunions statutaires tenues dans l'Est du pays entre les années 1998 et 2019. 5 de ces messages sont signés dans la ville de Bukavu, capitale de la province du Sud-Kivu et siège de l'archidiocèse qui porte son nom; 3 à Goma, capitale de la province du Nord-Kivu et siège du diocèse de Goma, 1 à Butembo, ville à l'extrême nord du Nord-Kivu dans le diocèse de Butembo-Beni et 1 à Uvira, siège du diocèse d'Uvira. Étant présents en ces lieux où se commettent des viols de guerre, les évêques de cette partie du pays en sont surtout des témoins. Qu'en disent-ils? Il convient de signaler que la ville de Bukavu, siège social de l'ASSEPB, est aussi la ville où se trouve l'hôpital de Panzi dans lequel le gynécologue Denis Mukwege, son fondateur, répare des milliers de femmes violées. Du tableau des messages des évêques de l'ASSEPB qui précède, il ressort que 7 discours sur 10 des évêques, soit 70 %, ne mentionnent pas les termes viol, violences sexuelles ni leurs corollaires. Seuls 3 discours sur 10 (cf. Messages de 2003, 2009 et 2013), soit 30 %, le mentionnent 5 fois. Parmi les 3 discours, 2 le mentionnent chacun 2 fois (cf. Messages de 2003 et 2013) et 1 discours le mentionne 1 seule fois (cf. Message de 2009). Parmi les 5 fois où le terme viol est mentionné,

aucune fois, soit 0 %, le viol n'est pas considéré comme arme de guerre. En revanche, toutes les 5 fois, soit 100 %, le viol est considéré comme corollaire de guerre.

Dans leur message percutant de 2003 intitulé *Le sang de ton frère crie vers moi... » (Gn 4,10) Cri de l'Église catholique du Kivu-Maniema*, les évêques citent explicitement les viols parmi les corollaires de la guerre: « Nous constatons ici et là : - Des affrontements qui montrent que la guerre perdue avec tous ses corollaires : massacres des populations civiles, viols, enlèvements et tortures, profanation de nos églises, pillages des biens et destruction méchante des infrastructures de base » (APEKI 2003, paragr. 3). Ils recommandent à la population de l'Est du pays de « se désolidariser [...] de tout groupe qui entretient la guerre, la division ethnique et tribale, les viols et les pillages » (APEKI 2003, paragr. 9). En 2009, les évêques mentionnent les viols parmi les effets qui font perdurer l'insécurité lorsqu'ils affirment que « de tout cela, il découle qu'au fil du temps, l'insécurité perdure dans les villes, par des assassinats, des vols, des viols et parfois par des mutilations [...] des massacres, des pillages de récoltes, des incendies d'habitations » (ASSEPB 2009, paragr. 11).

Sept messages des évêques de l'ASSEPB ne mentionnent nulle part le terme *viol*, même si leur contexte est celui de la guerre ou une période de post conflit, tout en dénonçant cependant la violence en général et la misère dans laquelle elle plonge la population. Tel est le sens du message intitulé *Remets ton épée au fourreau (Jn 18,11)*, signé le 7 octobre 1998 à Goma. Son contexte est celui d'une nouvelle guerre commencée à Goma sur laquelle porte l'interrogation des évêques : Que faire pour mettre fin à la destruction nuisible ? Si les évêques ne parlent pas des viols commis sur les femmes par des combattants, cela n'exclut pas la présence des viols commis durant cette

année dans cette partie du pays où *la guerre contre les civils non armés* (Amnesty International 1998) n'a épargné ni femmes ni enfants.

Des membres du Collectif d'actions pour le développement des droits de l'homme au Congo-Kinshasa (CADDHOM) témoignent qu'au moment de leur arrivée à Kasika le 25 août 1998 où 1 056 individus venaient d'être massacrés le lundi 24 août 1998, ils ont découvert parmi les morts « des enfants de 3 mois à 7 ans, les têtes fracassées et jetés dans les latrines » ainsi que des femmes « avec des sticks d'arbre dans les vagins » (CADDHOM 2008). Le 2 novembre 2003, la présidence de la commission diocésaine Justice et Paix de Kasongo, au Maniema, rend public un tableau synoptique de 125 survivantes « déportées dans la forêt pour une durée de 2 à 4 mois, voire une année » puis violées, entre 2002 et septembre 2003, par les Mayi-Mayi dans la brousse de Kalima en territoire de Pangî (Commission diocésaine Justice et Paix 2003, 3-9).

La *Panzi Foundation RDC* dans un travail de mémoire signale que tant à Kilungutwe qu'à Kasika, des femmes ont été « violées avant d'être éventrées à l'aide des poignards à partir du vagin » (Fondation Panzi 2018). De son côté, le *Mapping report* signale qu'en août 1998 dans le Sud-Kivu, « des éléments de l'ANC/APR auraient violé des femmes dans les villages de Kilungutwe, Kalama et Kasika, dans le territoire de Mwenga. « Viols brutaux, éventration et viols à l'aide de bâtons ont fait un nombre inconnu de victimes » (Mapping Report 2010, n° 585).

Le message des évêques *Après les élections, où en sommes-nous?* signé à Bukavu, le 1<sup>er</sup> juin 2007 dénonce haut et fort « la tragédie de Kaniola » dans laquelle « un nouveau massacre à grande échelle » ravage des femmes et des enfants qui sont « taillés en pièces par des machettes, des haches » (APEKI 2007, paragr. 2) par des milices qui depuis plusieurs années commettent des

tueries. Le contexte est aussi celui de l'irruption à Uélé des populations étrangères, les Mbororo, venues du Soudan (APEKI 2007, paragr. 2).

Le contexte est le même pour le message publié à Bukavu, le 31 mai 2012, à savoir *Qu'il est bon qu'il est doux pour des frères d'habiter ensemble (Ps 33, 2). À quand la paix à l'Est de la RD Congo ?* et celui publié à Butembo le 23 mai 2015, intitulé *Mon âme est rassasiée de malheurs, et ma vie est au bord de l'abîme (Ps 88, 4). Notre cri pour le respect absolu de la vie humaine*. Les deux sont adressés aux fidèles et à la population au moment de la reprise des violences au Nord Kivu avec des massacres quotidiens des populations, incendies des villages, déplacements massifs forcés, réveil du mouvement Mayi-Mayi, mutinerie de soldats à Uvira, l'évasion de militaires à Bukavu, défection de troupes à Eringeti/Beni. Les évêques dénoncent la présence « des conflits armés structurés » observés à l'est du pays. Ils « évoquent le spectre d'une guerre aux contenus et aux mobiles encore cachés » qui peut dégénérer en conflits généralisés (ASSEPB 2012, paragr. 2).

Le contexte post conflit caractérise les trois messages que voici : « *Frères, que devons-nous faire ?* » (*Ac 21, 37*), publié à Uvira, le 13 mai 2017; *Nous refusons de mourir: « Non je ne mourrai pas je vivrai »* (*Ps 117,17*), signé à Goma, le 20 mai 2018; et *Pour revêtir un homme nouveau « Réveille-toi, ô toi qui dors, le Christ t'éclairera »* (*Eph 5, 74*), publié à Bukavu, le 2 juin 2019. Ils relèvent tous les mêmes points d'insécurité marquée par la persistance des formes variées de violences organisées, déplacement massif de populations (ASSEPB 2019, paragr. 7), enlèvements, assassinats, prolifération des groupes armés devenus permanents, tentatives du démembrement du Nord-Kivu (ASSEPB 2018, paragr. 8), conflits coutumiers, invasion de terres, défaillance des structures étatiques (ASSEPB 2017, paragr. 11).

Il est curieux de constater que la parole épiscopale que nous avons examinée, publiée dans les années 2007, 2012, 2015, 2017, 2018 et 2019, ne fait pas allusion à l'usage de viols comme arme de guerre et n'évoque pas l'expérience des femmes violées. Pourtant, les messages des évêques sont publiés en une période où les statistiques des viols sont plus qu'alarmantes. Le silence des évêques à ce sujet pose question. Pourquoi se taisent-ils alors que des faits, des témoignages et des statistiques foisonnent ? L'hypothèse que les évêques de l'ASSEPB ne savent pas ce qui se passe à ce sujet ne peut pas tenir. Car ils parlent à partir de l'Est du pays où les groupes armés utilisent systématiquement les viols de femmes comme arme de guerre. À ce propos, la Mission permanente de la RD Congo auprès des Nations Unies affirme, en termes de statistiques, que « 80% de ces crimes commis sur l'ensemble du territoire national se répartissent essentiellement entre deux provinces de l'Est du pays les plus touchés par les effets de la guerre, à savoir le Sud-Kivu et le Nord-Kivu. En effet, 60 % de ces viols sont commis au Nord-Kivu et 20% au Sud-Kivu » (Mission permanente de la RD Congo auprès des Nations Unies 2009, 4).

Les évêques de l'ASSEPB parlent à partir de la ville de Bukavu dans laquelle se trouve l'hôpital de Panzi où le Dr Denis Mukwege « répare » chaque jour des femmes violées en dénonçant haut et fort le phénomène des viols. Les survivantes et leurs témoignages se trouvent dans la réalité du vécu ecclésial que les évêques sont censés connaître. À notre avis, le silence de la parole des évêques serait le fait que ces derniers n'auraient pas encore pris le risque d'écouter les survivantes dont le nombre est de plus en plus croissant. Pourtant, ce ne sont pas les statistiques qui manquent ! À en croire les statistiques fournies par les recherches menées de 2006 à 2007 par Amber Peterman, Tia Palermo et Caryn Bredenkamp, le nombre de viols et de violences sexuelles en RD Congo se situe à un niveau jamais atteint nulle part ailleurs dans les conflits armés. On est en présence d'un premier décompte jamais réalisé de la population touchée. En termes de chiffres,

ces statistiques indiquent que plus de 407 397 femmes âgées de 15 à 49 ans ont été victimes de viol dans les 12 mois précédant l'enquête et qu'entre 1,69 et 1,8 millions de femmes âgées de 15 à 49 ans ont été victimes de viol au cours de leur vie. Ces estimations du nombre de viols représentent approximativement 1 152 femmes violées chaque jour, soit 48 femmes violées chaque heure, ou encore quatre femmes violées toutes les cinq minutes (Peterman, Palermo, et Bredenkamp 2011, 1064).

**Tableau 6. – Viols des femmes âgées de 15 à 49 ans commis entre 2006 - 2007**

<b>Viols de guerre chez les femmes ayant entre 15 à 49 ans</b>	
<b>Province</b>	<b>12 mois précédents l'enquête</b>
Bandundu	22 691
Bas-Congo	6 504
Équateur	94 604
Kasaï Occidental	7 749
Kasaï Oriental	9 418
Katanga	28 784
Kinshasa	43 619
Maniema	19 050
Nord-Kivu	73 387
Orientale	59 779
Sud-Kivu	41 811
<b>Total</b>	<b>407 397</b>

Les recherches menées par Claudia Rodriguez dans le Sud-Kivu couvrant l'année 2006, signalent que les viols collectifs sont fréquemment commis. Du point de vue statistique, elles renseignent qu'« en moyenne à chaque jour dans cette province, 40 femmes sont violées. Parmi celles-ci, 13 % ont moins de 14 ans, 3 % meurent à la suite du viol et 10 à 12 % contractent le VIH/SIDA. Les enlèvements, l'esclavage sexuel, les viols collectifs et les mariages forcés sont fréquents » (Rodriguez 2007, 45). Il en est de même pour les cas de viols survenus vers les années 2012, 2015, 2017, 2018 et 2019 dont les statistiques sont évoqués dans le tableau ci-dessus, tableau que les évêques sont censés connaître.



### 3.6.2. Messages des évêques de la CENCO

Tableau 7. – Viols dans les Messages des évêques de la CENCO

Messages et Déclaration des évêques de la CENCO			
Titre, lieu et date	Contexte	Nombre de mentions des viols comme :	
		Arme de guerre	Corollaire
<i>Courage ! « Le Seigneur ton Dieu est au milieu de toi » (So 4, 17), Kinshasa, le 15 juillet 2000</i>	Pays divisé par une guerre d'agression et d'occupation, situation de territoires occupés devient inacceptable, insécurité, tueries, pillages, spoliations, tensions ethniques, massacres horribles, exil	-	-
<i>Tous, pour les intérêts supérieurs de la Nation, Kinshasa, le 2 mars 2001</i>	Guerre à l'Est, assassinat à Kinshasa du Président de la République, Laurent Désiré Kabila le 18 janvier 2001, consternation générale et deuil plongeant la population congolaise dans l'angoisse et l'incertitude	-	-
<i>RDC: La promotion intégrale de l'homme et la construction de la paix, Bukavu, le 6 juin 2001</i>	Message du président de la conférence des évêques de la RD Congo « au peuple de Bukavu » en temps de guerre : insécurité, pouvoir corrompu et oppressif, tentative de balkanisation, bradage des richesses, ethnicisation des conflits, violation des droits humains	-	-
<i>« J'ai vu la misère de mon peuple » (Ex 3,7). Trop, c'est trop ! Kinshasa, le 15 février 2003</i>	Reprises des affrontements armés, non-respect de l'« Accord global et inclusif », des atrocités les plus ignobles	-	-
<i>Message des évêques de l'Église catholique de la RDC, Kinshasa, le 4 mars 2006</i>	Lendemain de guerre à répétition, insécurité, pillages, destruction, viols et traumatisme à l'Est	-	1
<i>Encore le sang des innocents en RD Congo ! (Cf Jr19, 4), Kinshasa, le 13 octobre 2008</i>	Reprise des hostilités dans l'Est, génocide silencieux, violation, massacres, cruauté.	-	-
<i>La RD Congo pleure ses enfants, elle est inconsolable (Cf Mt 2, 18), Kinshasa, le 13 novembre 2008</i>	Reprise des hostilités dans l'Est, génocide silencieux, viols, cruauté, massacres	1	-
<i>Non à la balkanisation de la RD Congo! Kinshasa, le 6 juillet 2012</i>	Multiplication des milices et des groupes armés étrangers, tueries, viols, pillage, déplacement forcé des populations	-	1

De ce tableau des messages des évêques de la CENCO, il ressort que 5 discours des évêques sur 8, soit 62,5 %, ne mentionnent pas le terme *viol*. Seuls 3 discours sur 8 (cf. Messages de 2006, 2008 et 2012), soit 37,5 %, le mentionnent 3 fois. 2 discours sur 3, soit 66,6%, le mentionnent chacun 1 seule fois parmi les autres corollaires de guerre (cf. Messages de 2006 et 2012) et 1 discours sur 3, soit 33,3%, mentionne le viol une seule fois en tant qu'arme de guerre (cf. Message de 2008).

Dans *La RD Congo pleure ses enfants, elle est inconsolable* (cf. Mt 2, 18). *Déclaration du Comité permanent des évêques sur la guerre dans l'Est et dans le Nord-Est de la RD Congo*, publiée le 13 novembre 2008 et dénonçant la reprise des hostilités dans cette partie du pays, les évêques de la CENCO lancent « un cri de détresse et de protestation » (paragraphe. 1). Ils qualifient de « génocide silencieux » ce « vrai drame humanitaire » imposé à la population de l'Est par la guerre. C'est sous cet angle que les évêques congolais pour la première et unique fois, à notre connaissance, parlent de viols comme arme de guerre. Voici ce qu'ils affirment :

Les massacres gratuits et à grande échelle des populations civiles, l'extermination ciblée des jeunes, les viols systématiques perpétrés comme arme de guerre : de nouveau une cruauté d'une exceptionnelle virulence est en train de se déchaîner contre les populations locales qui n'ont jamais exigé autre chose qu'une vie paisible et décente sur leurs terres. Qui aurait intérêt à un tel drame ? (CENCO 2008, paragr. 2).

En effet, l'année 2007 qui a précédé cette déclaration épiscopale qui reconnaît les viols comme arme de guerre bénéficie de statistiques importantes dont celles évoquées plus haut publiées dans *l'American Journal of Public Health* (2011, 1064). Bien plus, la MONUSCO dans son rapport couvrant l'année 2008, estime la moyenne des viols à 1 100/mois (Nations Unies 2009, n° 69). Pour sa part, les Nations Unies estiment qu'entre juin 2007 et juin 2008, le nombre de viols est de 17 778 (Nations Unies 2008a, n<sup>os</sup> 42-44). Le rapport de FNUAP enregistre pour le premier semestre de l'année 2008, 6.693 cas de viols (Nations Unies 2008b, n° 34). Il est probable que ces chiffres

ont contribué à cette prise de conscience épiscopale dans la manière de considérer le phénomène des viols de guerre.

Dans *Message des évêques de l'Église catholique de la RDC*, publié à Kinshasa le 4 mars 2006 au lendemain de la guerre dans un contexte d'insécurité, de pillages, de destruction, de viols et de traumatismes dans la partie Est du pays, on trouve une première mention des viols parmi les conséquences de la guerre. Dans ce message, les évêques de la CENCO reconnaissent que la RD Congo traverse « l'une des plus graves crises humanitaires depuis la dernière guerre mondiale » plongeant la population dans une « misère déshumanisante et insupportable » à laquelle « s'ajoutent les pillages des ressources naturelles, la destruction des infrastructures publiques, les viols, les traumatismes de tout genre » (CENCO 2006, paragr. 18). Les évêques, dans ce passage spécifique où ils citent les viols, semblent renvoyer de manière générale à la réalité des viols infligés indifféremment aux femmes et aux hommes. Toutefois, ce passage ne parle pas explicitement des femmes violées et de leur expérience traumatisante.

Dans *Non à la balkanisation de la RD Congo!* publié à Kinshasa, le 6 juillet 2012 et dénonçant le contexte de « guerre qui sévit encore au Nord et au Sud Kivu et est l'illustration d'un plan de balkanisation » (paragr.1), les évêques fustigent énergiquement l'insécurité, la multiplication des milices et des groupes armés étrangers, ainsi que les tueries, viols, pillages, déplacements forcés des populations. Avec « compassion aux populations sinistrées, victimes des affres de cette guerre injuste et injustifiable », les évêques de la CENCO dénoncent l'« exploitation illégale des ressources naturelles » et l'« intensification de la présence inacceptable des milices et des groupes armés étrangers qui tuent, violent et pillent, entraînant le déplacement forcé des populations congolaises et une occupation irrégulière de notre territoire » (CENCO 2012, paragr. 2-3).

2 des 5 messages des évêques de CENCO qui ne mentionnent nulle part le terme viol, datent de 2001. Le premier, *Tous, pour les intérêts supérieurs de la Nation*, est publié à Kinshasa, le 2 mars 2001 dans le contexte de la guerre qui continue à l'Est et de l'assassinat à Kinshasa du Président de la République, Laurent Désiré Kabila le 18 janvier 2001. Le message des évêques arrive au moment de la consternation générale et de deuil plongeant la population congolaise dans l'angoisse et l'incertitude. Le second, *RDC: La promotion intégrale de l'homme et la construction de la paix*, signé à Bukavu le 6 juin 2001 par le Président de la conférence des évêques de la RD Congo, s'adresse « au peuple de Bukavu » témoin de toutes les formes de violence en temps de guerre. Le climat est caractérisé par la peur, l'insécurité, l'oppression, la tentative de balkanisation, le bradage des richesses, l'ethnicisation des conflits et la violation des droits humains.

Les 3 autres messages de cette catégorie dans laquelle le terme viol ne figure pas datent de 2000, 2003 et 2008. Dans celui publié à Kinshasa, le 15 juillet 2000, à savoir *Courage ! « Le Seigneur ton Dieu est au milieu de toi » (So 4, 17)*, l'épiscopat s'efforce de reconforter la population au moment où une guerre d'agression déchire le pays. La situation des territoires occupés devient inacceptable. La population assiste impuissante à des tueries, des pillages, des massacres horribles qui les forcent à prendre le chemin de l'exil. Le message intitulé « *J'ai vu la misère de mon peuple* » (*Ex 3,7*). *Trop, c'est trop !* publié à Kinshasa le 15 février 2003, se situe dans le contexte de la reprise des affrontements armés, le non-respect de l'« Accord global et inclusif » se caractérisant par d'ignobles atrocités. De son côté, le message de 2008, à savoir *Encore le sang des innocents en RD Congo ! (Cf Jr 19, 4)* dont le titre indique déjà le contexte, est publié à Kinshasa, le 13 octobre dans une atmosphère de massacres des populations.

### 3.6.3. Messages des évêques de l'ACEAC

**Tableau 8.** – Viols dans les Messages des évêques de l'ACEAC

Messages et Déclarations des évêques de l'ACEAC			
Titre, lieu et date	Contexte	Nombre de mentions de viols comme :	
		Arme de guerre	Corollaire
« <i>Vous êtes tous des frères</i> » (Mt.23,8) : <i>arrêtez les guerres!</i> Nairobi, le 15 novembre 1999	Affres de la guerre : destructions, génocide, déplacement, effritement des valeurs, haine ethnique	-	-
« <i>Recherchons [...] ce qui contribue à la paix</i> » (Rm 14,19), Kigali, le 17 mai 2002	En pleine guerre, violence absurde, exil, théâtre macabre de conflits armés, affrontements meurtriers, massacres voire génocide, engrenage de la haine, xénophobie, violence, mépris de la vie, non- considération de la dignité absolue de la personne humaine	-	1

De ce tableau des messages des évêques de l'ACEAC, il ressort que 1 discours sur 2, ne mentionne pas le terme *viol*. Un seul de ces deux discours mentionne 1 fois le terme viol (cf. Message de 2002). Ce dernier est condamné par les évêques parmi tant d'autres corollaires de guerre. Dans ce passage, les évêques de l'ACEAC considèrent le viol comme ce à quoi aboutissent « les conséquences néfastes » du « mépris de la vie » et de « la non-considération de la dignité absolue de la personne humaine » (ACEAC 2002, paragr. 14). Dans « *Vous êtes tous des frères* » (Mt.23,8) : *arrêtez les guerres!* publié à Nairobi le 15 novembre dans un contexte de guerre et de multiplication des affres de celle-ci: destructions, génocide, déplacement, effritement des valeurs, haine ethnique, les évêques de l'ACEAC lancent « un appel pressant » à leurs fidèles et aux personnes impliquées, d'arrêter les guerres. Dans ce message, le terme *viol* n'est mentionné nulle part. Trois ans après, ayant constaté que les guerres n'ont pas été arrêtées, la stratégie des évêques de l'ACEAC consiste à adresser un message qui invite à rechercher la paix. Dans « *Recherchons*

[...] *ce qui contribue à la paix* » (Rm 14,19), publié à Kigali, le 17 mai 2002 dans un contexte de guerre à l'Est de la RD Congo, les évêques dénoncent et condamnent (ACEAC 2002, paragr. 14) la violence absurde, l'exil, le caractère macabre des conflits armés, les affrontements meurtriers, les massacres voire le génocide, la haine, la xénophobie, le mépris de la vie, la non-considération de la dignité absolue de la personne humaine.

Face aux viols des femmes systématiquement utilisés comme arme de guerre et devant la « gravité de la crise » des pays des Grands Lacs, qui déchire le tissu social et divise les gens, les évêques de l'ACEAC commencent par fustiger non seulement les drames des guerres « inacceptables » pour leur « conscience d'hommes et de pasteurs », mais encore dénoncent les personnes et les structures qui « tirent des dividendes » de ces conflits et opèrent « volontairement » par « la vente massive d'armes en vue d'entretenir des foyers de conflits meurtriers » et par « l'enrôlement des enfants pour les combats » en confinant les « peuples dans la situation de non-droit, notamment par le mensonge, la manipulation et la désinformation, les violations des droits des personnes, des groupes humains, des États et des Nations » (ACEAC 2002, paragr. 7-8).

Comment les évêques agissent-ils concrètement contre ces situations qu'ils jugent inacceptables ? L'attention se focalise ici sur la situation particulière des viols de femmes comme arme de guerre. Quelles attitudes prennent-ils sur le terrain à l'égard de violeurs et des systèmes qui encouragent ces crimes et les violations des droits humains ? Quels effets leurs attitudes produisent-elles sur les survivantes ?

Les évêques rappellent que l'Église, du fait de « sa nature » et de « sa mission », est « messagère d'unité et de paix », elle se doit de « rassembler » les peuples « en une seule et grande famille » en

cherchant la paix. Dans ce contexte, les directives pastorales qu'ils proposent par leur message *Recherchons ...ce qui contribue à la paix (Rm 14,19)*, livré à Kigali le 18 mai 2002 à la fin de la VI<sup>e</sup> Assemblée plénière de l'ACEAC, préconisent « un engagement plus énergique et plus concret pour instaurer un royaume de justice et de paix, un royaume de pardon et d'amour » (ACEAC 2002, paragr. 10). Selon eux, « la cause fondamentale » des conflits et des divisions qui se traduisent par des guerres à multiples conséquences, se situe au niveau du « Pêché », à savoir « la haine tribale », « l'hostilité à l'égard des étrangers », « l'ethnocentrisme », « l'égoïsme », « la perte du sens moral », « les exclusions mutuelles » ainsi que « l'attitude coupable de personnes et de groupes qui hésitent à travailler pour que la situation change » (ACEAC 2002, paragr. 10).

Face à cette option ecclésiale, il convient de se questionner sur son impact dans le combat contre les viols de guerre et sur cette conception moraliste et religieuse de la cause des viols. L'analyse qui suit plus loin dans la thèse, critique ce que préconise concrètement la hiérarchie ecclésiale à propos des « exclusions mutuelles de toutes sortes » quant aux femmes par rapport au système patriarcal d'une part et, d'autre part, par rapport aux systèmes qui « hésitent de travailler pour que la situation change » (ACEAC 2002, paragr. 7-8). Les belles paroles des évêques ne sont pas toujours suivies par des actions. Comment le système de l'Église travaille-t-il par rapport au combat des femmes pour faire changer les structures patriarcales qui les marginalisent ?

Convaincus que « la nature humaine secrète depuis les origines des antagonismes qui débouchent sur des conflits et des guerres », les prélats de la sous-région des Grands Lacs orientent l'engagement pastoral en contexte de guerre vers la transformation en profondeur des personnes. La culture de la paix et la promotion de la vérité, du pardon, de l'unité et de l'amour méritent d'être construites. Comme l'affirment les évêques, « l'Église est décidée à y apporter toute sa part de

contribution, conformément à sa mission », notamment par le travail « d'éduquer la conscience » de la population et par l'exhortation des fidèles à adopter un « agir responsable pour la cause de la paix » et par l'invitation à « prendre conscience » d'être au « service des personnes et du bien commun », gage d'« une paix durable ». Pour les évêques, en effet, il est aussi question « de construire ensemble un État de droit » en créant des « conditions d'épanouissement » pour chaque personne et en favorisant un « développement intégral et rapide de nos sociétés » (ACEAC 2002, paragr. 11).

Le document de l'ACEAC annonce des actions fortes au niveau théorique, mais leur mise en pratique tarde à venir. Sinon que fait l'Église pour « construire » effectivement avec les femmes, particulièrement avec les survivantes, « un État de droit » et « les conditions d'épanouissement » de chaque personne, essentiellement les femmes ? En effet, la question des femmes violées n'étant pas traitée par les évêques de l'ACEAC en tant que problème à part, une solution spécifique qui leur soit propre n'est pas envisagée au-delà de la condamnation du « mépris de la vie » et de « la non-considération de la dignité absolue de la personne humaine » (ACEAC 2002, paragr. 14). Pour les évêques, les viols font partie des atrocités auxquelles aboutissent les « conséquences néfastes » du mépris de la vie et de la dignité humaine (ACEAC 2002, paragr. 14). L'invitation à prier, à réfléchir sur le pardon, la réconciliation et la paix ; à célébrer une messe annuelle pour que la paix revienne, à créer des organes qui travaillent pour réconcilier les gens et pour résoudre les conflits s'applique généralement à toute situation de crise (ACEAC 2002, paragr. 16). Le point qui suit examine l'impact de la mise en route d'une telle résolution pastorale dans un contexte déterminé en soulignant ses réussites et ses insuffisances.



### 3.6.4. Analyse critique de la parole épiscopale

Ce qui paraît surprenant est le fait que dans les messages de l'épiscopat qui précèdent, les évêques ne puissent pas traiter de la problématique des viols comme arme de guerre ni de la double peine des femmes violées. Durant cette même période, plusieurs actions de mobilisation décrivent les viols en alertant l'opinion tant nationale qu'internationale pour sortir de l'indifférence. En effet, en 2007, Marie Mwira mentionne que la femme au Congo est victime de conflits armés dont elle n'est ni « l'instigatrice ni la protagoniste » (Mwira 2007). Entre temps, selon les résultats des 5 enquêtes menées sur le terrain par l'*International Rescue Committee* on estime que 5,4 millions de personnes sont mortes entre août 1998 et avril 2007 à cause de la guerre dont 4,6 millions des décès appartiennent à aux provinces de l'Est du pays (Coghlan, Ngoy, et Mulumba 2008, 16).

Dans un communiqué officiel du 25 mars 2008 intitulé *Violences aux femmes*, le président de la CENCO, le cardinal Laurent Monsengwo montre qu'il devient « impérieux que les pouvoirs publics, la société civile, et notamment les organisations de défense des droits de l'homme et les confessions religieuses, se mobilisent pour combattre et enrayer ce fléau de plus en plus répandu dans le monde et dans notre pays » (Monsengwo 2008, paragr. 7). En 2010, la *Marche Mondiale des Femmes* clôturait ses activités de l'année par l'inauguration d'un mémorial en hommage aux femmes violées en RDC, surtout en mémoire de treize d'entre elles enterrées vivantes après avoir été violées, humiliées et torturées dans le territoire de Mwenga (Wandimoyi 2010). Dans son Discours au débat général de la 64<sup>e</sup> session ordinaire de l'Assemblée générale des Nations Unies, tenue à New York, le 28 septembre 2009, le Ministre congolais des Affaires étrangères de l'époque reconnaissait que les viols en RD Congo constituent les « crimes les plus honteux et les plus graves

que l'humanité ait jamais connus en ce 21<sup>e</sup> siècle » (Mission permanente de la RD Congo auprès des Nations Unies 2009, 4).

Le travail de sensibilisation et de lutte contre les violences sexuelles faites aux femmes en temps de guerre conduisit le Conseil de sécurité des Nations Unies à l'adoption de sept Résolutions durant la période allant de 2000 et 2013. Parmi lesquelles deux attirent particulièrement notre attention : les Résolutions 1325 et 1820. La Résolution 1325, adoptée le 31 octobre 2000, porte sur les femmes, la paix et la sécurité. En effet, alors que les résultats des recherches menées dans 23 pays subsahariens par Debbie Hillier, Nick Martlew et Alun Howard évaluent à 284 milliards de dollars le coût économique de la violence armée qui a ravagé l'Afrique de 1990 à 2005 (Hillier, Martlew, et Howard 2007, 10), la Résolution 1325 reconnaît qu'en termes de coût humain les femmes et les filles constituent la grande majorité des civils « qui subissent les effets préjudiciables des conflits armés » (Nations Unie 2000, paragr. 4). La Résolution 1820, adoptée le 19 juin 2008, affirme que les viols faisant « obstacle au rétablissement de la paix et de la sécurité internationales », constituent « un crime de guerre, un crime contre l'humanité ou un élément constitutif du crime de génocide » (Nations Unie 2008, paragr. 13, 1 & 4).

Plusieurs recommandations découlent des Résolutions onusiennes. En partant de la condamnation des viols et des violeurs jusqu'à totale implication des femmes dans la recherche de paix et en passant par l'engagement pour la justice, le respect des droits humains et les mesures de réparation, de prévention et de protection.

Du côté de la Fédération luthérienne mondiale, on intervient avec un document intitulé *Les Églises disent Non à la violence envers les femmes* (2002). Du côté des Églises catholiques d'Afrique, cette période se caractérise par la tenue de deux Synodes africains (1994 et 2009). Au Synode africain

de 1994, les évêques déplorent le fait que certaines pratiques traditionnelles, sociétales et ecclésiales ne respectent pas les droits de femmes. Ils proposent que les femmes participent au processus de décision à l'intérieur de l'Église et que soient créés des ministères féminins (proposition 48, 1994). Dans le second Synode africain, les évêques fustigent *tous les actes de violence, tous les actes d'inhumanité et d'injustice* commis à l'égard des femmes. Trois des propositions formulées par les évêques africains méritent d'être rappelées à savoir l'insertion des femmes dans les structures ecclésiales et dans les instances décisionnelles, la création de commissions qui cheminent aux côtés des femmes dans l'accomplissement de leur mission en Église, la mise en place d'« une commission d'étude sur les femmes dans l'Église à l'intérieur du Conseil Pontifical pour la Famille » (Proposition 47, 2009).

Cependant, toutes ces belles idées du Synodes semblent être ignorées par les évêques lors de leurs analyses socio-politiques de la situation en RD Congo durant les conflits armés. Les femmes n'étant pas présentes dans les réunions statutaires ou extraordinaires des évêques, tous les messages produits par les analyses de l'épiscopat sont conçus, élaborés et publiés par des hommes au masculin. L'hypothèse selon laquelle les viols et les femmes violées ne soient pas évoqués se situerait à ce niveau. On peut dès lors se demander si les évêques portent vraiment dans leurs « cœurs » et dans leur « chair » la double souffrance des survivantes? Pourtant, aux autres questions brûlantes de la vie socio-politiques, ils attachent beaucoup d'importance et de littérature qui font l'objet de plusieurs recherches. Celles-ci méritent d'être évoquées pour se rendre compte de la portée de la parole des évêques et de sa fonction sociale dans la vie individuelle et collective en RD Congo.

Les recherches intéressantes de Job Mwana Kitata (2017) soulignent la fonction de l'Église dans la construction de la paix en RD Congo. L'auteur analyse 8 discours des évêques produits de 1990 à 2010 en contexte de crise sociopolitique. Parmi ces discours, 3 se situent dans la période précédant les guerres, période caractérisée par l'insécurité, les pillages et l'instabilité politique (1990-1996); les 5 autres se situent en pleine période des guerres (1996-2010), dans lesquelles les groupes armés utilisent systématiquement les viols de femmes comme arme de guerre. Cependant, le constat qui attire notre attention est le fait qu'aucun de ces 8 discours ne porte sur la problématique des viols de femmes comme arme de guerre. 5 discours sur 8 concernent l'avenir d'*une Nation mieux préparée à ses responsabilités* (CEZ 1998b) qu'il convient de « bâtir » (CEZ 1990), de « servir » ensemble en se libérant de toute peur (CEZ 1998a) et en prônant la paix (CENC 2006). Leur message de 2003 intitulé « *J'ai vu la misère de mon peuple* » (Ex 3,7). *Trop, c'est trop!* (CENCO 2003) semble constituer un appel à l'action pour mettre fin à cette misère imposée par les guerres. Les autres messages de cette période de guerre montrent la nécessité d'une transformation profonde des mentalités : « *À vin nouveau, outres neuves* » (Mc 2, 22) (CENCO 2007). Ils invitent à la restauration de la Nation par la justice et par la lutte contre la corruption (CENCO 2009).

En parlant de la religion et de la politique en RD Congo, l'ecclésiologue Ignace Ndongala Maduku (2016) étudie le rôle joué par l'Église catholique depuis plus de cinq décennies dans le travail de consolidation de la démocratie congolaise. Il analyse la contribution ecclésiale apportée, d'une part, par la marche des fidèles chrétiens et, d'autre part, par leur implication aux élections. L'auteur systématise la régulation religieuse du politique à Kinshasa (311-335) à travers les marches organisées en 1992 et en 2012, la mobilisation chrétienne aux élections de 2006 et celles de 2011 (113-156) et l'analyse de la parole épiscopale (165-310). Ce qui nous intéresse ici, c'est le rôle de

régulation, l'influence et la pression exercées par le pouvoir ecclésial sur le politique, sur le culturel et sur le social congolais. Les grandes capacités de mobilisation des populations congolaises constituent un des acquis et une des forces de l'organisation religieuse catholique. En ce qui nous concerne, il convient de remarquer que, dans le discours épiscopal de cette période, les viols de femmes comme arme de guerre ne font pas l'objet d'une déclaration épiscopale.

Aurélien Kambale Rukwata (2004), dans ses recherches en contexte de guerre sur la théologie sociale en Afrique, étudie les enjeux du discours sociopolitique de l'Église catholique au Congo-Kinshasa produit entre 1990 – 1997. Son analyse soulève la problématique de l'efficacité de la parole des évêques congolais et son caractère déresponsabilisant consistant à utiliser les formes impersonnelles. Elite Ipondo Elika (2005), en abordant la fonction de l'Église dans le processus de la démocratisation du pays, souligne le caractère ambigu des « positions idéologiques » de l'épiscopat catholique dans la réalisation de la démocratie, souhaitée pourtant par les évêques. Selon lui, « l'épiscopat catholique ne contribue pas à la promotion de la démocratie » (Ipondo Elika 2005,8).

Le résultat des recherches d'Anicet Mutonkole Muyombi (2007), qui analyse la parole épiscopale et les Associations laïques dans le processus de démocratisation en RD Congo, insiste sur le caractère infructueux de l'engagement ecclésial. Il montre que ce dernier « n'a eu que peu d'impact sur la vie concrète de la population et même dans le milieu politique » (Mutonkole Muyombi (2007). Selon lui l'Église gagnerait à passer à l'acte. Clément Makiobo (2004), dans ses recherches sur *L'Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, montre la fonction sociale de l'Église catholique, qui à travers ses structures, participe

à la construction de la Nation en pourvoyant aux attentes de la population dans le domaine du développement, de la santé et de l'éducation.

De son côté, les recherches menées par le théologien du catholicisme Louis Ngomo Okitembo (1998) offrent un panorama historique, analytique et critique sur l'engagement politique de l'Église catholique en RD Congo depuis sa première implantation en 1483, suivie de la période coloniale sous le roi Léopold II, puis sous la Belgique, jusqu'au premier trimestre de l'an 1992 en passant par l'indépendance politique du 30 juin 1960. La date du 16 février 1992 qui clôture son champ d'études renvoie à la marche dite « d'espoir » rassemblant des fidèles chrétiens pour réclamer la réouverture de la Conférence nationale souveraine présidée par un Évêque catholique.

Il convient de signaler l'expression de la volonté du peuple dans huit pays de l'Afrique subsaharienne pour un changement politique vers la démocratie, se traduisait à travers l'organisation de conférences nationales souveraines. Parmi les 8 pays africains qui ont organisé des conférences souveraines, 5 d'entre celles-ci ont été pilotées par un évêque, probablement à cause de la confiance que le peuple a dans l'Église et dans ses pasteurs, mais aussi en raison de leur pouvoir d'influence susceptible de faire face au pouvoir dictatorial dont le peuple ne veut plus. Les recherches de Louis Ngomo nous permettent de situer l'engagement politique actuel de l'Église, commencé dès l'arrivée des premiers missionnaires. Ces derniers collaboraient avec les colons en terre de mission.

Quant à l'implication de l'Église en RD Congo pour la promotion des droits humains, les recherches de Nestor Salumu Ndalibandu (2018) en offrent de grands moments. Salumu considère cette implication ecclésiale spécifique comme partie intégrante de la mission de l'Église

d'annoncer la bonne nouvelle. Son champ d'études comprend la période de 1991 à 2016. Au sujet de l'engagement ecclésial pour la promotion de l'éducation civique et politique, les recherches de Simon Pierre Iyananio (2016), menées en milieu local à Shabunda, en fournissent les grandes lignes. Iyananio analyse le rôle de l'Église dans la sensibilisation et l'éducation civique en lien avec les élections. Du point de vue de son organisation et de sa présence dans la presque totalité de l'étendue nationale, l'institution ecclésiale fait partie des plus grandes qui puissent exister dans le pays. Cette grande capacité de mobilisation et de sensibilisation constitue sa force et lui donne plus de poids vis-à-vis de l'État.

Pour le rôle réconciliateur de l'Église dans la quête de la paix et de la justice, l'ecclésiologie de la théologienne Josée Ngalula (2004) qui dénonce le caractère patriarcal des structures ecclésiales, est inspirante. La théologienne montre que les viols de femmes infligés presque exclusivement par les hommes, en tant que réalité sociologique qui touche également les dimensions de l'anthropologie, de la morale et de la pastorale, ne peuvent pas laisser sans déplacements significatifs les aspects théologiques et ecclésiologiques. Elle suggère que l'engagement ecclésial puisse redécouvrir la dignité des femmes et de toute personne humaine pour un agir efficace contre les viols de femmes.

Dans le contexte africain, J. Ngalula considère comme une contribution importante pour sortir de la violence, la version féminine engagée et prophétique du témoignage ecclésial. Selon elle, cette version féminine consiste à partir de l'expérience concrète des viols que les femmes subissent et des conséquences de leur situation non seulement humiliante, mais aussi troublante. Il s'agit selon la théologienne congolaise de trouver d'autres paradigmes pour dire l'Église, qui soient susceptibles d'engendrer une Église juste et respectueuse de toute personne humaine.

### **3.6.5. Enjeux de la sensibilisation face aux viols de guerre**

Pour Françoise Duroch, les viols de femmes comme arme de guerre constituent un phénomène complexe qui touche également des aspects religieux de la vie. Situait cette complexité dans le cadre des actions humanitaires, elle met en évidence, d'une part, la maladresse de la justice qui s'observe souvent lors de certaines interventions humanitaires lors des conflits armés, et, d'autre part, la délicatesse dans la façon de procéder en abordant la problématique des viols de guerre (Duroch 2016). Elle constate que le fait de ne pas en tenir compte produit dans la plupart de cas des effets contraires aux résultats espérés et sème le désarroi chez les humanitaires. Son propos amène à questionner la façon ecclésiale de procéder pour contrer la culture du viol. Qu'en est-il de l'Église congolaise ? La complexité des viols la sensibilise-t-elle ? La laisse-t-elle perplexe ?

Raphaëlle Branche et ses collègues (Branche et al. 2013) estiment que les viols de guerre bénéficient d'une grande sensibilité contemporaine. Vanessa Fagnoli (Fagnoli 2015), elle, démontre qu'au niveau juridique, moral et humanitaire, les viols comme arme de guerre jouissent d'une large mobilisation internationale. Qu'en est-il de la mobilisation ecclésiale à côté de celle menée de façon intense dans le domaine des droits des femmes, de l'éthique de la parité et des actions humanitaires? Branche et ses collègues (2013) tracent un premier bilan historique des viols en temps de guerre. Ils montrent que la sensibilité contemporaine à l'égard des viols de femmes en période de conflits armés n'est pas la même que durant les guerres des siècles précédents. Ils estiment que cette sensibilité qu'ils considèrent comme une « nouveauté », contribue à sortir le phénomène des viols de l'angle mort. En ce qui nous concerne, il convient de se demander



comment l'Église catholique, qui se dit experte en humanité, s'engage par rapport à la visibilité nouvelle dont bénéficient les viols aujourd'hui?

Dans le cadre d'une analyse qui vise une meilleure intelligibilité de la problématique des viols de guerre, R. Branche et ses collègues estiment nécessaire d'aller au-delà de la sensibilité contemporaine en doublant celle-ci d'une rigueur scientifique, depuis l'observation jusqu'au travail d'écriture en passant par la découverte des faits, la recherche des sources complémentaires et la construction de l'analyse (Branche et al. 2013, 23-24). Leur analyse se déploie à partir des faits concrets de viols commis dans des contextes différents et suggère quelques pistes conceptuelles et factuelles à explorer dans les recherches scientifiques.

Leurs grilles d'analyse et leur perception mises de l'avant pour expliquer et justifier cette visibilité incontestable des viols en temps de guerre et se traduisant en droits, semblent intéressantes pour notre propos. Elles comportent, d'une part, les revendications féministes européennes par rapport aux droits des femmes d'avoir le contrôle de leur corps et, d'autre part, la prise en compte du caractère genré ou sexuel des viols devenus l'arme idéale de guerre. Elles rendent visibles les viols commis dans le cadre de l'épuration ethnique en ex-Yougoslavie (1991-1995).

On a noté que les viols massifs enregistrés dans les guerres au Bangladesh (1971) et au Guatemala à partir des années 1960 sont longtemps restés dans l'angle mort. Une des hypothèses consiste à supposer que l'on a employé des grilles d'analyse différentes pour ces différents événements, les unes les ayant rendu plus visibles, les autres ayant contribué à les occulter. En ce qui nous concerne, dans l'analyse institutionnelle de l'Église, il nous sera utile de faire allusion aux grilles utilisées pour sortir les viols de l'angle mort. Ce qui permettra d'apprécier la perception ecclésiale des viols

de guerre. On évaluera de quelle manière les revendications féministes africaines sont considérées dans la compréhension ecclésiale et sociale des viols de guerre.

L'ampleur des modalités singulières des guerres en ex-Yougoslavie, notamment le contexte de l'épuration ethnique, constitue un autre facteur d'analyse qui contribue non seulement à attirer l'attention sur le phénomène des viols de guerre, mais aussi à opérer un déplacement considérable dans la compréhension des viols. Dans l'analyse institutionnelle des interventions de l'Église catholique en RD Congo, ce facteur sera pris en compte pour examiner si l'ampleur des viols des femmes congolaises et le degré des atrocités ont pu opérer un déplacement dans la perception ecclésiale des viols et des femmes, ces dernières étant perçues comme premières victimes.

Enfin, un dernier facteur qui a grandement contribué à la mobilisation contemporaine de certaines institutions académiques ou étatiques, d'agences onusiennes et de plusieurs organisations à des niveaux différents, repose sur les mutations internes qu'ont connues les sciences humaines et les sciences sociales, lesquelles ont élargi l'étude de la guerre au-delà du cadre militaro-politico-diplomatique pour l'étendre aux dimensions culturelles, sociales et du genre (Branche et al. 2013, 9). Ce facteur permet de questionner l'accueil que l'institution ecclésiale locale réserve à l'éclairage apporté par les mutations des sciences humaines et sociales au sujet des viols de femmes. La sensibilité et le niveau de mobilisation de l'Église vis-à-vis des viols, et leur réussite, semblent dépendre entre autres de son ouverture ou non aux résultats des recherches récentes dans ce domaine.

### 3.7. Marche Mondiale des Femmes 2010 à Bukavu

Isabelle Giraud et Pascale Dufour, dans *Perspectives sociologiques sur la Marche mondiale des femmes* (2010), considèrent ce mouvement féministe comme une « solidarité mondiale » qui mobilise des femmes autour d'un « évènement mondial » (Giraud et Dufour 2010, 102). L'activité internationale de la *Marche Mondiale des Femmes* (2019) (MMF), organisée en 2010 dans la ville de Bukavu, s'inscrit dans le cadre de cette solidarité mondiale et constitue pour les femmes une des actions de « révolte sans frontières » (Tiembe 2015, 142). Elle est mentionnée ici en tant que l'une des interventions internationales importantes de lutte contre les viols de femmes comme arme de guerre en RD Congo. L'enjeu consiste à briser le silence sur les viols de guerre dans l'Est de la RD Congo et à faire retentir l'indignation et la résistance des mouvements des femmes.

En effet, du 13 au 17 octobre 2010, des centaines de femmes venues de 160 pays d'Afrique, d'Europe, d'Amérique, dans le cadre de la Marche Mondiale des Femmes, ont rejoint des Congolaises à Bukavu, chef-lieu de la province du Sud-Kivu où sévissent des viols de femmes comme arme de guerre. Pour Myriam Nobre, la coordonnatrice du Secrétariat international de la Marche Mondiale des Femmes, le but est de combattre l'injustice qui engendre la violence et la pauvreté, de sensibiliser aux thèmes du respect du bien commun, de la paix et de la démilitarisation, au travail des femmes et aux violences envers les femmes. À ce sujet, son propos, que cite Bernard Ugeux, est clair : « À Bukavu, on veut vraiment parler de la possibilité de construire la paix, la justice et l'égalité entre les femmes et les hommes et agir contre toutes les causes de la guerre, mais aussi travailler sur les besoins qu'on a pour vraiment avoir une paix durable » (Ugeux, 2010).

La Marche Mondiale des Femmes clôturait ses activités par l'inauguration d'un mémorial en hommage aux femmes violées en RDC, surtout en mémoire de treize d'entre elles enterrées vivantes après avoir été violées, humiliées et torturées dans le territoire de Mwenga (Wandimoyi 2010). Le 16 octobre 2010, une visite guidée constituée de la délégation de la Marche Mondiale des Femmes fut organisée à Mwenga, situé à 150 kilomètres de la ville de Bukavu, pour se recueillir à l'endroit où les personnes ont été enterrées vivantes. Les membres de la délégation y ont posé un geste symbolique significatif : la pose de la première pierre d'une stèle en mémoire des victimes et d'une maison de la femme.

Trois problématiques ont été abordées par la MMF à Bukavu. La première concerne la prévention et la lutte contre la violence envers les femmes. Son enjeu consiste à faire des survivantes non pas des objets d'aide, mais des actrices, des autrices de leur propre vie et des sujets du changement. De telle sorte qu'elles deviennent autonomes et libres de toute violence, cela étant pris en compte par les associations œuvrant sur le terrain dans la province du sud- Kivu. Celles-ci sont nombreuses : *La Commission Provinciale de Lutte contre les Violences Sexuelles*, (CPLVS), du Sud-Kivu dénombre 165 organisations non gouvernementales dont 155 locales et 10 internationales. Ces organisations apportent leur appui aux actions réalisées en faveur des survivantes qui nécessitent d'être renforcées étant donné l'ampleur du phénomène des viols (Marche Mondiale des Femmes 2019).

La deuxième thématique concerne le retrait progressif des militaires onusiens et le rôle de l'armée nationale congolaise. Pour la MMF, l'armée est une organisation patriarcale caractérisée par des inégalités, des rapports hiérarchiques, le culte du pouvoir du chef. Lors de son atelier préparatoire organisé au dernier trimestre de l'année 2009, la MMF a formulé son point de vue par rapport à la

résolution du conflit en RD Congo. Il consiste à démilitariser la partie est du pays, à procéder au désengagement progressif des militaires onusiens, à mettre fin à l'impunité. Dans son analyse, la MMF souligne la persistance des viols de femmes comme arme de guerre malgré la présence nombreuse des militaires onusiens. Elle montre l'inefficacité de cette présence onusienne établie en RD Congo depuis l'année 2000, et l'impunité dont bénéficient certains membres onusiens accusés de violences envers les femmes. Leur retrait concerté suppose au préalable des mesures efficaces pour restructurer et professionnaliser l'armée nationale de la RD Congo. Cela nécessite des moyens pour protéger l'intégrité et la souveraineté du pays. Ce qui suppose un encadrement des militaires en assurant le paiement de leurs soldes et en poursuivant en justice militaire les auteurs des viols (Marche Mondiale des Femmes 2019).

La troisième thématique est relative à l'auto-détermination de la population congolaise et à l'utilisation des richesses du pays. L'enjeu pour la MMF est de « libérer chaque territoire et chaque personne de l'oppression et de la violence afin d'assurer la justice et la paix ». Pour ce faire, elle préconise d'« agir sur les causes » à la base des violences faites aux femmes. Notamment 1) les conflits armés et l'insécurité, 2) l'exploitation illégale des richesses naturelles, 3) l'impunité liée au vide juridique, à la déstructuration du gouvernement et au chaos politique, 5) le non-encadrement de l'armée nationale, etc. À ces causes immédiates, il convient d'ajouter des causes lointaines : 1) la domination masculine et l'infériorisation des femmes, 2) l'injustice et l'inégalité, 3) la discrimination et la marginalisation des femmes. La MMF estime que la résolution consiste à mettre fin au conflit armé pour que les richesses du pays puissent être utilisées au profit de la population congolaise (Marche Mondiale des Femmes 2019).

Des femmes affirment leur volonté d'« agir ensemble » pour faire entendre leurs revendications dans des sphères décisionnelles. La Marche Mondiale des Femmes vise l'accroissement de l'impact de leur action et l'élargissement de leur réseau d'influence. Les actions communes des revendications dont la Marche est l'expression visent à dénoncer et à défaire les systèmes générateurs d'exclusion et de domination à l'égard des femmes. Elles s'attaquent aux systèmes qui perpétuent la violence en justifiant la domination masculine qui l'engendre. Elles comportent plusieurs activités de résistance, d'éducation populaire et de mobilisation de masse. L'enjeu consiste à redéfinir les règles en place qui régissent la politique, le social et l'économie. Il s'agit aussi de proposer d'autres alternatives et façons de voir le monde (Marche Mondiale des Femmes 2019). Le Mouvement poursuit dix objectifs qui reflètent son identité. Pour une raison pratique, nous les articulons autour de trois thèmes. Le premier, à savoir la solidarité internationale des femmes et son impact, les changements souhaités et les stratégies communes envisagées pour y parvenir.

Les objectifs numéro un, trois, quatre et dix abordent le premier thème, à savoir le renforcement de la solidarité internationale des femmes. Une solidarité qui, selon le dixième objectif, s'ouvre aux associations féministes, sociales, réticulaires ou institutionnelles poursuivant les mêmes valeurs que la Marche. Son enjeu consiste à porter attention aux situations d'injustice et de violence qui arrivent aux femmes partout dans le monde. Il s'agit de soutenir leur autonomie et leur pouvoir d'agir, mentionne le premier objectif. Il s'agit aussi de renforcer leur capacité d'analyse des causes de violences à leur égard et proposer des « alternatives communes », soulignent le troisième et le quatrième objectif.

Les responsables du Mouvement affirment que la décision de venir marcher à Bukavu est une expression de cette solidarité internationale à l'égard des femmes de l'Est de la RD Congo, dont la résistance se réalise dans un contexte de conflit armé. Le but consiste à renforcer la lutte des femmes congolaises en vue d'obtenir la justice, la liberté et l'égalité.

Les objectifs numéro deux, sept et neuf contiennent le deuxième thème concernant les changements souhaités par la Marche Mondiale des Femmes. L'enjeu de ces changements est avant tout l'instauration de l'égalité et de la justice à tous les niveaux, entre les femmes et les hommes, note le deuxième objectif. Selon le septième objectif, il s'agit de changer le statut des femmes en améliorant la qualité de leurs conditions de vie. Le neuvième objectif montre que le changement à produire concerne aussi la manière de gérer les ressources naturelles en mettant en avant une autogestion responsable qui tient compte des générations à venir.

Les objectifs cinq, six et huit concernent le troisième thème, à savoir les stratégies envisagées pour produire les changements : la dénonciation, la mise en cause, des actions de revendication, de pression et de résistance. L'enjeu est de dénoncer, de mettre en cause les systèmes politiques, financiers, économiques, militaires qui génèrent les violences faites aux femmes, ce que souligne le cinquième objectif. Les dénoncer, surtout lorsqu'ils encouragent des stratégies qui utilisent les viols de femmes comme arme de guerre en entretenant l'impunité et la corruption, enchérit le sixième objectif. Cette dénonciation, le huitième objectif l'étend également à toute institution gouvernementale ou multilatérale qui exploite illicitement des ressources naturelles en dégradant la biodiversité jusqu'à provoquer les changements climatiques et la pauvreté dont les effets touchent particulièrement les femmes.

Les responsables du Mouvement soulignent que la décision de venir en RD Congo, vise aussi à dénoncer à partir de Bukavu la militarisation du monde considérée comme « un outil que soutient le patriarcat dans ses liens avec le capitalisme et le racisme » (Marche Mondiale des Femmes 2019).

La troisième action internationale de la Marche Mondiale des Femmes, lancée le 8 mars 2010, a mobilisé la réalisation de plusieurs actions. Le Mouvement précise que, dans 52 pays, dont le Pakistan, le Mali, la Grèce et le Brésil, plus de 38 000 femmes ont organisé des plateformes, articulant leurs actions autour de quatre axes. Les axes de la violence envers les femmes, de leur autonomie économique, de la paix et de la démilitarisation, du bien commun et des services publics. Le Mouvement a enregistré trois actions régionales en Europe, en Asie et en Amérique. La Marche de Bukavu clôturait des activités organisées par des femmes au niveau local, national et mondial dans le cadre de l'Action internationale de la MMF.

Parmi les effets souhaités, figurait la création en RD Congo d'une coordination nationale permanente de la MMF. Celle-ci rassemblerait en une plateforme des femmes des différentes régions de la RD Congo pour mener leur combat de manière concertée entre elles et avec les femmes des Pays des Grands Lacs. Une plateforme des femmes des pays des Grands Lacs a vu le jour en l'année 2000 après l'Action internationale de la MMF : *Concertation des Collectifs des Associations œuvrant pour la promotion des Femmes de la Région des Grands Lacs Africains* (COCAFEM-GL). La COCAFEM-GL regroupe cinq plateformes d'associations des femmes du Rwanda, du Burundi et de la partie Est de la RD Congo (Nord et Sud-Kivu). Sa lutte concerne entre autres l'implication des femmes en tant qu'interlocutrices dans la quête de la paix au niveau des pays de la sous-région des Grands Lacs africains. Des femmes congolaises joueraient un rôle



significatif au sein de cette plateforme pour la paix qui, en RD Congo, implique des pays voisins (Marche Mondiale des Femmes 2019).

### **3.8. Conclusion**

La spécificité des viols de guerre en RD Congo se dégage avant tout dans le fait de considérer les viols de guerre comme enfreignant des tabous sexuels. Il a été montré que cette façon de percevoir les viols a un impact négatif sur les femmes violées que l'attitude sociétale considère comme des personnes « souillées ». Cette spécificité se dégage également dans la destruction de la pluralité des relations vitales au niveau nano, méso et macro. Le système patriarcal à la base de la violence et des maux dont les femmes sont victimes, les notions de « domination multiple » des hommes et de « discrimination massive » à l'égard des femmes, constituent un autre nœud favorisant les viols en contexte congolais. Cela est aggravé par le chaos politique et la situation singulière de l'État congolais en faillite et déstructuré qui n'arrive plus à protéger la population et à restaurer l'État de droit. Mais aussi par le vide juridique et l'impunité des violeurs qui perpétuent la culture du viol.

L'analyse des déclarations officielles des évêques catholiques a permis de mettre en relief la façon particulière dont les évêques congolais abordent la problématique des viols de guerre commis en RD Congo, pays considéré comme la capitale mondiale du viol. Elle clôturera la première partie de cette thèse. L'état de la situation des récits de viols de guerre, brossé dans le chapitre premier, a permis d'avoir une description phénoménologique des expériences de viols racontées par les survivantes. La production d'une sociographie et d'une typologie des viols présentées dans la suite de ce même chapitre, a été rendue possible grâce à la matérialité des faits de viols racontés et décrits

par les survivantes elles-mêmes. Les multiples enjeux majeurs que soulèvent ces viols de guerre, parmi lesquels celui de la destruction massive des vies individuelles et communautaires, nous ont contraint de procéder, dans le chapitre deux, à une revue de littérature interdisciplinaire des viols de guerre. Plusieurs approches des sciences humaines et des sciences sociales ont été mises à contribution dans l'analyse de ces enjeux. Ces derniers, qui prennent des contours spécifiques dans le cas de la RD Congo, nous ont permis de préciser la spécificité des viols de guerre en contexte socio-culturel congolais. Cette spécificité dont l'analyse a été présentée au chapitre trois, apporte aux survivantes congolaises des souffrances supplémentaires. Ce chapitre s'est clôturé par les déclarations officielles des évêques catholiques. Les limites et les insatisfactions de la parole épiscopale par rapport au combat pour l'éradication des viols des femmes comme arme de guerre, suscitent des critiques dont le défi peut être relevé par une analyse théologique des viols de guerre.

## **Deuxième partie : Catholicisme et viols de guerre en RD Congo**

L'enjeu de cette deuxième partie de thèse consiste à analyser la fonction du catholicisme congolais face aux viols de guerre. Il s'agit d'analyser comment il mobilise des forces vives et libératrices de la foi, de la spiritualité, des Écritures saintes, de la tradition chrétienne et de la culture congolaise pour relever de manière appropriée le défi que présentent les viols de guerre. L'objectif primordial vise à savoir comment l'Église peut contribuer à l'éradication des viols de femmes utilisés comme arme de guerre. Ce qui nous intéresse le plus, ce sont les éléments libérateurs qu'il convient de puiser dans toutes les dimensions de la vie sociale, culturelle, religieuse, spirituelle et traditionnelle, et qui sont susceptibles de contribuer substantiellement au processus d'éradication de la pratique des viols liés aux conflits armés dont les femmes sont majoritairement la cible.

Pour ce faire, cette deuxième partie s'articulera essentiellement autour de quatre chapitres. Le chapitre quatre présente des lectures ecclésiologiques qui critiquent une ecclésiologie patriarcale et coloniale. Le cinquième aborde des lectures théologiques et bibliques afroféministes. Le sixième analyse le paradoxe du catholicisme congolais face aux viols de guerre. Le septième propose une théologie afroféministe de relations vitales ainsi que des orientations pratiques.

## Chapitre 4 – Lectures ecclésiologiques : critique d'une ecclésiologie patriarcale et coloniale

En RD Congo, comme dans toute l'Afrique, on observe un paradoxe inquiétant entre la croissance en nombre du christianisme postcolonial et l'aggravation des violences, des guerres et des pauvretés criantes. Les autorités des Églises, qui réfléchissent en vain depuis les dernières décennies sur l'éthique sociale chrétienne, se disent préoccupées par ce paradoxe (Kavwahirehi 2013, 175). La « prise en charge par les Églises chrétiennes des problématiques socio-politiques et économiques d'une Afrique au ban de l'Histoire » (Tchonang, 2010, p. 183), constitue un *défi théologique majeur* que les Églises africaines, témoins de la crise multisectorielle des sociétés postcoloniales, se sentent appelées à relever. En ce sens, l'Église d'Afrique se retrouve « au cœur de la société africaine » (Kä Mana 2005, 13).

Du point de vue sociologique, les statistiques du catholicisme africain publiées en 2017 révèlent que le plus grand pays catholique du continent est la RD Congo, dont l'Église, une des plus peuplées de l'Afrique postcoloniale, contient un clergé en pleine croissance. Elle fait face au pouvoir dictatorial (Larcher 2018, 12) et à la crise « infernale » profonde qui « endeuille » le pays depuis plusieurs années (Ikonga 2019, 19). Dans le Maniema, province située au Centre-Est de la RD Congo, l'Église catholique est perçue comme « une structure dominante et influente de la société civile » (Amuri 2008, 6), qui, face à la destruction des vies sur le plan social, sécuritaire et humanitaire, se donne pour mission de rétablir la paix et « rien que la paix » (CCAC 2003, 7).

Pour bien aborder la problématique du paradoxe de l'impact du catholicisme dans la lutte contre la culture des viols de femmes comme arme de guerre, il convient d'analyser dans un premier temps

cette gigantesque organisation religieuse qu'est l'Église. Analyser la place qu'elle occupe au sein de la Nation congolaise, l'influence qu'elle exerce dans l'imaginaire social. Et préciser les enjeux, les axes socio-politiques dans lesquels s'exerce son influence. Et ce à partir d'un contexte ecclésial déterminé, à savoir celui de la province du Maniema dans laquelle se situe le diocèse de Kindu, milieu de mon travail antérieur. L'enjeu principal ici consiste à problématiser de manière critique la nature de la sensibilisation et de la mobilisation de l'Église locale par rapport à la question des viols de femmes comme arme de guerre. Conceptualiser le traitement ecclésial de ce phénomène à l'échelle locale permet de saisir ce qui se passe au niveau régional et national, étant donné que la configuration des diocèses qui constituent l'Église nationale est la même sur le plan organisationnel et fonctionnel. L'intérêt est de mettre en lumière l'appréhension du paradoxe ecclésial dont il est question plus loin. Dans un deuxième temps, il s'agit d'aborder la légitimation de l'engagement de l'Église congolaise en tant qu'institution et son attitude, son intervention, ses prises de parole vis-à-vis des viols de guerre.

#### **4.1. Hiérarchie pyramidale et phallogcentrique**

Ce que décrit la théologienne togolaise Mawusée Togboga (2007), dans son article *Église africaine et domination masculine. Un défi pour les femmes*, reflète la réalité organisationnelle et fonctionnelle de l'Église catholique de la RD Congo, particulièrement celle qui est à Kindu dans la partie centre-est du pays. Mawusée Togboga montre que, dans les Églises africaines, ce sont des femmes, numériquement majoritaires, qui remplissent les diverses tâches, animent la vie communautaire.

Dans la plupart de cas, elles le font en tant que bénévoles. Cependant, elles sont absentes des « hautes sphères » du pouvoir et des décisions. Mawusée Togboga s'interroge :

Pourquoi en est-il ainsi? Qu'est-ce qui tourne mal dans l'organisation des communautés chrétiennes pour que les femmes s'y trouvent éloignées des *vrais lieux* du pouvoir? S'agit-il d'une véritable marginalisation due à la domination masculine ou bien d'une simple erreur d'interprétation qui ne verrait pas le fonctionnement réel d'un pouvoir dont le côté invisible serait plus important que son côté visible et protocolaire, selon le modèle ancestral que l'on évoque très souvent pour confiner la femme africaine dans l'ombre? (Togboga 2007, 141-42).

Deux éléments importants se dégagent de cette observation : la domination masculine qui détient le pouvoir et la marginalisation des femmes malgré leur engagement. L'image que Larcher (2018, 12) emploie pour désigner l'Église catholique en RD Congo par rapport à son organisation, son influence, son poids, sa taille au niveau national et continental, est celle du « bateau amiral du catholicisme en Afrique et ultime institution congolaise ». À la fois pyramidale et horizontale, sa force réside, selon lui, dans « ses effectifs », son administration et son histoire. Avec tous ces atouts, l'Église parvient à « quadriller l'ensemble de l'immense territoire congolais », en se constituant en « un corps social structuré par une même doctrine, une même pratique et une même administration » qui fait d'elle « la plus grande Église catholique en Afrique et l'institution la plus ordonnée de la RDC » (Larcher 2018, 12).

Dans un contexte de crise infernale, la place de l'Église hiérarchique congolaise s'est révélée centrale et incontournable. Nous analysons cela en quatre points, à savoir l'Église en contexte particulier du Maniema, l'Église comme colonne vertébrale de la province, l'Église omniprésente et omnisciente, l'agir ecclésial comme un défi pour les femmes. Un intérêt particulier portera sur l'attention des autorités catholiques sur les combattants Mayi-Mayi du Maniema.

#### **4.1.1. Pouvoir concentré sur l'évêque : cas d'un diocèse**

Le diocèse de Kindu dans la province du Maniema pourrait servir de paradigme à ce que représentent l'Église catholique et sa hiérarchie en RD Congo. Le sociologue Étienne Arcq et l'historienne Caroline Sägeser indiquent que le concept de « diocèse » est issu de l'héritage du Haut-Empire romain. Il se définit selon le canon 369 du droit canonique que citent Arcq et Sägeser comme une « portion de territoire » ou une « portion du peuple de Dieu » confiée à « l'autorité d'un évêque » (Arcq & Sägeser 2011, 28). Bien plus, le canon 381 §1 précise qu'« à l'évêque diocésain revient, dans le diocèse qui lui est confié, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat requis pour l'exercice de sa charge pastorale » (Arcq & Sägeser 2011, 30).

Citant le canon 391, Arcq et Sägeser soulignent que seul l'évêque détient dans son diocèse toutes les dimensions d'un pouvoir de gouvernement. Il lui revient la responsabilité de « gouverner l'Église particulière qui lui est confiée avec pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, selon le droit » (391 § 1), d'exercer « lui-même le pouvoir législatif » et, s'il le désire, d'exercer « le pouvoir exécutif par lui-même ou par les vicaires généraux ou les vicaires épiscopaux, selon le droit ; le pouvoir judiciaire, par lui-même ou par le vicaire judiciaire et les juges, selon le droit » (391 § 2). Comme le font remarquer Arcq et Sägeser, « la division des pouvoirs, qui caractérise la société démocratique moderne, ne s'applique pas » en contexte ecclésial ni au niveau diocésain ni au niveau national et international (Arcq & Sägeser 2011, 31). Cela reflète bien son caractère pyramidal et hiérarchique. Le diocèse de Kindu ne fait pas exception. Pour saisir les enjeux socio-pastoraux et théologiques qui en découlent, il convient de relever quelques autres considérations propres à la région du Maniema dans laquelle se trouve l'Église de Kindu.

Située au Centre-Est de la RD Congo et issue du découpage administratif de l'ancienne province du Kivu en 1988, la province du Maniema contient une population estimée à 2.000.000 de personnes habitant dans une superficie de 132.250 km<sup>2</sup>. Considérée à la fois comme « le premier État islamique au cœur de l'Afrique » (Lutete 2008) et « le pays des mangeurs d'hommes » (Cornet, 1952), cette province est traversée par une série des violences profondément déstabilisantes qui marquent son histoire depuis son premier contact avec les « Arabo-Swahili », venus de l'Île de Zanzibar perçue par Cornevin comme « le plus grand marché mondial d'ivoire et d'esclaves » (Beghela 2010, 47). L'historien congolais Ndaywel (1998, 235) situe leur arrivée en provenance des côtes africaines de l'océan Indien vers les années 1858. Une brève description du passé historique du Maniema permet de saisir la spécificité des atrocités dues à la traite des Noirs, à l'esclavage, à la colonisation, à la néo-colonisation et aux guerres récentes avec leurs conséquences dont les viols de femmes. Quels furent le rôle et l'influence de l'Église locale, d'hier à aujourd'hui face à toutes ces violences ?

En tant que carrefour stratégique sur le plan géographique, le Maniema a servi de transit durant la période précoloniale, coloniale et postcoloniale. Ndaywel, cité par Beghela, signale que l'appellation « Maniema », « Manāma » en arabe, veut dire « pays où l'on vient se reposer », « lieu où l'on dort » (Beghela 2010, 54). Certains peuples étrangers venus en exploration, dont les « Arabo-Swahili » en premier (1858-1860), suivis des Européens, sont passés par le Maniema avant de continuer leur déplacement vers d'autres provinces du pays. L'histoire précoloniale du Maniema se caractérise par une organisation administrative ayant des règles et des coutumes propres que l'irruption arabo-swahili et la colonisation ont désorganisée avant que différentes rébellions ne viennent la déstabiliser (Malela 2004).



Le politologue Omasombo et ses collègues montrent que les mouvements guerriers qui ont surgi au lendemain de l'indépendance politique du 30 juin 1960, ont transité par le Maniema en provenance du Sud-Est avant d'attaquer le reste du pays. Les rebelles Simba de 1964 ont d'abord envahi le Maniema ; par la suite, ils ont conquis le Nord et l'Ouest. Selon les mêmes sources, les combattants rebelles de l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo (AFDL), pour atteindre le Kasai, sont passés par le Maniema. De là, ils ont continué jusqu'à Kinshasa où L.D. Kabila prit le pouvoir en 1997 (Omasombo 2011, 45).

Au début de la colonisation belge, les explorateurs Stanley, Cameron, Foa, Von Gotsen, pour accéder à d'autres parties de la région congolaise, ont transité, eux aussi, par le Maniema. Bien avant eux, le Maniema a servi de carrefour à des marchands venus de l'est à la recherche d'ivoire et d'esclaves. Les recherches menées par Beghela nous renseignent sur le fait qu'avant l'arrivée des colonialistes belges, un berceau de l'Islam se situait déjà au Maniema, plus précisément à Kasongo, devenu son fief, à partir duquel cette religion s'est répandue en RD Congo (Beghela 2010, 4, 39).

Cette islamisation ou l'imposition de la civilisation swahiliphone ne s'est pas faite sans violence. En effet, voulant préserver leurs intérêts liés au commerce, les « Arabo-Swahili », les seuls à être armés, imposèrent les guerres pour consolider leur impérialisme au détriment des populations autochtones, utilisant la stratégie d'opposer les communautés ethniques les unes aux autres. Ils réussirent à contrôler à la fois le commerce, la richesse, les forces armées, les affaires politiques et administratives, cela étant facilité par le swahili devenu la langue vernaculaire.

Il convient de signaler le traitement qu'ils réservèrent aux femmes autochtones du Maniema, dont pourtant ils admiraient la complexion. Cela consistait à les prendre dans leurs harems et à faire d'elles des personnes séquestrées à « l'intérieur des maisons » et soumises à leurs maîtres et seigneurs. Les femmes et les hommes autochtones dès lors se transformèrent en peuple de seconde zone sinon en esclaves. Ces derniers ne sont considérés comme des « civilisés » que lorsqu'ils s'intègrent à la nouvelle culture arabo-swahili. Ils peuvent, à cette condition, se voir élevés au rang de seigneur.

Une première série de violences considérées comme une première « catastrophe sociale » (Beghela 2010, 36) se situe à cette époque précoloniale sous les « Arabo-Swahili » par la traite des Noirs. Il importe de noter l'influence de l'islam sur tous les aspects de la vie de cette région, et sur l'organisation de la population, ainsi que ses effets sur l'imaginaire social depuis le premier contact, situé par Omasombo vers l'année 1858, en provenance de la partie Est chez les Bembe et le Vira où l'islam est présent depuis les années 1835 – 1840 (Omasombo 2011, 48).

Parmi ces influences, il convient de retenir le recours au régime marital de la polygamie et l'image réductrice des femmes au service du plaisir sexuel de leurs maîtres, les hommes (*Ibid.*, 55). Installés au Maniema vers 1858-1860 et à Nyangwe, ville située en territoire de Kasongo, devenue le principal marché des esclaves vers les années 1860-1865, les « Arabo-Swahili » connaissent une expansion jusque dans la province orientale et les Kasai. Une des langues nationales parlées dans cette partie du territoire national, à savoir le swahili, constitue un des héritages de leur passage.

C'est contre les violences des « Arabo-Swahili » et de leurs alliés que les missionnaires catholiques ainsi que l'administration de l'État Indépendant du Congo (EIC) et de la colonie intervinrent.

Beghela qui paraphrase Cornet, note comment le roi Léopold II qualifie cette guerre de « sainte croisade » à prétexte humanitaire, camouflant ses vrais motifs (Beghela 2010, 24). Les deux auteurs y voient plutôt une guerre entre deux traditions religieuses : chrétienne et musulmane. L'enjeu, pour le camp des prétendus anti-esclavagistes chrétiens, consiste à freiner l'expansion des Arabes musulmans et de leur civilisation. Une deuxième « catastrophe sociale » voit le jour à travers les violences de la colonisation chrétienne.

Dans ce sens, Angélique Awa, dont les recherches sur les violences sexuelles comme arme de guerre se focalisent sur les provinces du Nord-Kivu et du Maniema, situe la toile de fond de ces violences non seulement dans l'inégalité des genres, culturellement enracinée dans la vie ordinaire, mais aussi dans les conflits des différentes périodes qui ont marqué cruellement le développement historique de la RD Congo. Et ce depuis le Royaume Kongo jusqu'à la postcolonie, en passant par les premiers contacts avec les explorateurs arabo-musulmans, puis les Européens notamment les colonisateurs belges. Elle met l'accent sur les cruautés, sur les atrocités, sur les violences et surtout sur les viols comme arme de guerre. Son hypothèse consiste à trouver l'explication de ces violences de toutes sortes dans la longue histoire du dysfonctionnement de l'État congolais, notamment en zone de conflit et postconflit (Awa 2012). Quel rôle ont donc joué les missionnaires catholiques à côté du pouvoir administratif colonial ? Comment la réponse à cette question contribue-t-elle à la compréhension du rôle que joue encore aujourd'hui la hiérarchie de l'Église catholique face à de nouvelles violences ?

### **4.1.2. L'Église, colonne vertébrale de la région**

« Chez nous, dans le Maniema, l'État étant absent, c'est l'Église qui est la colonne vertébrale de la société » (Apic 2010). Cette phrase de Mgr Willy Ngumbi, alors évêque du diocèse de Kindu, chef-lieu de la province du Maniema, dévasté par des groupes armés qui ont fait couler le sang durant plus de trois décennies dans cette partie du centre-Est de la RD Congo, résume bien l'influence que les dirigeants de l'Église catholique exercent au sein de la nation congolaise, tant au niveau local et régional que national. Elle est tirée d'un texte très bref que le journaliste rapporte contenant l'essentiel du message que l'évêque partage à Fribourg sur la situation des conflits qui traversent son diocèse dans le Maniema.

Le choix d'analyser ce texte est d'un grand intérêt pour les considérations qui suivent. D'abord parce que ce message épiscopal reflète excellemment le poids de l'institution ecclésiale sur l'ensemble de la vie des populations de cette partie du pays. Ces dernières attachent beaucoup d'importance à l'Église catholique, laquelle est perçue au Maniema comme une grande religion qui « exerce une influence capitale sur la pensée, la conduite et la vie » sociale, politique, économique et culturelle (Laverdière 1987, 313). Ensuite, le message de l'évêque de Kindu à Fribourg représente bien l'implication des responsables religieux dans une logique de recherche des solutions aux problèmes socio-politiques non seulement pour leurs fidèles, mais aussi pour la population entière.

Enfin, le message de l'évêque de Kindu confirme la notion que la religion en contexte subsaharien constitue « l'élément le plus solide de l'arrière-plan traditionnel [. . .] qui exerce certainement

l'influence la plus profonde sur le mode de pensée et la façon de vivre » (Mbiti 1972, 24). La déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar, intitulée « Respectez, aimez et servez l'Afrique en vérité ! » (2015), se situe dans cette logique normative et éthique. Ici, les prélats africains disent « savoir » que leurs préoccupations diffusées dans la déclaration sont aussi celles de toutes les autres confessions et de toutes les populations présentes en Afrique (Sceam 2015, 14). En effet, dans son message livré à Fribourg lors de son passage en Suisse en août 2010, l'évêque de Kindu expose les difficultés causées par les guerres auxquelles son diocèse fait face. En situant la violence dans l'histoire du Maniema, il focalise son attention sur les séquelles de la guerre qui a déchiré la province du Maniema entre 1998 et 2003, notamment la problématique du phénomène des viols de femmes utilisés comme arme de guerre, et celle des enfants soldats ; les difficultés liées à l'insertion socioéconomique des combattants Mayi-Mayi démobilisés ; celles posées par la réconciliation entre les milices locales et la population en période d'après-guerre ou entre les communautés divisées entre elles depuis les conflits armés.

Le message central de sa déclaration montre combien des problèmes socio-politiques et culturels se retrouvent au cœur des préoccupations de l'Église particulière de Kindu au-delà des problèmes spécifiquement religieux. Le fait qu'ils soient partagés aux membres de l'Église de Fribourg n'est pas anodin. L'arrière-fond consiste non pas simplement à les tenir informés de ce qui se passe en Afrique, mais surtout à susciter leur générosité, à les mobiliser, pour espérer obtenir leur soutien ainsi que le financement des multiples projets diocésains élaborés en vue de subvenir aux besoins de la population sortie de guerre, population que l'État congolais, quasiment absent dans ces milieux enclavés, semble abandonner.

L'évêque de Kindu l'indique clairement en affirmant que même les autorités politiques « reconnaissent ! » que, sans la présence de l'Église, rien ne pourrait être fait dans cette partie du pays. Car l'Église y assume les tâches de suppléance tant sur « le plan social qu'éducatif, sans parler des médias et de l'information en général ». C'est encore elle qui « apporte la nourriture dans beaucoup de prisons », tandis que les communautés chrétiennes de quartier, les mouvements d'action catholique et les aumôneries catholiques des prisons « font des collectes dans la rue pour nourrir les prisonniers », puisque « l'État n'a pas de budget pour cela » ; l'Église devient « la colonne vertébrale de la société » (Apic 2010).

S'agissant de la question du viol, le message à Fribourg du prélat de Kindu est sans ambages. Non seulement il reconnaît clairement qu'« on a utilisé le viol comme arme de guerre », que « des milliers de femmes et de fillettes ont été abusées », qu'« elles en gardent des blessures profondes », mais il cite parmi les bourreaux des combattants locaux, les résistants Mayi-Mayi, parmi lesquels d'anciens « enfants de chœur », que l'évêque dit « connaître », qui étaient « pris de force, arrachés de l'école » pour être emmenés dans la forêt et transformés en « soldats ». Alors qu'au départ, les Mayi-Mayi constituaient « une autodéfense contre les envahisseurs » en freinant « l'avancée des troupes rwandaises », l'évêque affirme que « la toute-puissance des armes leur a fait tourner la tête » jusqu'à ce qu'ils aient commencé à faire des choses « terribles » : « vivre sur le dos de la population, en pillant », « certains ont tué, violé des femmes et des filles ». Selon le prélat de Kindu, comme chaque village avait son groupe d'autodéfense contre les Mayi-Mayi, cela « a divisé les communautés » (Apic 2010).

Le message manifeste la préoccupation de l'Église locale de porter en son sein de nombreux problèmes engendrés par les guerres, mais également la manière dont le prélat préconise le

rétablissement de la paix par la réconciliation : le pardon. En effet, l'évêque de Kindu s'attache à l'idée de « mettre en œuvre un processus de réconciliation entre les villages », notamment entre les combattants Mayi-Mayi « qui ont commis tant d'atrocités » avant d'être « démobilisés ». L'interrogation consiste à savoir s'il faut « amener devant la justice » ces Mayi-Mayi, ce qui selon lui « pourrait être ressenti comme de la vengeance », ou s'il ne faut pas plutôt « favoriser la réconciliation ». À en croire son message, cette deuxième alternative semble avoir été privilégiée par les dirigeants catholiques.

Au lendemain de guerres, les évêques de la sous-région des Grands Lacs proposent déjà comme leur contribution au processus de paix, un message intitulé « 'Recherchons ... ce qui contribue à la paix'(Rm 14, 19) » (ACEAC 2002). Car le témoignage de l'Église locale à travers son pasteur confirme le choix ecclésial de s'engager dans le processus de réconciliation : « les gens demandent pardon lors de sessions, ils se parlent, ils vident leur sac au cours de la palabre [...] ils reconnaissent leurs crimes », raconte l'évêque avant de conclure que « dans l'ensemble, les gens arrivent à se pardonner, même s'ils n'oublient pas le mal qui a été fait » (Apic 2010).

Quant aux survivantes des viols, la préoccupation de l'évêque de Kindu consiste à préconiser une meilleure prise en charge psychologique pour leur permettre de surmonter le traumatisme des viols. Pour y parvenir, il déclare avoir envoyé une religieuse de son diocèse à Kinshasa pour y faire des études de psychologie en prévision de l'encadrement psychologique des femmes violées. Il compte aussi sur l'assistance des ONG comme l'agence américaine Catholic Relief Services (CRS) ou la Caritas diocésaine qui œuvrent dans le domaine caritatif (Apic 2010).

Cependant, quel que soit le rôle de premier plan joué par l'Église locale, l'évêque de Kindu pense que celle-ci ne « peut pas faire la politique à la place des politiciens ». En ce qui concerne la dimension politique, son rôle se limite à « donner des principes éthiques » et à « attirer l'attention sur la doctrine sociale chrétienne ». Pour être à la hauteur, l'Église est appelée à « garder sa liberté, pour pouvoir critiquer les pouvoirs en place », étant donné que « sur beaucoup de questions, seule l'Église peut parler », car bien des gens « ont peur de perdre leur travail s'ils dénoncent des injustices ». Il importe que l'Église « garde sa différence, qu'elle puisse se faire la voix des sans-voix » (Apic 2010).

Cependant, sur le terrain, l'Église ne réalise pas souvent cette réalité d'être la voix des sans-voix. L'évêque de Kindu conclut son message à Fribourg sur l'idée que le « travail de réconciliation que mène l'Église sur place » n'arrive pas à décanter les défis qui « sont toujours présents ». La soif des « richesses minières qui abondent », l'attrance de « ceux qui détiennent les armes » et « l'argent facile », le contrôle sur les « grandes réserves » minières par des groupes armés, l'exploitation illicite et la corruption des responsables politiques, etc. continuent d'alimenter les conflits (Apic 2010).

Dans ce message, deux points méritent d'être soulignés. Premièrement, la notion d'« Église comme colonne vertébrale » de la province. Cette notion laisse entrevoir que l'Église locale se présente comme une actrice très influente en tant que structure sociale, éducative, hospitalière, réconciliatrice et gestionnaire des fonds pour le développement. De ce point de vue, elle s'impose en utilisant son pouvoir d'influence au profit de ses valeurs et de ses projets de société qu'elle juge évangéliques. Son option du pardon préconisée au nom de la paix a sacrifié la justice pourtant nécessaire dans le processus de guérison des survivantes. Quant aux valeurs évangéliques,



notamment celle d'égalité des sexes, elle tarde à être appliquée dans la vie réelle des femmes et des hommes au sein même de l'Église. Cette dernière demeure fortement hiérarchique et sa hiérarchie reste mâle. En tant qu'instance de décisions, la hiérarchie ecclésiale prend des initiatives et, la plupart de temps, décide de ce qu'elle estime convenable non seulement pour ses adeptes, mais aussi pour les communautés, y compris pour les femmes violées (Chomé 2015, 129).

Le message de l'évêque de Kindu témoigne du caractère hiérarchique du fonctionnement de l'Église. Les solutions sont pensées par la seule hiérarchie, conçues par elle. Elles proviennent d'en haut avant d'être proposées à la base. Le rôle de l'Église dans ce cas précis apparaît comme celui d'une institution qui sait trouver des réponses aux problèmes religieux, socio-politiques et aux besoins multiples des femmes violées. Cependant, pour connaître les besoins spécifiques des survivantes, il convient de les écouter. Au lieu de les écouter, l'Église semble plutôt les inviter à l'écouter, à écouter son enseignement auquel il importe de s'ajuster.

#### **4.1.3. L'Église omniprésente perçue comme omnisciente**

La notion de l'« omniprésence » de l'Église et l'impression de l'« omniscience » de sa hiérarchie méritent d'être soulignées. Cela contribue à son influence hors pair non seulement dans les endroits les plus reculés où l'État semble absent, mais aussi dans l'imaginaire social. Étant donné son extension et son organisation hiérarchique, l'Église se présente elle-même comme l'institution qui couvre le mieux toute l'étendue du pays. Le diocèse de Kindu, dont la superficie est deux fois plus grande que celle de la Suisse, est visiblement plus présent que l'islam concentré dans certaines zones seulement, plus en œuvre que l'État dans cette province enclavée du Maniema. Il y a lieu de reconnaître le poids de ses fonctions sociales. Évidemment, à travers cette omniprésence et ses

œuvres de bienfaisance, l'Église réussit à attirer l'admiration des gens qui l'écoutent et qui lui font encore confiance. En même temps, elle en profite pour imposer sa doctrine sociale chrétienne grâce à sa hiérarchie et son clergé, perçus comme garants d'un ordre social plus équitable. Cette hiérarchie, dont les membres sont tous masculins, soigneusement sélectionnés parmi les meilleurs potentiels, bénéficiant d'une formation supérieure poussée, constitue les meilleures forces vives engagées au charisme de leadership (Chomé 2015, 129).

Cette situation participe à l'hégémonie religieuse fortement cléricale qui s'octroie le monopole de la connexion de l'humanité avec l'invisible sur laquelle elle fonde sa domination. Cela n'est pas valable seulement pour le diocèse de Kindu, mais aussi pour les autres diocèses du pays, voire pour l'ensemble de l'Église africaine. Selon le spécialiste d'histoire religieuse au Congo Banianga Munongo, qui évoque le sociologue des religions Yves Lambert, la plus importante fonction sociale de la religion et sa mission primordiale consistent à donner un caractère sacré au fondement du lien social, d'apporter un soutien métaphysique au moral des individus et de soutenir ces derniers lorsqu'ils font face à des crises collectives (Munongo 2009, 33).

La connexion avec le fondement invisible et avec le cosmos pourrait normalement être assurée par tout être humain. Le théologien camerounais Mveng considère l'être humain comme un « univers en miniature », mieux encore comme un « microcosme au sein du macrocosme » (Mboua 2011, 45). Malheureusement, une catégorie d'intermédiaires mâles se réserve cette relation avec l'invisible. Ces intermédiaires mâles, étant dans la plupart des organisations religieuses un personnel sacerdotal, fétichiste, charlatanesque ou un chef de famille et de clan, monopolisent ce rôle soi-disant pour le bien-être de la communauté entière et l'harmonie de ses membres. En fait, ce monopole constitue souvent une source de tensions et de conflits lorsque certaines personnes ou

institutions intermédiaires, profitant de leur pouvoir d'influence, imposent aux autres leur propre conception du monde et leur pouvoir. En ce sens, les « liens avec le monde invisible » se transforment en « dictature de l'invisible sur les vivants » réduisant ainsi « l'espace à l'exercice de la raison et de la liberté » (Mboua 2011, 46). E. Mboua reconnaît que le lien métaphysique avec la terre ne constitue pas moins une autre source des conflits. Au nom de l'attachement métaphysique à la terre de ses ancêtres, susceptible de recevoir la sépulture de leur descendance, s'opère l'exclusion d'une certaine catégorie des personnes, notamment des étrangers. Le défi qui en découle est multidimensionnel : spirituel, culturel, social et éthique. Pour le relever, il convient « de fonder l'éthique non à partir des lois, des coutumes, des us, mais à partir de la crise que vit l'Africain » (Mboua 2011, 46-47).

Or, à en croire l'historien et journaliste français couvrant l'Afrique subsaharienne, Laurent Larcher, l'Église de la RD Congo, héritage du colonialisme, fonde son éthique non pas à partir de la crise congolaise, mais plutôt à partir d'une « doctrine » possédant sur toute l'étendue du pays la même pratique et la même administration dans chaque diocèse (Larcher 2018, 12). Ceci a des répercussions dans la manière d'intervenir devant les viols infligés aux femmes. Cela ne se limite pas uniquement au contexte ecclésial de Kindu; en réalité, partout dans le pays, et même dans la plupart des pays africains, l'organisation ecclésiale est assez semblable : les décisions sont prises d'en haut à partir des évêques.

Lors des deux synodes africains de 1994 et de 2009, les évêques ont déploré le fait que certaines pratiques traditionnelles, sociétales et ecclésiales ne respectent pas les droits de femmes. Ils ont pensé résoudre ces problèmes en proposant, en 1994, l'« implication des femmes dans le processus de décision à l'intérieur de l'Église », la « création de ministères féminins » et l'« intensification

des efforts » pour la formation des femmes (proposition 48, 1994 ). Ils fustigèrent aussi, à cette occasion, « tous les actes de violence, tous les actes d'inhumanité et d'injustice » commis à l'égard des femmes. Malheureusement, leurs déclarations sont restées lettres mortes, eux-mêmes n'arrivant pas à les appliquer sur le terrain.

Quant au synode de 2009, parmi les propositions formulées par les évêques, trois retiennent notre attention : intégrer des femmes dans les structures de l'Église et dans les processus de prise de décision ; mettre en place des commissions aux niveaux diocésain et national pour prendre en charge les problèmes des femmes pour les aider à mieux accomplir leur mission dans l'Église et la société ; et mettre en place une commission d'étude sur les femmes dans l'Église à l'intérieur du Conseil Pontifical pour la Famille (Proposition 47, 2009 ). Cependant, malgré ces propositions, sur le terrain, c'est toujours le même fonctionnement : l'Église est dirigée par des hommes, et les viols de femmes comme arme de guerre sont encore systématiquement répandus. Ceci permet de s'interroger sur l'efficacité d'une telle approche ecclésiale, hiérarchique et pyramidale.

#### **4.1.4. Agir ecclésial en faveur des miliciens Mayi-Mayi : un défi pour les survivantes**

Au cœur de la place de l'Église locale et de sa grande influence en cette période de crise, se trouve son agir socio-politique. Celui-ci comporte les actions, les interventions et les messages de l'évêque et du clergé en général. Le rôle exercé par la hiérarchie ecclésiale auprès des miliciens locaux Mayi-Mayi a produit des effets positifs : certains miliciens Mayi-Mayi sont sortis de leur maquis, ont déposé les armes et cessé de faire des attaques intempestives contre les militaires présents dans la ville. Les messages de l'évêque de Kindu ont souvent rencontré une écoute favorable chez certains

groupes Mayi-Mayi. Les considérations qui suivent l'illustrent en rapportant les échos socio-politiques et religieux de l'appel à la paix lancé aux Mayi-Mayi du Maniema par Mgr Mambe à la messe de Noël 2002 (CCAC 2003).

Jean-Claude Willame, que cite Charles Nasibu Bilali, définit les Mayi-Mayi comme « un mouvement non coordonné de bandes occasionnelles qui, réputés pour leur invincibilité à l'instar des rebelles des années 64-67 dont ils ont repris le nom, ont pour seul objectif d'expulser du Congo les Tutsi » (Nasibu 2004, 10). L'enquête menée par Charles Nasibu nous renseigne sur le fait que le phénomène Mayi-Mayi remonte aux années 1960, lorsque le meurtre de Patrice Emery Lumumba, le premier ministre du premier gouvernement congolais, créa une instabilité politique, et que Pierre Mulele et ses proches tentèrent de « restaurer l'idéal nationaliste de Lumumba » en combattant sur la base de l'utilisation des amulettes. Parmi ces amulettes, on trouve de l'« eau magique » à vertus surnaturelles, susceptibles de « rendre invulnérables les personnes initiées » sous un certain nombre des conditions à observer strictement. Les rebelles Mayi-Mayi de Pierre Mulele s'emparèrent en 1964 du Kivu, de la province de Kisangani et d'une grande partie du Kasai oriental avant d'être anéantis par l'armée régulière (Nasibu 2004).

Le mouvement le plus récent des Mayi-Mayi, dont Charles Nasibu situe la naissance vers les années 1980 au Nord-Kivu dans le territoire de Masisi avant de se répandre dans d'autres provinces, n'est pas en lien politique avec celui de Pierre Mulele. Matthieu et Willame (1999), Kabamba et Lanotte (2000), Nasibu (2004), Omolela (2014) et N'Sanda (2001), soutiennent que la résurgence des Mayi-Mayi vise à protéger les autochtones ainsi que leur terre dont les ressources subissent les pillages de la part des étrangers rwandais qui envahissent la RD Congo. Cependant, chaque groupe spécifique présente des objectifs particuliers supplémentaires, liés au contexte local. D'une façon

générale, tous les Mayi-Mayi partagent des caractéristiques communes, dont la double croyance à « l'invulnérabilité » et à « l'invincibilité », le recours aux amulettes et à des puissances surnaturelles que revêt « l'eau » utilisée pour initier de nouveaux membres. L'appellation Mayi-Mayi vient de la langue swahili (« eau » en swahili se dit « Mayi ») en référence à la pratique rituelle de « l'eau magique » dans laquelle doivent se baigner les initiés pour devenir invulnérables.

Si les Mayi-Mayi de Padiri Bulenda Kalendo, opérant dans le Nord-Kivu et en province Orientale, font davantage parler d'eux, c'est parce qu'ils semblent mieux organisés. Ils se reconnaissent sous la supervision d'un seul chef, Padiri, ce qui n'est pas toujours le cas pour les autres groupes Mayi-Mayi, dont ceux du Maniema. L'enquête de Charles Nasibu révèle que la résistance farouche du chef Mayi-Mayi Padiri, depuis 1998 jusqu'en 2002, contre les forces armées rwandaises ainsi que contre les troupes du Rassemblement congolais pour la démocratie (RCD/Goma), a grandement contribué aux défaites enregistrées par ces dernières. Est-ce pour cette raison que, lors de la création d'une armée nationale qui incluait toutes les forces combattantes congolaises, comme le préconisait l'Accord global et inclusif pour la paix signé à Pretoria pendant le Dialogue inter-congolais en décembre 2002, le président L. D. Kabila éleva le chef Mayi-Mayi Padiri au rang de général de brigade, puis le président Joseph Kabila le nomma commandant de la région militaire de Kisangani ? Quoi qu'il en soit, nous retenons de lui le passage de « Seigneur de guerre » à Haute autorité de l'armée régulière congolaise sans procès ni poursuite judiciaire.

Dans la province du Maniema, les recherches menées par les auteurs mentionnés ci-dessus s'accordent pour reconnaître que la population a, elle aussi, résisté sur son territoire contre l'invasion et contre le pillage rwandais. L'enquête de Charles Nasibu fait observer que tous les groupes de jeunes Mayi-Mayi du Maniema qui n'ont émergé qu'au moment où L. D. Kabila a fait

son entrée dans cette partie du pays à la tête des militaires rwandais lors de la première guerre dite de « libération », étaient plus combatifs dans certains milieux, spécialement dans la ville de Kindu et ses environs jusqu'à Kalima, et sur le territoire de Kasongo, notamment à Wamaza et à Salamabila. Bob Kabamba et Olivier Lanotte mentionnent que le phénomène Mayi-Mayi au Maniema s'est consolidé davantage lors de la deuxième guerre dite de « libération », commencée à Goma le 2 août 1998, et que d'aucuns considèrent comme « la première grande guerre africaine », mieux encore comme l'*Africa War I* (Kabamba & Lanotte 2000).

Les recherches menées par Amuri Misako sur les miliciens Mayi-Mayi du Maniema analysent systématiquement l'idéologie qui fonde l'action de ces Mayi-Mayi. Amuri Misako étudie les objectifs spécifiques que les Mayi-Mayi poursuivent. Il examine comment ils s'organisent localement et cherche à établir le lien que les Mayi-Mayi entretiennent avec le monde extérieur pour savoir d'où provient le soutien dont ils bénéficient, parfois même en termes de munitions. À l'issue de ses recherches, Amuri Misako découvre que le combat des Mayi-Mayi s'insurge contre le projet de « l'impérialisme tutsi » sur le sol congolais avant de conclure que la violence constitue pour les Mayi-Mayi « l'élément foncier, voire le vecteur de changement » susceptible de conduire à « la redéfinition des rapports de pouvoir au sein de chaque communauté » (Amuri 2008a, 3). Par ailleurs, il mentionne qu'au-delà des forces surnaturelles magiques, les Mayi-Mayi du Maniema comme ceux du Kivu, fondent également leur « violence » sur une base spirituelle et religieuse en lien avec le sacré et la religion traditionnelle et chrétienne pour soutenir leur idéologie. Pour eux, la lutte s'opère à travers une « conjonction de la violence et du sacré (la religion) », pour mieux s'attaquer à une double crise observée dans les années 1998-2003 avec l'arrivée des troupes du RCD/Goma et de leurs alliés rwandais, à savoir, d'une part, « la crise de l'espace public » et, d'autre part, « la crise démocratique » (Amuri 2008).

Amuri Misako estime que le succès des Mayi-Mayi dans la mobilisation des jeunes repose en grande partie sur la capacité pour eux de connecter leur idéologie ancestrale au fondement biblique et leur « guerre » aux forces mystiques puisées dans le champ mystico-religieux. René Otayek et Comi Toulabor, que cite Amuri, considèrent cette résurgence du religieux dans le champ politique comme une expression de la crise africaine qui force à recourir aux anciennes formes de la spiritualité, dont la sorcellerie, en les mélangeant aux données repensées de la Bible et du christianisme. Ils qualifient cette expérience de « négrothéologie » ou « afrothéologie » (Amuri 2008, 4).

Pour les Mayi-Mayi, le mouvement du RCD/Goma représente un « instrument de domination » étrangère, dont les alliés impliqués dans la guerre contre la RD Congo sont majoritairement constitués de tutsi qui en assurent en même temps le leadership. En tant que nationalistes, ils considèrent comme rebelles-ennemis à abattre par tous les moyens non seulement les sujets tutsis du RCD, mais aussi les sujets congolais qui combattent du côté des militaires tutsi ou simplement qui adhèrent à l'idéologie politique de leur mouvement.

Pour réussir à convaincre la population et persuader les jeunes à devenir Mayi-Mayi en vue d'écarter à tout prix la menace que constitue la présence sur le sol congolais des rebelles rwandais, les miliciens Mayi-Mayi commencent d'abord par dévoiler au public des documents secrets en circulation dont le contenu contient le plan d'occupation rwandaise. Cette stratégie montre que la présence des militaires rwandais en RD Congo, quelles que soient les raisons politiques avancées, constitue à leurs yeux une menace pour la population congolaise. Amuri rassemble trois de ces documents, à savoir : 1) « Le rêve fou de Kagame : le Congo dépecé » ; 2) « La réunion tenue en



Amérique. Document Top secret. Processus de la guerre de conquête des Tutsi 'Bahima' » ; 3) « La charte de l'impérialisme » (Amuri 2008b, 74-91). Les Mayi-Mayi justifient par la suite leur résistance, leur colère ainsi que leur recours aux forces surnaturelles par des arguments religieux en s'appuyant sur des versets bibliques. Ils donnent enfin un fondement religieux à leurs objectifs de chasser les ennemis étrangers pour « libérer » la population congolaise de la menace de toute domination étrangère.

En guise d'illustration, des versets comme « ne déplace pas une borne ancienne ; ce sont tes ancêtres qui l'ont posée » (Proverbes 22, 28) ; « tu ne déplaceras pas les bornes de ton voisin, celles qu'ont posées les premiers arrivés dans le pays que tu as reçu en héritage, ce pays que le Seigneur ton Dieu te donne en possession » (Deutéronome 19, 14) et bien d'autres, sont évoqués par des miliciens Mayi-Mayi, qui considèrent la présence étrangère comme une violation des frontières et comme un acte interdit et puni par la loi divine. Se battre pour faire respecter les frontières et les bornes du pays constitue, selon eux, un acte religieux avant d'être un acte patriotique. En ce sens, ces milices locales estiment que leurs forces mystiques et surnaturelles proviennent de Dieu. Lequel Dieu non seulement prévoit le châtement que méritent les personnes qui violent les frontières et déplacent les limites, à savoir la malédiction (Deutéronome 27, 17 ; Maccabées 15, 21), mais aussi remplit de bénédictions et de forces mystiques les personnes dont le combat consiste à faire respecter les limites frontalières (Jérémie 16, 20-21).

Amuri résume ainsi la conception que les Mayi-Mayi du Maniema ont d'eux-mêmes et comment ils interprètent les versets bibliques sur lesquels ils s'appuient. Ils considèrent la figure biblique de Naboth (1 Rois 21, 1-26) comme le « premier nationaliste » à s'être opposé à l'aliénation du roi de Samarie Achab qui voulait s'emparer des terres de ses ancêtres. Ils comparent Achab aux

impérialistes et à leurs sous-traitants impliqués dans le pillage des ressources naturelles de la RD Congo. En effet, Naboth refuse de céder sa vigne au roi Achab qui lui propose de l'argent ou une autre vigne : « Que le Seigneur me préserve de te céder l'héritage de mes pères ! », répond-il à Achab (1R 21, 3). Jézabel, la femme du roi, organise le meurtre de Naboth. Celui-ci est « lapidé et est mort » (1R 21, 14). Le roi Achab prend alors « possession de la vigne de ce Naboth qui a refusé de la lui céder pour de l'argent » (1R 21, 15).

Le meurtre de Naboth et cette possession de sa vigne provoquent la colère de Dieu sur le roi. À travers le prophète Elie Tishbé, Dieu réserve à Achab le malheur qu'il mérite, à savoir la mort : les chiens laperont son sang (v.19) et dévoreront sa femme Jézabel (v.23); Dieu supprimera la descendance d'Achab, il exterminera tous les mâles de sa maison, esclaves ou hommes libres (v.21) : « Celui de la maison d'Achab qui mourra dans la ville sera dévoré par les chiens ; celui qui mourra dans la campagne sera dévoré par les oiseaux du ciel (v.24). Étant donné le sort réservé au roi Achab qui témoigne de la colère de Dieu envers lui pour la mort de Naboth, suivie de la spoliation de sa vigne, les Mayi-Mayi estiment que les envahisseurs impérialistes et leurs complices méritent par tous les moyens un sort semblable (Amuri 2008a, 6-10).

Pour mesurer l'ampleur des atrocités infligées à la population et la paralysie créée par des combats intempestifs opposant les Mayi-Mayi et les troupes du RCD/Goma, nous indiquons dans le tableau qui suit, quelques cas survenus, en cette période de crise, dans certains milieux de la province du Maniema, tels ceux enregistrés par le *Mapping Report* (2010). L'attention porte ici sur le nombre de viols massifs connus, ainsi que sur le nombre de tueries, lesquels dépassent de loin les chiffres indiqués. *Mapping report* révèle qu'entre 1999 et 2003, les miliciens Mayi-Mayi et les militaires de l'ANC ont massivement violé plus de 3.138 femmes à Kindu, Kalima, Lubelenge, Maringa,

Mulu, Bakwange, sans compter les cas non connus et ceux perpétrés dans d'autres régions du Maniema. Durant cette période de cinq ans d'occupation des forces de l'ANC avec ses alliés rwandais dans la province du Maniema, plus de 538 personnes ont été tuées, dont 16 victimes enterrées vivantes et 4 brûlées vives, plus de 164 maisons incendiées, sans compter les nombreux enlèvements. Le tableau qui suit reprend quelques incidents perpétrés de 2001 à 2003.

**Tableau 9. – Les incidents de 2001-2003**

<b>Année 2001</b>				
<b>Date</b>	<b>Incidents</b>	<b>Nbre victimes</b>	<b>Lieu</b>	<b>Bourreaux</b>
Février	Enlèvement	5	Kasenga Numbi,	ANC
Mars	Tueries	5	Kasenga Numbi	ANC
	Cannibalisme	1	Kasenga Numbi	Mayi-Mayi
	Enterré vivant	1	Kasenga Numbi	Mayi-Mayi
	Mutilation	1	Kasenga Numbi	Mayi-Mayi
Juillet	Tueries	13	Punia	ANC/APR
Septembre	Tueries	10	Lubao	ANC/APR
Novembre	Tueries	+ de 12	Nyoka	ANC/APR
	Enlèvement	2	Nyoka	ANC/APR
Décembre	Tueries	7	Kindu ville/quartier Basoko	ANC/APR
<b>2002</b>				
Janvier	Tueries	+ de 20	Yumbi	ANC/APR
17 janvier	Enterrés vivants	15 civils	Lubelenge	Mayi-Mayi
Avril	Maison brûlée	64	Makali	ANC/APR
	Brûlés vifs	4	Kasongo	ANC/APR
Mai	Tuerie	+ de 50	Kitangi (15 Kms de Kampene)	ANC/APR
Aout-sept	Tuerie	+ de 191	Nyonga, Kitangila, Keko	ANC/ FRD
Juin-Oct.	Tuerie	+de 5	Kipala	Mayi-Mayi
	En esclavage	+ de 300	Camp Kipala	Mayi-Mayi
19, 20 Sept.	Tuerie	+ de 100	Kindu ville/ quartier Brazza	ANC/APR/FRD
22 Sept.	Tuerie	7	Kindu ville/Tokolote	ANC
25 Sept.	Tuerie	19	Songwe (territoire de Kailo)	ANC
25 Sept.	Tuerie	22	Katalama et Mongali	ANC
Sept.-Oct.	Tuerie	20	Alunguli	ANC
Fin 2002	Tuerie	37	Kibombo	ANC
<b>2003</b>				

Début 2003	Incendie	100 maisons	Lubelenge	ANC
2002-2003	Viols	238	Lubelenge	Mayi-Mayi/ANC
	Viols massifs	+ de 100	Kalima	Mayi-Mayi
1999-2003	Viols massifs	+ de 2500	Maringa, Mulu et Bakwange	Mayi-Mayi

À partir de 2001, les miliciens Mayi-Mayi bloquent les grandes artères qui ravitaillent la ville de Kindu et multiplient des attaques à Kindu pour déstabiliser les forces de l'ANC/APR/FRD par tous les moyens et les contraindre à déguerpir de la ville. Une des stratégies des Mayi-Mayi consiste à provoquer une carence en ravitaillement alimentaire. La population vivant au centre-ville de Kindu, qui n'arrive plus à se déplacer vers les champs, subit le même sort et devient la cible des Mayi-Mayi, lesquels l'accusent de complicité avec des occupants. De l'autre côté, la population vivant dans la périphérie de Kindu ne sait plus rejoindre la ville et est considérée comme des Mayi-Mayi par les soldats de l'ANC. Ces derniers, dans le but de faire face à ce blocus, lance l'opération « Kangola Nzela » (ouvrez la porte), durant laquelle plusieurs tueries, viols, enlèvements, incendies de villages entiers et d'autres atrocités sont commis de part et d'autre des troupes qui s'affrontent.

Dans le village de Lubelenge, un quartier général d'un groupe de Mayi-Mayi situé à 19 kilomètres de Kindu, ce ne sont pas seulement des maisons et des centres de santé qui sont incendiés par les forces de l'ANC; mais aussi des lieux de culte dont une mosquée, deux lieux de culte de l'église méthodiste unie et une église catholique. Malgré des accords signés plusieurs fois, la paix tarde à venir dans cette partie du pays.

D'où l'impact de l'appel à la paix de Mgr Mambe lancé aux Mayi-Mayi, en décembre 2002, durant la messe de Noël. À la suite de son message, un groupe de Mayi-Mayi constitué de plus de 200 personnes dont des hommes, des femmes et des enfants acceptent de quitter leur maquis pour

rejoindre la ville sous la protection non pas du pouvoir militaire en place, mais de l'Église, précisément de Mgr Mambe chez qui ils ont déposé leurs armes. Pour assurer leur sécurité et éviter à tout prix un risque d'affrontement en pleine ville entre les troupes Mayi-Mayi et leurs ennemis, les militaires rwandais, des dispositions pratiques sont prises quant à leur hébergement qui ne pouvait surtout pas être dans les casernes. Le commandant Mayi-Mayi Lopokele est hébergé à l'évêché avec sa garde et ses troupes; les autres sont logés dans des paroisses catholiques qui assurent en même temps leur repas et toute l'assistance humanitaire selon leurs besoins.

On me permettra d'insérer ici un récit vécu : la supervision de la logistique et du service de cuisine était confiée par le diocèse à ma responsabilité en tant que stagiaire. Chaque jour, je devais procéder à des dépenses significatives pour leur nourriture, leurs besoins élémentaires et en faire le rapport à l'économiste général. Leurs restrictions alimentaires et leurs exigences liées à leurs croyances mystiques respectives devaient être prises en compte. Parmi ces restrictions figuraient celles interdisant la présence à la cuisine de femmes ayant des menstrues. Une explication de cette restriction peut se trouver dans *La génitalité tetela comme fait culturel* de Mutshembe Luhembe Ona-Ndowa (2002). Ce dernier souligne que dans la culture du peuple tetela de Sankuru au centre de la RD Congo, les hommes ayant des puissances mystiques pensent que « le liquide vaginal et le sang des règles » ont un pouvoir « neutralisant »; par conséquent, ils « ne mangent pas de la nourriture préparée par une femme qui est en période de règles, au risque de les rendre inefficaces » (Mutshembe 2002, 263). Ce qui pourrait être le cas des Mayi-Mayi qui multipliaient des restrictions au nom de leurs croyances et pratiques mystiques. Ils interdisaient aussi la présence des poules au menu de leur repas (seulement le coq était permis) et la nécessité de dîner avant que le soleil ne soit ardent. Toute cette organisation occasionnait un grand stress au diocèse.

La sortie de ces troupes Mayi-Mayi de leur maquis constitue de leur part une réponse positive à l'évêque de Kindu, preuve de leur bonne volonté de rétablir la sécurité et la paix. Un tel résultat survenu en janvier 2003 défie les voies et les moyens déployés jusque-là par l'organe politique et militaire dont les membres n'arrivaient pas à mettre en pratique les accords de paix qu'ils signaient. Les gens se sont réjouis de sortir de l'asphyxie et de reprendre le chemin des champs pour se ravitailler dans les villages périphériques. En effet, la paix dans ce contexte précis n'était pas possible tant que les Mayi-Mayi occupaient la forêt, bloquaient la circulation de la population vers les champs ou vers la ville et n'arrêtaient pas d'attaquer régulièrement et de manière intempestive les positions militaires présentes à Kindu. L'engagement de Mgr Mambe s'inscrit dans cette logique de réconciliation des uns avec les autres pour rendre possible l'avènement de la paix.

De ce qui précède, il convient de souligner la sensibilité et la mobilisation ecclésiales dans la quête de la paix, qui ont déclenché des interventions de la hiérarchie de l'Église auprès des combattants Mayi-Mayi : message adressé à eux, accueil, hébergement à l'évêché et dans des paroisses catholiques, et, enfin, prise en charge de leurs besoins de base. Cependant, cette quête de paix a occulté la justice par rapport aux crimes commis par ces Mayi-Mayi. D'ailleurs, au moment où ce groupe des Mayi-Mayi sortait de la brousse, accompagné par l'évêque de Kindu et sa suite, une bonne partie de la population des environs avait pris la fuite pour se réfugier dans des cachettes, de peur que la présence en ville des Mayi-Mayi dont les crimes étaient bien connus ne dégénère en combat avec les militaires rwandais qui ne voulaient pas voir leurs ennemis jurés.

Par ailleurs, l'autre question occultée par cette approche ecclésiale concerne les femmes victimes de viols et les autres victimes d'actes cruels commis par ces Mayi-Mayi. La sensibilité et la mobilisation ecclésiale à leur égard ne constituaient pas à ce moment précis une priorité, leurs

besoins multiples n'étant pas pris en compte. Évidemment, la réconciliation, l'appel à la non-violence qui confortaient les Mayi-Mayi et une majorité de la population, ne répondaient pas aux besoins des survivantes d'être écoutées. C'est en considérant la position de ces survivantes qu'a commencé notre questionnement théologique et notre réflexion philosophique qui constituent l'essentiel de cette thèse. Ce questionnement concerne autant la place d'une Église hiérarchique dont le pouvoir se trouve concentré dans la personne de l'évêque entouré de ses prêtres. Ce qui précède permet de saisir comment cette posture autoritaire mâle qui se montre incontournable, influence l'orientation pastorale. Ce qui est dit de l'Église en contexte particulier du Maniema, reste valable pour les autres Églises catholiques : son agir omniprésent et omniscient, en effet, constitue un défi pour les femmes. Le cas de l'intervention ecclésiale à l'égard des combattants Mayi-Mayi du Maniema, en illustre le fonctionnement. Comment l'Église légitime-t-elle son attitude ? Comment la comprend-elle ? Et pourquoi réagit-elle de cette façon ? Quelles en sont les réussites, les satisfactions et les échecs ?

## **4.2. Fondement et légitimation de l'agir ecclésial**

Pour le concile Vatican II, l'Église étant « à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine » ne peut se confondre avec le pouvoir temporel ni être liée à aucun régime politique (Gaudium et Spes 76 §2). Cependant, il considère comme une obligation religieuse l'engagement ecclésial « en des matières qui touchent le domaine politique » chaque fois que « les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes l'exigent » (Gaudium et Spes, 76, § 5). En République démocratique du Congo, les chefs des confessions religieuses (Bwematelwa 2020), rappellent leur mission prophétique à travers leur récente déclaration

commune sur la situation sociopolitique rendue publique le 24 janvier 2020, en ces termes : « le prophète avertit le peuple » (cf. Ezéchiel 33, 6 ; Sourate 103). Se disant « préoccupés par le besoin de paix, spécialement dans le Nord et le Sud-Kivu » (Mukoso 2020), les évêques de la conférence épiscopale nationale du Congo inscrivent dans cette optique du prophétisme leurs réactions et prises de parole en contexte de guerre.

L'analyse qui suit vise à comprendre les réactions, les attitudes de la hiérarchie de l'Église ainsi que sa manière de s'impliquer face aux viols massifs des femmes pendant les conflits armés. Elle se focalise sur la critique que suscite la manière dont l'Église intervient et légitime son engagement à ce sujet. Elle se base sur des considérations doctrinales, historiques, ecclésiologiques, missionnaires et pastorales, qui semblent constituer le fondement légitimant la pratique et l'attitude ecclésiales.

#### **4.2.1. Critique de la légitimation doctrinale**

Alors que l'usage des viols des femmes devient une arme de guerre dénoncée à tous les niveaux, notamment par l'ONU, et contestée par les associations des droits humains, des mouvements féministes qui militent à côté des survivantes pour réclamer justice et paix dans les zones de conflits armés comme à l'Est de la RD Congo, l'Église catholique se sent, elle aussi, appelée à intervenir au nom de sa doctrine par un engagement socio-politique. En effet, plusieurs sources et documents révèlent que l'intervention de l'Église dans des questions sociales dont l'impact peut marquer positivement ou négativement des consciences et des vies humaines, ne date pas d'aujourd'hui.



Il convient de rappeler les circonstances de la parution de l'encyclique *Rerum novarum*, publiée le 15 mai 1891 par le pape Léon XIII, pour se rendre compte de l'impact de l'intervention de l'Église en matière sociale. Pour se rendre compte aussi de sa contribution dans un contexte de « redoutable conflit » opposant d'une part, une multitude d'ouvriers soumis « dans une situation d'infortune et de misère imméritées » (n° 5); et, d'autre part, une minorité de « ploutocrates », « opulents » caractérisés par « une insatiable cupidité » et « avides de gain » qui « imposent [...] un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires » ( n° 6). Notre objectif ne vise pas à analyser ici cette intervention ecclésiale sur la condition ouvrière ni les circonstances qui entourent la publication de cette encyclique, moins encore les conséquences qui en découlent. Nous voulons simplement souligner comment dans un tel contexte précis, le pape Léon XIII légitime l'intervention de l'Église et son option quand il se dit lui-même être « persuadé [...] qu'il faut, par des mesures promptes et efficaces, venir en aide aux hommes des classes inférieures » c'est-à-dire des classes ouvrières (Léon XIII 1891, n° 5). En ce qui nous concerne nous retenons ici que l'intérêt des classes opprimées semble se trouver au cœur des préoccupations de la hiérarchie ecclésiale.

Quarante années plus tard, soit le 15 mai 1931, à l'occasion justement du 40<sup>e</sup> anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum*, le pape Pie XI, « dans un grand élan de reconnaissance » et pour « commémorer avec l'éclat qu'il mérite ce remarquable document » qu'il qualifie d'« inoubliable » et considère comme la « grande charte des travailleurs », publie l'encyclique *Quadragesimo Anno*, dans laquelle il aborde des questions sociales et intervient spécifiquement sur l'instauration d'un ordre social conforme aux préceptes de l'Évangile (Pie XI, 1931, n° 1; 10 et 42). Après avoir rappelé les fruits et l'impact de *Rerum novarum*, Pie XI traite d'abord de la problématique de la « doctrine sociale de l'Église en matière économique et sociale » (n° 44-106). Il signale par la suite les « profonds changements survenus depuis Léon XIII » (n° 107-159) et

indique les causes du mal socio-économique du moment. Il propose enfin « la réforme chrétienne des mœurs » comme « la seule route possible vers une salutaire instauration » (n° 16).

Les encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*, constituent, pour beaucoup, deux documents significatifs qui inaugurent ce qui sera élaboré et complété plus tard comme enseignement social de l'Église, dont l'exposé « synthétique » et « exhaustif » est présenté en date du 2 avril 2004 par Renato Raffaele Cardinal Martino dans le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* (Conseil pontifical Justice et Paix 2004). À travers ce *compendium*, la hiérarchie de l'Église non seulement offre des « principes de réflexion », des « critères de jugement » et des « directives d'action sur la base desquels promouvoir un humanisme intégral et solidaire » ( n° 7); mais aussi, comme le dit le cardinal Martino dans sa présentation de ce document, elle fait « connaître les motifs qui poussent l'Église à intervenir avec une doctrine dans le domaine social qui, à première vue, ne semble pas relever de sa compétence ainsi que les raisons d'une rencontre, d'un dialogue, d'une collaboration pour servir le bien commun » (Conseil pontifical Justice et Paix, 2 avril 2004, Présentation).

Le Conseil pontifical Justice et Paix, à travers le rédacteur de ce document pontifical, souligne en même temps le caractère ouvert et respectueux que garde le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, à l'égard de chaque temps et de différents contextes sociaux dont « il faut dûment tenir compte » et qui nécessitent « des réflexions constantes et des mises à jour » régulières adaptées à chaque circonstance et aux « nouveaux signes des temps » (n° 9). Ce qui encourage et légitime en même temps l'engagement de chaque Église locale faisant face aux problèmes sociaux dans un contexte culturel déterminé. En RD Congo, les viols de femmes comme arme de guerre en contexte de conflits armés constituent un des problèmes majeurs connus et décriés au-delà des limites

nationales et du continent africain. Ils préoccupent l'Église catholique qui intervient au nom de sa doctrine sociale pour accompagner et aider matériellement des survivantes. Aussi considère-t-elle ses interventions comme légitimes, faisant partie de sa mission d'évangélisation.

#### **4.2.2. Critique de la légitimation missionnaire**

Une des légitimations de l'engagement ecclésial congolais se trouverait enracinée dans la tradition même de cette Église locale, mieux encore dans « une tradition d'Église engagée » (Larcher 2018, 16). Les recherches sur lesquelles s'appuient les considérations qui suivent, essentiellement celles menées par le théologien congolais du catholicisme Louis Ngomo, soulignent l'influence déterminante de l'Église catholique dans la question de la promotion humaine intégrale (Ngomo 1998, 175).

De ce point de vue, quatre idées méritent d'être évoquées. Premièrement, l'entreprise missionnaire va de pair avec le pouvoir colonial. Deuxièmement, l'entreprise missionnaire vise à influencer la société locale dans une perspective chrétienne européenne. Troisièmement, elle s'inscrit dans la logique de l'expansion de l'Église dans le monde. Quatrièmement, évangéliser pour l'entreprise missionnaire consiste à convertir les structures de pensée et de comportement de la population locale. Il n'est pas question de s'ajuster aux besoins des populations en question, mais de leur apporter la civilisation par tous les moyens pour les sortir de la barbarie et de l'ignorance.

En effet, depuis sa première implantation en terre congolaise, l'Église catholique romaine déploie ses activités missionnaires en collaboration, voire complicité, avec « l'entreprise coloniale »

(Ngomo 1998, 9). La mission d'évangéliser s'articule avec la mission de « civiliser » préconisée par les colons. L'écrivain camerounais Alphonse Moutombi, en parlant de la collaboration entre la mission évangélisatrice et l'activité civilisatrice en contexte de son pays, évoque la formule coloniale trinitaire de Jean Suret-Canale (Suret-Canale 1977, 2:443) faisant allusion à « l'ère coloniale » dominée par le pouvoir de « l'administrateur », de « l'officier » militaire et du « missionnaire » considérés comme une « trinité coloniale » ou trois « calamités coloniales » (Moutombi 2013, 50). Il n'en a pas été autrement en territoire congolais. Dès la première vague d'évangélisation du pays située vers les années 1483 – 1835 (Ngomo 1998, 19), le catholicisme est perçu non seulement, d'après les termes de Moutombi, comme « le cheval de Troie des impérialismes européens » (Moutombi 2013, 50); mais aussi, selon les mots de Louis Ngomo, comme « un produit d'importation » dont la mission consiste à faciliter l'invasion coloniale; et qu'il convient de « rejeter en même temps que la colonisation » (Ngomo 1998, 64-65).

Comme le dira clairement Pie XII, la préoccupation d'« établir fermement et définitivement l'Église chez les nouveaux peuples » en érigeant une « hiérarchie ecclésiastique » (Pie XII 1957, n° 4), devient un urgent devoir légitime et « un pressant besoin » pour l'Église d'« offrir » aux peuples africains « les substantielles richesses de sa doctrine et de sa vie, animatrices d'un ordre social-chrétien » qui est essentiellement européen (n° 9). À son tour, l'Église congolaise se conformera plus tard à cette logique en se donnant le devoir de « former une élite chrétienne » considérée comme civilisée parmi une population considérée comme « néophyte » (n° 11). La fonction sociale de l'entreprise missionnaire semble contribuer efficacement au succès colonial dont la prétention vise pourtant l'amélioration des conditions de vie des autochtones.

Le spécialiste d'histoire religieuse du Congo, Banianga Munongo, en évoquant le sociologue des religions Yves Lambert, estime que la plus importante fonction sociale des religions et leur mission primordiale consistent à donner un caractère sacré au fondement du lien social, à apporter un soutien métaphysique au moral des individus et à soutenir ces derniers lorsqu'ils font face à des crises collectives (Munongo 2009, 33). À ce titre, les critiques formulées contre les missionnaires, accusent ces derniers de servir la cause coloniale et non celle des populations locales. Comme le mentionne si bien Louis Ngomo, « les missionnaires ont été considérés comme des agents de domination et la religion catholique comme un milieu d'aliénation totalement coupé des valeurs africaines » (Ngomo 1998, 64-65).

Quels que soient les motifs de sa légitimation, l'engagement missionnaire d'hier participe au système politique, religieux qui exploite la population locale et les opprime. Il se déploie davantage au profit de la colonie. De ce fait, il ne participe pas au changement profond des structures de pensée ni de l'imaginaire social et ne constitue pas encore un véritable lieu de révolution ni de lutte décoloniale. L'Église catholique d'aujourd'hui perpétue le même style d'engagement avec un visage non plus colonial, mais doctrinal. L'engagement de l'Église qui conviendrait par rapport aux problèmes que soulèvent les viols de guerre, s'inscrirait dans le processus d'une transformation durable des structures politiques, sociales et religieuses, et ne s'alignerait pas sur les intérêts du système qui les perpétue.

Du point de vue politique, les sources évoquent souvent, en guise d'illustration, un discours attribué au roi Léopold II de Belgique adressé aux missionnaires envoyés au Congo en 1883, exhortant ces derniers à faire en sorte que leur évangélisation puisse « s'inspirer avant tout des intérêts de la Belgique et de l'Europe »; leur rappelant que leur mission en Afrique ne consiste pas à « apprendre

aux nègres à connaître Dieu, car ils le connaissent déjà »; mais à interpréter « l'évangile de façon qu'il serve [sic] à mieux protéger » les intérêts de leur pays d'origine en terre africaine (Owono 2010, 383; cité par Moutombi 2013, 50). L'entreprise missionnaire allait de pair avec le pouvoir colonial. Les deux travaillent pour instaurer un nouvel ordre social européen en terre de mission qui est colonisée.

Du point de vue missiologique, l'entreprise missionnaire consiste à « enraciner solidement » le catholicisme en Afrique afin d'« influencer la société tout entière dans une perspective » dite « chrétienne » (Ngomo 1998, 9). L'encyclique *Fidei donum* sur les missions catholiques notamment en Afrique, publiée par le pape Pie XII en 1957, précise que « la cause sacrée de l'expansion de l'Église dans le monde » (n° 2), particulièrement en terre africaine qui se trouve en contact avec « la vie du monde moderne et traverse les années les plus graves peut-être de son destin millénaire » (n° 3), constitue l'objectif de l'entreprise missionnaire.

Dès la première mission évangélisatrice en territoire congolais (1483-1835), l'action missionnaire s'évertue non seulement à « évangéliser » en profondeur « la société Kongo »; mais aussi à « convertir » toutes « ses structures de pensée et de comportement » (Beeckmans 1980, 34). Cette conversion des structures commence par la cour royale. Lorsque le roi Dom Afonso meurt vers les années 1543 après avoir succédé à son père le roi Nzinga-Nkuwu, le catholicisme s'impose déjà comme « religion officielle du royaume et de la noblesse dirigeante ». La moitié de la population, y compris le roi et sa cour, est déjà baptisé (Ngomo 1998, 21).

La découverte en 1482 de l'embouchure du fleuve Congo par le navigateur Diego Cao, envoyé par le roi portugais Jean II, marque le début de l'histoire de l'Église dans la région, par l'implantation

d'une première croix chrétienne suivie par l'arrivée des missionnaires catholiques portugais en 1491 et la conversion du roi Nzinga Nkuwu sous le nom chrétien de Joao I. C'est par le contact avec le roi Nzinga Nkuwu et par le baptême de celui-ci que l'Église catholique se répand rapidement et s'établit dans le pays. Sa consolidation se fait sous le règne de son fils Dom Afonso (1506-1543). Ce dernier établit en 1512 des relations directes avec Rome et y envoie son fils Don Henri qui, après une formation catholique, est nommé évêque d'Utica en 1518 par le pape Léon X (Larcher 2018, 7). L'engagement missionnaire à l'époque ne vise pas à rejoindre les indigènes dans leur culture, mais à leur inculquer une nouvelle culture dite « chrétienne ».

La seconde mission évangélisatrice, commencée en 1884, se caractérise par une « convention » de collaboration, signée conjointement par le pouvoir du Saint-Siège et par celui de l'État Indépendant du Congo, le 26 mai 1906. Dans cette convention, les deux parties s'engagent mutuellement à « assurer davantage la réalisation de leurs intentions respectives », à savoir pour l'Église, « favoriser la diffusion méthodique du catholicisme au Congo » et, pour le roi Léopold II, accomplir « son œuvre civilisatrice de l'Afrique Centrale » (De Jonghe 1933). De son côté, l'Église accepte de prendre part à « l'administration coloniale » qu'elle « accompagne »; et ses missionnaires « participent à essentialiser et fixer les identités communautaires » en dotant des caractéristiques spécifiques aux tribus et en contribuant « à la Collection des monographies ethnographiques » par leur travail de « classification-hiérarchisation de la diversité humaine » présente au Congo (Larcher 2018, 9).

Civiliser tout comme évangéliser intègre dès lors l'ensemble des actions menées pour « sortir les indigènes de la barbarie », « les régénérer » en utilisant tous les moyens prétendument pour

« améliorer leur sort » et « les élever jusqu'à un certain niveau, même malgré eux, à des destinées plus humaines » (Léopold II 1906, 292).

L'Église non seulement devient « présente dans le conseil colonial », mais offre toute sa collaboration au roi Léopold II puis au pouvoir colonial belge. Car, à ce dernier, le traité signé en dernier trimestre de 1907 qui entre en vigueur une année plus tard, confie l'État Indépendant du Congo. Légitimement, les missionnaires siègent en tant que « membres des conseils du gouvernement » ou « notables » et « représentants des indigènes » avec un « droit du regard » et une influence sur la vie sociale et politique (Ngomo 1998, 29).

Lors de l'indépendance, cependant, le paradigme change. Il n'est plus question que les institutions de l'Église soient entièrement au service du pouvoir temporel comme lors de la colonisation. L'épiscopat congolais opte pour un caractère apolitique des institutions ecclésiastiques qu'il souhaite communautaires. Il appuie plutôt la participation des fidèles laïques à la reconstruction du pays. Il convient dès lors de promouvoir leur place dans la société et dans l'Église, même si, dans la pratique ecclésiastique, tout reste dirigé et contrôlé par le clergé et même si sa hiérarchie continue de penser pour les fidèles laïques sans les impliquer dans les prises de décisions importantes qui les concernent.

Les évêques catholiques congolais considèrent la collaboration active des personnes laïques au bien commun du pays et leur participation à la gestion des affaires publiques comme un devoir légitime. En ce sens, une année avant l'indépendance politique survenue le 30 juin 1960, ils estiment que c'est toute la population congolaise qui est appelée à accomplir ce devoir civique. Pour ce faire, la hiérarchie ecclésiastique nationale propose qu'un encadrement soit offert au peuple à travers « une



éducation politique progressive » qui l'aide à s'émanciper, à acquérir la conscience de la complexité de ses responsabilités et à devenir « aptes à les assumer ». Ils estiment également que le peuple lui-même a la responsabilité de définir les modalités de cette émancipation, conformément aux dispositions prévues par les lois (Épiscopat du Congo-Belge 1956, col. 1172; cité par Ngomo 1998, 37). Car, pour les évêques, « aucun peuple n'est destiné à rester perpétuellement sous tutelle » étant donné que, selon l'Église, l'émancipation politique fait partie « des valeurs majeures du perfectionnement terrestre de la société humaine » (Épiscopat du Congo-Belge 1956, col. 1172; cité par Ngomo 1998, 51).

Cette nouvelle collaboration ecclésiale avec le pouvoir temporel par le biais de la participation des personnes laïques se trouve légitimée et « délibérément acceptée » par la 6<sup>e</sup> Assemblée de l'épiscopat du Congo de 1961. Cette dernière la considère comme « efficace pour assurer une rapide promotion de l'ensemble de la population congolaise » (Épiscopat du Congo 1961, 29). Elle contribue à faire de l'Église « une grande force », au-delà de son extension et de « ses multiples activités d'apostolat, d'assistance sociale, médicale et scolaire », qui affermit le catholicisme dans l'imaginaire social. Dans leurs différentes prises de parole et dans leur engagement, les évêques congolais, dès l'année qui a suivi l'indépendance politique, s'inscrivent dans l'optique de « dénoncer des abus ou des calomnies de certains hommes politiques », de « condamner les luttes interraciales », d'« encourager leurs ouailles à rester fidèles aux commandements de Dieu et de l'Église » et de « déterminer » le rôle de l'Église ainsi que « ses droits et ses devoirs dans la vie de la Nation » (Ngomo 1998, 52).

S'insurgeant contre la conception selon laquelle la religion serait un frein pour le développement, lors de ses différentes assemblées plénières dans les années 1968-1971, l'épiscopat du Congo

préconise à la fois la promotion humaine et le développement du pays à travers la sensibilisation des fidèles laïques à qui l'on demande de s'engager dans la politique (Ngomo 1998, 162). Car, « le rôle de la hiérarchie est plus de canaliser le prophétisme et la vitalité des chrétiens que de jouer elle-même à donner l'impulsion première (sauf en cas de défaillance) » (Ngomo 1998, 227). Les évêques s'attellent à préciser les nouvelles « relations entre l'Église et l'État » tout en dénonçant les « tendances dictatoriales » du pouvoir et la politisation des institutions ecclésiales prônée par le président Mobutu. L'Église congolaise se voit comme une présence active et dynamique au sein de la société et circonscrit son engagement des années 1971-1992 en faveur du bien-être de la population (Ngomo 1998, 171.177).

Dans leur déclaration doctrinale sur l'Église et l'État, publiée en 1972 à la suite de la 11<sup>e</sup> Assemblée plénière, les évêques du Congo déterminent la double mission spécifique de l'Église. La mission d'« interprétation de la Parole de Dieu, dans les questions touchant aussi bien la foi que les mœurs, la définition et la réglementation de la célébration du culte et des sacrements, la fixation d'un ordre juridique interne » , d'une part et, d'autre part, celle de contribuer au bien-être social par l'enseignement, la santé et le développement (Ngomo 1998, 225.227). Le tout dans un élan prophétique nourri par le message épiscopal dont la visée consiste à dénoncer les abus politiques et à inciter les personnes laïques à l'action.

Dans son étude sur *La construction discursive des identités dans la parole des évêques catholiques du Congo*, le théologien congolais Ignace Ndongala (2015), ecclésiologue, analyse systématiquement la parole de l'épiscopat congolais en examinant à la fois sa « plausibilité sociale et politique » et ses « modes d'argumentation et de légitimation ». Il montre combien les évêques congolais, à travers leur prise de parole, non seulement « construisent leur identité et celle de leur

auditoire », mais aussi encouragent vivement leurs destinataires à agir dans le sens d'un changement profond (Ndongala 2015, 432).

Larcher note qu'à travers la commission épiscopale Justice et Paix, l'Église « peuple de Dieu » mène un travail d'analyse en étudiant systématiquement « les situations d'injustice et de violence dans la société congolaise » pour donner « à l'épiscopat les informations objectives et documentées qui lui permettent de jouer son rôle prophétique qui est, non seulement de dénoncer les injustices, mais avant tout, d'annoncer l'amour, la vérité et la justice » (Larcher 2018, 13). Le travail de la commission épiscopale vise à « la transformation des structures mentales, sociopolitiques et économiques qui oppriment la personne » à travers l'éducation, la formation et l'accompagnement civique de la population qui font de l'Église une artisane de paix, réconciliation et justice (Larcher 2018, 13).

En plus des questions reliées à la guerre et aux violences de toutes sortes, la Commission Justice et Paix s'intéresse aux questions liées aux droits humains. Répandue même dans les coins reculés des diocèses, cette commission épiscopale de Justice et Paix, composée par des commissions diocésaines Justice et Paix, fournit à la hiérarchie ecclésiastique et à la population des renseignements détaillés sur les massacres, les violences et les violations des droits humains perpétrés sur le terrain. Ainsi, l'institution ecclésiastique « peut non seulement savoir ce qui se déroule dans l'immensité du pays », mais aussi relayer l'information sur le plan national et « le faire savoir à l'extérieur de ses frontières » pour alerter l'opinion internationale (Larcher 2018, 15). Visant à apporter aux populations vulnérables les secours d'urgence, la commission épiscopale Caritas-Développement et celle chargée des affaires juridiques s'efforce d'assister celles-ci par des œuvres médicales et par des projets de développement communautaire, cet effort étant une manière concrète d'appliquer

les directives ecclésiales et de travailler pour la promotion humaine et le développement intégral, et ainsi d'assurer « le suivi des orientations de la CENCO dans toutes les actions qui concourent à la promotion et au développement intégral de l'homme [sic] » (Larcher 2018, 15).

Dans tout ce qui précède, on est en droit de faire remarquer que l'entreprise missionnaire auprès des populations locales qui légitime au 19<sup>e</sup> siècle la présence des missionnaires et de l'Église en territoire congolais, peut difficilement résister aux critiques selon lesquelles la mission évangélisatrice de l'Église serait au service des intérêts politiques extérieurs et à celui de l'institution Église elle-même en quête de son expansion et de son identité. Cette remarque permet d'observer comment la problématique des viols de guerre est concrètement abordée par l'épiscopat de la sous-région des Grands Lacs.

#### **4.2.3. Critique de la légitimation pastorale**

Fulgence Muteba (2003), alors secrétaire général de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO), et porte-parole de l'épiscopat congolais, démontre que l'approche pastorale de l'église locale de Kindu, mise en place par Mgr Paul Mambe en faveur des combattants Mayi-Mayi vers les années 2002 et 2003, découle, au-delà de la foi et de l'évangile, de trois contextes différents qui l'expliquent et le justifient. Les considérations développées dans ce point se réfèrent essentiellement à son écrit.

Le premier contexte est celui de l'orientation des évêques de la sous-région des Grands Lacs, évoquée plus haut, qui invite à rechercher avant tout la paix. Le second est essentiellement

politique : les leaders tentent l'unification du pays, qui est « pressé comme une orange et étranglé par la violence », par l'application de plusieurs mécanismes de paix, préconisant entre autres le cessez-le-feu à travers la signature d'accords entre les belligérants. Le troisième contexte est la situation particulière de la population, spécialement celle du Maniema fatiguée par les guerres et dont l'espoir est tourné maintenant vers « l'application intégrale de l'Accord de Pretoria qui stipule la réunification de l'armée » (Muteba 2003). L'enclavement de la ville de Kindu, accentué lors des conflits armés, limite le mouvement de la population et rend la vie difficile, ce qui ne laisse pas indifférentes les confessions religieuses dont les responsables locaux se mobilisent à leur manière pour contribuer effectivement à obtenir la fin de la guerre. La suite révèle que leur implication n'est pas sans résultats.

De son côté, l'évêque de Kindu, se situant « dans la dynamique de la paix que l'Église Catholique ne cesse de préconiser depuis le début de la guerre d'agression qu'elle a dénoncée haut et fort » (Muteba 2003), et au moment où les efforts sont conjugués pour trouver les voies et moyens de sortir de la crise, lance « un appel à la paix » dans son homélie prononcée devant ses fidèles pendant la célébration de la messe de Noël 2002. F. Muteba indique que les responsables religieux des autres confessions ont « relayé » cet appel du prélat de Kindu invitant la population chrétienne et les personnes de bonne volonté à éviter toute tentative de vengeance et à promouvoir la paix dont le pays et la province de Kindu ont besoin. Or, cette paix, ne peut se réaliser si les Maï-Maï restent en brousse. Il est donc légitime que ceux qui le peuvent se réconcilient avec les ennemis d'hier afin qu'ils bâtissent ensemble une cité de la paix (Muteba 2003). Le message de Mgr Paul Mambe invite ces derniers à sortir de leur maquis et à renoncer aux attaques intempestives.

Quelques deux semaines plus tard, cet appel commence, comme l'indique F. Muteba (2003), « à porter des fruits, défiant par le fait même tous les mécanismes de la paix jusque-là proposés par les belligérants qui rabâchent des accords restés lettre morte depuis leur signature ». En effet, une troupe de Mayi-Mayi constituée de plus de 200 personnes dont des hommes, des femmes et des enfants, décident de quitter leur maquis pour rejoindre la ville, en réponse à l'initiative de l'Évêque de Kindu. Ces Mayi-Mayi sont par ailleurs « hébergés non pas dans des casernes » militaires ni dans des lieux publics, « mais en paroisses catholiques » à travers lesquelles le diocèse de Kindu les prend en charge et pourvoit à leurs besoins par son « assistance humanitaire ». L'avènement de la paix en RD Congo, tant souhaité et qui se faisait attendre jusque-là, verra le jour grâce à Mgr Paul Mambe dont l'implication « mérite d'être encouragée et soutenue » par ceux et celles qui évitent de « s'enfermer dans la logique de la violence » (Muteba 2003).

Cette approche pastorale est accueillie différemment par les uns, les unes et les autres dans le contexte de la guerre. L'accueil favorable réservé par une partie de la population locale n'est pas salué de la même manière par les survivantes des viols commis par les miliciens Mayi-Mayi, voire par certains politiciens tant à l'échelle nationale que locale.

En guise d'illustration, le politicien congolais Raphaël Luhutu, originaire de Kindu dans la province du Maniema, dénonce non sans diffamation cette initiative pastorale et accuse l'évêque de Kindu d'être motivé par des fins politiques et d'avoir des liens avec les militaires du Mouvement du Rassemblement Congolais pour la Démocratie. Il l'incrimine, dans son communiqué officiel publié par le journal *L'Avenir* du 3 février 2003 et lu lors du Journal télévisé de la Radiotélévision nationale congolaise (RTNC), de vouloir « désorganiser la résistance » des combattants Mayi-Mayi au profit du RCD/Goma auquel il les « oblige » à « adhérer » (Luhutu 2003).

Notre propos ne vise pas à apporter un jugement critique sur les enjeux politiques des accusations répandues par R. Luhutu. Il se concentre sur l'examen des contextes qui légitiment la mise en œuvre d'une pastorale privilégiant davantage les Mayi-Mayi au-delà de leurs crimes en cette période précise et sur les défis que cela représente par rapport aux survivantes des viols de guerre commis par les miliciens Mayi-Mayi dans la ville de Kindu et ses environs.

Il semble important, cependant, de souligner que la réaction de la CENCO aux « sarcasmes » de R. Luhutu, sarcasmes qui portent atteinte non seulement à l'évêque de Kindu, mais aussi à l'ensemble de l'épiscopat congolais, a suscité l'indignation chez certains catholiques. F. Muteba, en répondant à R. Luhutu, essaye en même temps de « rétablir la vérité » en précisant les motifs et les contextes qui légitiment l'action entreprise « au nom de l'Évangile » par le diocèse de Kindu à travers son évêque, pour le meilleur intérêt des combattants Mayi-Mayi. Le porte-parole de la CENCO considère l'objection comme de simples « ragots aussi bien incohérents qu'indécents » renfermant des « accusations gratuites » et « traduisant la haine contre l'évêque » avec pour objectif d'intoxiquer « l'opinion publique en sacrifiant volontairement la vérité »; et éclaire l'opinion publique en démontrant que l'approche pastorale déployée dans la province du Maniema qu'il qualifie d'« intuition pleine de noblesse » et d'« acte prophétique » a mis la ville de Kindu sur la voie de la réconciliation (Muteba 2003).

Au-delà du fait que la réaction épiscopale n'évoque pas les crimes commis par les Mayi-Mayi ni les doléances des victimes multiples de leurs atrocités, ce qui nous intéresse dans la réponse de l'épiscopat n'est pas la véracité de sa contre-attaque à l'objection, mais simplement le fondement sur lequel repose l'action ecclésiale. Selon l'épiscopat congolais, la quête de paix et d'harmonie

constitue l'enjeu de cet engagement pastoral. Car la guerre a semé la violence et « la haine dans les cœurs des fils et filles du pays, tentant ainsi de briser l'édifice construit en un siècle d'histoire commune » (Muteba 2003). Bien plus, la situation d' « asphyxie » imposée par des guerres menées entre autres par les Mayi-Mayi rendait la population de Kindu incapable de sortir pour « s'approvisionner en denrées alimentaires dans les villages environnants » (Muteba 2003).

Les défis qui en découlent sont nombreux. Parmi eux, le sort des victimes des actes commis par ces combattants accueillis par l'Église au nom de la paix au détriment de leurs victimes dont la justice tarde à se manifester. La paix serait-elle possible sans justice ? La réconciliation n'implique-t-elle pas aussi la justice ? Les survivantes n'ont-elles pas d'abord et surtout soif de justice et de dignité ? Comment peuvent-elles pardonner aux violeurs qui les font pratiquement mourir en détruisant leur vie et leur avenir ? Comment peuvent-elles les aimer, alors que leurs blessures sont encore fraîches et profondes ?

Comme le dit si bien Jean Monbourquette « pardonner n'exige pas qu'on renonce à ses droits [...]». Le pardon qui ne combat pas l'injustice, loin d'être un signe de force et de courage, est un signe de faiblesse et de fausse tolérance. Cela encourage la perpétuation du crime » ; car, dit-il, « l'offense faite, le mal subi sont une mise à mort. La difficulté, voire l'impossibilité du pardon vient de là » (Monbourquette 1992, 40-41). En effet, non seulement le « mal subi laisse des traces tenaces et empêche de vivre sereinement » (Monbourquette 1992, 36-37) ; mais aussi, « un vécu lourd et l'enfermement qu'il engendre ne permettent pas d'appréhender facilement un avenir ouvert après le mal subi envisagé ». Au-delà de la justice, « les blessures ont besoin de temps pour se cicatriser » et « le pardon n'est jamais une réaction immédiate [...]. Il est contre-indiqué de réduire le pardon, comme toute pratique spirituelle, à une obligation morale » (Monbourquette 1992, 36-37).



Plusieurs dimensions concernent la difficulté des survivantes de vivre avec cet appel à la réconciliation sans justice. Parmi ces dimensions se trouve la problématique de l'avortement. Les survivantes catholiques ayant une grossesse à la suite du viol, se sont doublement heurtées à la législation ecclésiastique et gouvernementale interdisant strictement l'avortement, au nom du droit à la vie. Contrairement au groupe Amnistie internationale et à certaines recherches, qui veulent que l'on prenne en compte la vie des violées et des maltraitées avant tout plus que la vie d'un fœtus, fœtus non planifié, même non désiré, les articles 165 et 166 de la Loi congolaise interdisent l'interruption volontaire de la grossesse même en cas de viols. Le Code pénal congolais punit très sévèrement quiconque se livre à l'avortement et plus sévèrement encore ses complices. La peine peut aller de 5 à 15 ans de prison. L'avortement, en RD Congo, demeure interdit non seulement par la Loi, mais aussi par les coutumes et davantage par les religions.

De son côté, l'Église catholique, institution influente et présente sur toute l'étendue de la RD Congo, condamne rigoureusement l'avortement au même titre qu'un homicide (cf. can.1397). Elle punit avec fermeté et systématiquement non seulement la femme qui avorte, mais aussi les personnes qui y collaborent théoriquement et/ou pratiquement (can.1398). C'est-à-dire les gens qui conseillent un avortement, le personnel soignant qui intervient, qui vend des produits pharmaceutiques ou des plantes médicinales à cet effet ; les parents et les amis-es qui y coopèrent effectivement, etc. À ce sujet, d'après le Code de Droit canonique, la femme qui interrompt une grossesse et ses complices sont atteints automatiquement de la peine d'excommunication appelée *latae sententiae*, c'est-à-dire « encourue par le fait même de la commission du délit » (can.1314). Du côté des coutumes, porter une grossesse alors qu'on n'est pas mariée, constitue une transgression de tabou sexuel qui attire stigmatisation et le rejet de la part de sa famille et de la communauté.

Dans ce contexte, on note la difficulté d'entendre à ce sujet le point de vue des recherches, qui, au nom du bien-être des femmes victimes du viol et au nom de leur droit, estiment que là où le viol est utilisé comme une arme de guerre, l'avortement devrait être pris en charge dans le cas où ces femmes victimes de viols souhaitent se faire avorter ou lorsque leur vie pourrait être en danger si la grossesse se poursuit. Kate Gilmore présente la position d'Amnistie internationale. Celle-ci énonce sans ambages sa mission « en faveur du droit des femmes et des jeunes filles à ne pas subir de menaces ni de contraintes lorsqu'elles exercent leurs droits sexuels et reproductifs » d'une part et, d'autre part, « à ne pas être terrorisées, menacées et contraintes quand elles font face aux conséquences d'un viol ou d'autres violations graves des droits humains »; elle soutient « le droit des femmes à l'intégrité physique et mentale lorsqu'elles sont exposées à des violations graves de leurs droits fondamentaux » (Amnesty International 2007).

Les responsables politiques, en décrétant des lois contre l'avortement, prétendent agir pour le meilleur intérêt de la société ainsi que des survivantes de viols. De même, il est présumé que des responsables religieux, particulièrement la hiérarchie de l'Église catholique, convaincus qu'ils représentent la volonté de Dieu, pensent agir comme Dieu le ferait. La question qui se pose consiste à savoir si Dieu ne tiendrait pas compte des droits des femmes à un peu d'aide après que ceux-ci eurent été totalement bafoués ?

#### **4.2.4. Conclusion**

Le catholicisme, de par son organisation, son fonctionnement et sa pratique, représente une concentration exemplaire d'un pouvoir centré sur une poignée d'hommes appartenant à des ordres

de manière hiérarchique et pyramidale. L'analyse a montré que les décisions se prennent à partir d'en haut. Plusieurs aspects de la domination masculine des autorités catholiques et leur influence sur la vie des individus et des collectivités, sont illustrés à partir des faits sur le terrain. En ce qui concerne les survivantes, l'analyse a montré qu'au nom de la paix et de la réconciliation, les combattants Mayi-Mayi qui font partie des violeurs étaient dignement traités par la hiérarchie de l'Église de Kindu, avant même que soient prises en charge les victimes de leurs atrocités. Et ce, pour qu'ils déposent leurs armes et donnent la chance à l'avènement de la paix. Malheureusement, presque deux décennies depuis, cette paix n'est pas encore établie. Nous avons cherché à comprendre cette manière ecclésiale d'agir, l'attitude de la hiérarchie de l'Église ainsi que son engagement dans la quête de paix, dans le combat contre les viols de guerre. Notre attention a porté sur la légitimation doctrinale, historique, ecclésiologique, missionnaire et pastorale qui justifie l'attitude et la pratique de l'Église. Qu'en est-il des évangiles ? Que pourrait faire le Christ pour les survivantes dans pareil contexte ? Quelles lectures théologiques faire aujourd'hui en contexte des viols de guerre ?

## Chapitre 5 – Lectures théologiques et bibliques afroféministes

Faire de la théologie africaine pour le théologien camerounais Jean-Marc Ela, c'est « laisser parler le Christ en Afrique, comprendre ses choix et ses convictions, sa foi et son message dans ce continent où les blocages et les contradictions, la misère et la répression, les angoisses, les injustices et les tensions [...] sont extrêmes » (Ela 2003, 72 et 73). Autrement dit, cela consiste à repenser « Jésus-Christ, sa personne et son œuvre [...] avec une tête d'Africain » (Ela 2003, 73). Il s'agit de puiser le souffle subversif du Jésus des évangiles. Jean-Marc Ela précise la pertinence et l'objectif de cette africanisation théologique en ces termes :

renverser les points de vue qui ont marqué l'héritage doctrinal du christianisme depuis l'époque de Constantin où le droit a rejeté la justice en poussant souvent l'Église à faire du Dieu de Jésus-Christ, le Dieu de l'Empereur, et à transformer la société elle-même en une cour qui, avec ses vices, n'accepte qu'une prédication morale pour ici-bas et dogmatique pour l'espérance dans l'au-delà (Ela 2003, 72).

Jean Marc Ela fait remarquer que « les Églises d'Afrique ont besoin de recentrer l'expérience de la foi sur la vie afin de procéder à une nouvelle lecture de la Bible [...] qui intègre les réalités de la création dans l'annonce du royaume de Dieu » (Ela 2003, 129). Dès lors, les récits de vie des survivantes et leurs expériences des viols deviennent une ressource et un sujet théologiques. La théologie qui en découle se fonde sur des expériences vécues par des femmes violées dans un contexte de conflits armés en RD Congo. L'effort des lectures théologiques des viols de femmes comme arme de guerre consiste à articuler les témoignages des survivantes et leur combat pour se remettre debout avec la foi en Dieu qui les libère des dominations masculines, des injustices, des inégalités des sexes, etc.

Dans cette même lignée, James Cone, que cite Bède Ukwuije, fait savoir que « la théologie jaillit de la vie et reflète la lutte d'un peuple pour donner un sens à la vie » (Cone 1989, 64, cité par

Ukwuije 2007, 29). Bède Ukwuije pense que l'effort théologique qui rend compte de la foi dans une communauté croyante située dans le temps et dans l'espace, prend en considération les « fondements anthropologiques » ainsi que les « conditions socio-politiques et matérielles » de celle-ci. Il situe la particularité d'un travail théologique au niveau des questions affrontées dans la vie d'une communauté et au niveau des moyens mobilisés qui rendent intelligible la foi (Ukwuije 2007, 25). La question particulière concerne ici les viols infligés aux femmes et utilisés comme arme de guerre. Viols qui, « au-delà de la destruction visible des vies », provoquent une destruction « invisible et secrète du lieu de fécondation, de l'espace intérieur où germent la vie et la pensée. L'anéantissement de l'aire culturelle [...] dévastation de l'intériorité de la mère, dévastation de la femme en elle », écrit Jeanine Altounian (2000, 73) , que cite Patrick Rwagatare (2017, 46). Par la lumière de la foi, il s'agit de rendre compte de ces expériences de *fémicide* partagées par les femmes violées durant les guerres ainsi que celles de « sociocide » qui en a perpétué les dégâts (René Kaës cité par Rwagatare 2017, 201).

Des lectures théologiques abordent les questions que soulèvent les survivantes par rapport aux viols subis, les conséquences vécues dans leurs corps, dans leurs vies et dans leur communauté, les questions relatives à leur guérison, à la restauration de leur dignité, à la reconstruction de leur corps, à la libération du poids de la domination masculine, à la justice, à l'égalité de sexe; bref, la question de leur reconstruction intégrale dans leur communauté de vie et de foi au moment où tout semble plonger dans *La noirceur de Dieu* (Cone 1989). Des viols de femmes s'accompagnent parfois d'actes de cruauté infligés publiquement devant des membres de la famille et de la communauté. Des maris, des pères et des enfants sont forcés de regarder comment les assaillants commettent des actes cruels sur leurs épouses, leurs filles et leurs mères avant de les violer. Marie-Odile Godard établit un lien entre la perpétration d'une cruauté publique et le fait d'imposer aux gens de regarder

son exécution. Elle montre l'évidence de leur union. L'enjeu consiste à « regarder ce qu'on n'a jamais vu, le sexe, le dedans, les entrailles, le trou d'où l'on vient » (Godard 2014, 73, citée par Rwagatare 2017, 46).

Quand des assaillants violent massivement des filles et des femmes avant de les tuer par un coup de fusil dans l'appareil génital, des questions se posent. Face à ce fléau où est le Dieu-Amour ? Dieu est-il toujours présent ? Que représente pour des femmes violées, doublement blessées par les viols et par le rejet qui s'ensuit, la tendresse de Dieu ? Que peut faire l'Église ou la communauté de foi pour panser leurs blessures et les aider à se remettre debout, à prendre en main leur destin ? Que peuvent faire l'Église et la communauté aujourd'hui pour dire Dieu de façon juste, crédible et audible à ces femmes violées ? Comment sortir du discours moralisant et adopter une posture libératrice appropriée à l'égard des femmes en ce contexte des conflits armés ?

Pour Karl Barth, « la théologie dépend entièrement de la parole qui précède la sienne, qui la fonde, la suscite et la rend nécessaire » (Barth 1962, 18 cité par Ukwuije 2007, 28). Cette parole qui précède la théologie n'est-ce pas *la voix du Dieu vivant* jadis entendue par Israël, puis écoutée et discernée dans les événements, ensuite *racontée* et consignée par écrit dans la Bible hébraïque; et plus tard, enfin, avec Jésus-Christ, *Parole de Dieu incarnée*, transmise et mise en *écriture* pour en garder la mémoire dans la Bible chrétienne (Duhaim et Mainville 1994) ? « Je crois, c'est pourquoi je parle », écrit saint Paul (2 Co, 4, 13). Cette conviction fait dire à Bède Ukwuije qu'il importe d'être soi-même « interpellé et saisi par Dieu lui-même qui s'est révélé en sa Parole, Jésus-Christ » pour mener un travail théologique qui rende compte de « l'humanité de Dieu : à savoir qu'en Jésus-Christ, le Dieu-Amour s'est fait plus proche de nous que nous ne le sommes de nous-

mêmes ». Il souligne que « la théologie est d’abord un discours de Dieu » et Blaise Pascal qu’il cite l’exprime de manière appropriée : « Dieu seul parle bien de Dieu » (Ukwuije 2007, 27 et 28).

Que dirait-il face aux viols ? Que ferait-il pour les survivantes?

Pour répondre à ces questions, quatre points sont abordés dans ce chapitre. Le premier, préconise une théologie afroféministe de couleur congolaise. Le second propose de rompre avec des racines de violences. En reconquérant la « mwasicentricité » des survivantes et en construisant une anthropologie théologique non violente. Il s’agit de transformer les structures, évangéliser les pouvoirs destructeurs et de repenser la différence sexuelle. Pour y arriver, le troisième point propose la déconstruction de l’herméneutique patriarcale de la Bible et le quatrième envisage une relecture des récits bibliques de viols. Il présente une analyse critique de trois récits de violences sexuelles, celui d’un viol collectif et du démembrement d’une femme (Juges 19-21), celui d’un viol massif de dix concubines de David ( 2 Samuel 15-20) et celui raconté dans Jean 8, 3-11 que Paulin Poucouta (2013, 271) considère comme le « paradigme » des violences patriarcales faites aux femmes. Violences qu’il convient d’affronter par une théologie qui part des expériences des viols de guerre vécues et racontées par des survivantes congolaises.

## **5.1. Une théologie afroféministe de couleur congolaise**

Par « forces de mort », Jean-Marc Ela entend tout pouvoir, toute force, toute politique ou toute structure, tout système de « domination et d’injustice » qui « défigure » l’humanité des personnes sous toutes les formes (Ela 2003, 71). Les récits de viols de femmes comme arme de guerre, tels

que racontés par les survivantes congolaises, inscrivent les viols comme des « forces de mort » par excellence. Or, ces « forces de mort » fonctionnent avec des structures, des institutions et des systèmes politiques, économiques ou religieux dont le rôle consiste non seulement à maintenir les populations dominées dans leur état de « défigurées » et d'opprimées, mais, pire encore, à les endormir en « annihilant [en elles] la puissance subversive du Dieu de Jésus Christ » qui leur permettrait de se libérer (Ela 2003, 71). Le christianisme colonial en fait partie chaque fois qu'il légitime et justifie, parfois par quelques versets bibliques, la domination et l'exploitation des femmes. Selon Jean-Marc Ela, les Églises coloniales des missionnaires ont « oublié et méconnu l'évangile de libération dans l'histoire du continent africain » (Ela 2003, 72). Il devient indispensable d'identifier les forces de mort à contrer, en premier lieu les viols de femmes.

Un travail théologique qui vise à déconstruire les forces de mort commence par s'informer en écoutant les expériences concrètes vécues et partagées par des survivantes. Il en repère les causes lointaines et analyse les mécanismes et les stratégies utilisés par les systèmes masculins pour contrôler, soumettre les femmes et les maintenir dans un état de domination. Autant des forces de mort de viols de guerre, de domination masculine, d'injustice, d'inégalité qui méritent indignation de la part des personnes engagées au nom de leur foi dans le combat contre la culture du viol. Comment ne pas s'indigner quand des structures censées sauver et protéger les vies, sont les mêmes qui les écrasent et qui justifient les dominations, les exploitations, les exclusions, les injustices, les inégalités ? Comment ne pas s'indigner quand la Bible devient un outil de contrôle, un dispositif puissant mis au service de la domination masculine ? Quand un groupe de gens ayant une pensée impérialiste se considèrent comme « instrument de Dieu » pour punir, pour contrôler et pour dominer les autres ? Comment ne pas s'indigner devant la justification et la légitimation bibliques des violences, des morts et des oppressions de toutes sortes par un pouvoir prédateur ? Comment



ne pas s'indigner devant des féminicides, des *culturicides* ou des *sociocides* ? Comment ne pas s'indigner devant les viols collectifs, massifs et multiples des filles et des femmes ?

L'indignation qui vise le changement implique une rupture épistémologique avec des « théologies neutres » et invite à l'engagement. Viviane André s'appuyant sur Elisabeth Schüssler Fiorenza estime que

Le principe de base de toutes les théologies de la libération, y compris de la théologie féministe, est de reconnaître que toute théologie, qu'elle le veuille ou non, est par définition toujours engagée pour ou contre les opprimés. La neutralité intellectuelle n'est pas possible dans un monde d'exploitation et d'oppression (André 1999).

Le devoir de s'engager requiert des stratégies et des mécanismes à caractère politique, porteurs de projets de résistance qui orientent vers la révolte et l'insurrection des femmes et des masses de personnes dominées en vue de la libération et de la justice.

Les nombreuses questions évoquées ci-dessus que suscitent les viols de femmes comme arme de guerre et force de mort méritent d'être interpellées par des forces de vie. Une théologie afroféministe en contexte congolais s'avère pertinente. Cette théologie vise la libération holistique des femmes par les femmes et par les hommes contre les forces de mort dont les viols de guerre. Une libération qui requiert l'autonomie des femmes de disposer de leur corps, l'égalité des sexes et de droits, ainsi que la justice, la réparation et la condamnation des auteurs des viols. L'institution ecclésiale, la Bible, la foi et la communauté croyante peuvent agir ici comme élément de libération en jouant des fonctions révolutionnaires en faveur des survivantes en particulier et des femmes en général. Cela nécessite une posture anthropophanique qui privilégie l'écoute des survivantes et un agir libérateur.

L'anthropophanie en tant que posture consiste à « savoir écouter » les paroles des survivantes telles qu'elles se décrivent, s'identifient et se définissent par leurs propres récits et non pas par « des convictions spécifiques » que d'autres personnes ont sur elles (cf. Panikkar 2012, 273-274). Cette posture met les paroles et les expériences des femmes ayant subi des viols multiples, massifs et collectifs, au premier plan dans l'échelle des autres considérations d'ordre anthropologique, philosophique ou sociologique. Elle veut que le point de départ soit le point de vue des survivantes elles-mêmes. Ces dernières « en savent plus que les experts sur le viol et ses conséquences, parce qu'elles le vivent de l'intérieur » (Poirier Courbet 2015, 44). Les écouter activement implique la participation à leur combat contre la culture du viol et contre les autres forces de mort, notamment contre la domination masculine qui fait des femmes les cibles du pouvoir patriarcal. Au nom de la foi, il est question d'entreprendre des actions qui libèrent des vies, comme le préconise la pensée théologique de Jean-Marc Ela. Ce dernier justifie d'ailleurs le motif de cette libération par la présence de nombreuses « forces de mort » dont il convient absolument de se libérer (Ela 2003a, 71) en déployant des forces de vie.

Dans cette optique, la foi chrétienne peut constituer une force de vie. Lorsque le motif de croire cesse de s'inscrire dans l'idéal du « salut des infidèles » pour s'orienter dans la quête de « la libération des peuples opprimés » (Ela 2003, 71). Des lieux de cultes peuvent devenir des forces de vie, c'est-à-dire des lieux de résistance et de protestation, « où s'organise la lutte pour la pleine humanité des hommes et des femmes défigurés par des structures de domination et d'injustice » (Ela 2003, 71). Car, comme l'écrit Jean-Marc Ela, « on ne peut confesser Dieu sans se préoccuper de voir son image briller sur chaque visage d'homme et de femme » (Ela 2003, 71).

Pour la communauté chrétienne, il s'agit de refuser, au nom de la foi au Christ, de vivre « en parfaite convivialité avec les forces qui oppriment » (Ela 2003, 72) et d'accepter de « se heurter aux forces de mort qui, précisément, s'organisent pour annihiler la puissance subversive du Dieu de Jésus-Christ » (Ela 2003, 71). Cet engagement vise un changement par le bas non seulement des personnes, mais aussi des structures. La déconstruction des « forces de mort » par des forces de vie puise sa dynamique dans la dimension sotériologique de la foi chrétienne et trouve en elle des motifs nécessaires pour se libérer femmes et hommes ensemble. Une mission que fait la théologie afroféministe de couleur congolaise et qui porte un message de libération des femmes et des hommes en Jésus-Christ (Ela 1980, 108). Elle se coconstruit « dans le coude à coude » des gens qui prennent en main leur avenir et travaillent pour transformer leurs conditions de vie (Ela 2009, 217). Une responsabilité qui incombe aux Églises locales en tant que communautés de foi et de vie, lieux de réflexion et de décision sur la destinée de chacun et chacune.

Les membres des Églises locales, dont la majorité sont des femmes, ont le devoir de prendre en considération les expériences de viols vécues par les survivantes et de les combattre à la lumière des Écritures saintes. Une lecture de la Bible qui se laisse inspirée par le vécu quotidien des survivantes en contexte de conflits armés est susceptible de permettre à celles-ci de lire leurs propres expériences chrétiennes, d'écrire leurs propres récits et de prier à partir de leurs vies (Lapointe et Saint-Germain 1994, 331-344). Jean-Claude Petit, dans son article *On comprend toujours à partir de soi* (1994), montre que l'interprétation d'un texte est quelque peu interprétation de soi-même; que comprendre un texte est déjà l'appliquer à soi-même (Petit 1994, 257). La tâche de la théologie des viols de femmes comme arme de guerre consiste à fournir une nouvelle compréhension des Écritures saintes à partir des expériences concrètes et situées des survivantes. Walter Vogels encourage une telle démarche lorsqu'il comprend l'inspiration comme « l'action

dynamique et créatrice de l'Esprit tant dans la communauté qui a produit autrefois l'Écriture inspirée que dans la communauté qui la lit et en vit aujourd'hui » (Vogels 1994, 293).

Dans la perspective de la théologie de libération, c'est ce que propose Aldina Da Silva dans son article *Les pauvres s'approprient la Bible. L'interprétation de la Bible dans la théologie de la libération* (Da Silva 1994, 297-307). Son propos souligne que l'interprétation de la Bible faite à partir de la vision des pauvres dans les communautés ecclésiales de base se veut à la fois « orante et engagée ». Car il est question d'interroger les textes bibliques à partir de sa propre réalité de souffrance. « Ni spontanée, ni naïve », une telle lecture se veut aussi « populaire », « sociologique » du fait que son point de départ est « la base matérielle de la vie sociale » (Da Silva 1994, 304). Cette lecture est aussi « idéologique » dans le sens qu'elle intègre la vision que les gens ont de la vie, leur conception de la religion et de la société. Il s'agit aussi d'une lecture à la fois « politique » qui questionne sur le pouvoir et sur les personnes qui l'exercent; « social » et « économique » qui s'intéresse à la vie quotidienne des femmes et des hommes, attentive à la façon dont le peuple mène sa vie. Que dire des *Lectures féministes de la Bible* (1994) à partir des situations concrètes des femmes en général et des survivantes en particulier ? Olivette Genest montre que leur apport offre un regard différent sur le texte scripturaire et aide à contourner certains blocages liés au contrôle institutionnel masculin (Genest 1994, 331-330).

La théologienne togolaise Mawusée Togboga (2007) voit des racines religieuses des violences faites aux femmes dans le contrôle patriarcal qu'exercent les hommes à partir du sommet de la pyramide ecclésiale. Elle souligne l'urgence de rompre avec des « philosophies pyramidales » qui imposent à l'Église « une ontologie de la différence sexuelle » avec validation de l'infériorisation des femmes. Elle préconise de revenir au Christ, dont la volonté, l'esprit et l'amour consistent à

voir en chaque personne l’image de Dieu. Elle situe le combat à mener contre les violences anthropologiques imposées aux femmes au niveau de leur enracinement religieux. Ce dernier exerce un impact sur les esprits, sur les consciences et sur tous les autres systèmes : politique et social (Togboga 2007, 147 et 148). Si des violences à l’égard des femmes persistent, c’est que le démantèlement de son profond enracinement religieux n’est pas encore fait. Il s’agit d’identifier les racines androcentriques des violences et d’effectuer une rupture avec elle par une relecture biblique qui comporte une vision inclusive et attentive du genre.

## 5.2. Rompre avec les racines de violences

Une vision biblique androcentrique marginalise les femmes et engendre des violences à leur égard. Elle constitue une des sources des attitudes contraires à la dignité, à l’intégrité, à la liberté et aux droits des femmes. Les empreintes historiques, culturelles et religieuses de cette vision exclusive participent à la culture des viols de femmes comme arme de guerre, qui persiste même en période post-conflit. En contexte de la RD Congo, un des dix pays les plus dangereux au monde pour les femmes (Thomson Reuters Foundation 2018a), la libération des femmes congolaises face aux viols de guerre comporte un travail de rupture avec les racines androcentriques des violences.

**Tableau 10.** – Classification des dix pays les plus dangereux au monde pour les femmes

<b>La RD Congo dans la classification de 2018 de Thomson Reuters Foundation</b>		
<b>En matière de :</b>	<b>Au monde</b>	<b>En Afrique</b>
Violences sexuelles	2 <sup>e</sup>	1 <sup>er</sup>
Violences non sexuelles	8 <sup>e</sup>	1 <sup>er</sup>
Discriminations	8 <sup>e</sup>	2 <sup>e</sup>
Traditions historiques, culturelles et religieuses	9 <sup>e</sup>	3 <sup>e</sup>

Le tableau qui précède présente le plus récent classement de la *Thomson Reuters Foundation* (2018) sur les dix pays les plus dangereux au monde pour les femmes. Il révèle qu'en matière de violences sexuelles, la RD Congo occupe au niveau mondial la 2<sup>e</sup> place après l'Inde, et la 1<sup>ere</sup> place au niveau de l'Afrique. En matière de violences non sexuelles, la RD Congo est classée au 8<sup>e</sup> rang au niveau mondial après l'Afghanistan, la Syrie, l'Inde, le Yémen, le Pakistan, les États-Unis et l'Arabie Saoudite; et au 1<sup>e</sup> rang au niveau de l'Afrique. Concernant la discrimination, la RD Congo occupe la 8<sup>e</sup> place au niveau mondial après l'Afghanistan, l'Arabie Saoudite, l'Inde, le Pakistan, la Somalie, le Yémen, la Syrie; et la 2<sup>e</sup> place au niveau de l'Afrique après la Somalie. Du point de vue des traditions historico-culturelles, religieuses et de pratiques coutumières, la *Thomson Reuters Foundation* (2018) révèle que la RD Congo occupe le 9<sup>e</sup> rang au niveau mondial après l'Inde, l'Afghanistan, la Somalie, le Pakistan, l'Arabie saoudite, le Nigeria, le Yémen et l'Égypte. Au niveau de l'Afrique, elle occupe la 3<sup>e</sup> place après la Somalie et le Nigeria.

Ce classement permet de situer des violences infligées historiquement et culturellement envers les femmes en temps de paix, susceptibles de se traduire en viols de guerre en période de conflits armés. Les données sur la discrimination, sur les violences sexuelles et sur la recrudescence de celles-ci sont révélatrices du fait que le combat contre l'utilisation de viols des femmes comme arme de guerre n'a pas encore réussi à attaquer ce phénomène par ses racines. Les pratiques sociales androcentriques soumettent aux femmes ce que Maboula Soumahoro qualifie de « charge raciale ». Cette notion renvoie au « système qui impose au groupe dominé [...] de gérer et de rassurer le groupe dominant. C'est-à-dire qu'il revient aux dominés de ne pas faire état de leur subalternité afin de ne pas déranger les dominants. Et même lors des discussions autour de cette inégalité, le groupe dominant doit pouvoir garder son confort, son privilège, sa centralité » (Maboula, 2017). De son côté, des tabous qui assurent aux mâles le contrôle du sexe des femmes, laissent les

survivantes vivre de façon permanente dans le stress et la culpabilité. Celles-ci devant se censurer, se contrôler sans cesse pour ne pas « rompre la chaîne ancestrale des traditions » ni « trahir les coutumes familiales » (Houssou Gandonou 2016, 43).

Le conseil de Nations Unies estime que la prévention du phénomène de la violence sexuelle dans des situations de conflits et d'après-conflit, passe par la déconstruction de la discrimination structurelle, « l'autonomisation, l'égalité des sexes et l'accès à la justice » (Nations Unies 2018). Dans le cadre de cette stratégie, le conseil des Nations Unies a produit plusieurs résolutions et politiques d'action ainsi que des rapports et documents significatifs adoptés par les États membres impliqués. L'application de ces résolutions demeure mitigée dans certains pays comme la RD Congo. Dans son document du 23 avril 2019, le conseil onusien encourage les États membres à veiller « à ce que les mesures prises à ces fins soient non discriminatoires et spécifiques », respectant les droits et les attentes des survivantes. Quant aux leaders locaux, dont les chefs traditionnels et religieux, le conseil de sécurité les encourage « à jouer un rôle plus actif dans le plaidoyer au sein des communautés » pour que les survivantes ne soient ni marginalisées ni stigmatisées (Nations Unies 2019b, paragr. 16).

Dans une séance matinale du 16 avril 2018, deux hauts responsables de l'ONU exhortent le Conseil de sécurité à renforcer son action face à la barbarie des violences sexuelles en temps de conflit (Conseil de sécurité 2018). Lors de son intervention à ces assises, Mgr Bernardito Cleopas Auza, observateur permanent du Saint-Siège, estime qu'« il n'y a pas mieux pour protéger les femmes de la violence sexuelle en période de conflit que d'empêcher ces conflits d'éclater »; car, selon lui, la prévention et le combat contre la culture des viols de guerre passent par le règlement des « différends » entre les parties en conflits « par la voie du dialogue et le biais de négociations ».

Quant aux processus de paix, le conseil préconise de prendre en compte la voix des femmes. Pour la reconstruction des survivantes, il propose de leur accorder les « moyens nécessaires pour se reconstruire » (Conseil de sécurité 2018). En ce qui nous concerne, nous estimons qu'il convient de déconstruire la vision androcentrique au niveau théologique, historico-culturel, de l'imaginaire social, des rapports de force et des relations entre les sexes.

### **5.2.1. Reconquérir la « *mwasicentricité* » des survivantes**

Les viols de guerre en période de conflits qui sévissent en RD Congo révèlent, pour Chiwengo, non seulement le fait que « la femme congolaise compte parmi les femmes les plus opprimées au monde », mais surtout qu'elle « n'a pas encore eu ni l'opportunité, ni l'espace international et national pour articuler sa condition » (Chiwengo 2006, 1). Marginalisées, généralement assignées aux tâches complémentaires dans les rôles de genre traditionnels, les femmes en RD Congo « n'ont pas été considérées comme des sujets, mais comme des objets de l'histoire » (Dibwe 2001, 4); le « sujet actant » étant l'apanage des mâles. En contexte béninois, la théologienne féministe Fifamè Fidèle Houssou qualifie ce phénomène de « discrimination massive ». Elle montre que « partout la femme est discriminée, partout elle souffre à des degrés divers, partout elle est opprimée, partout on lui refuse le droit à la parole, voire, à la limite, le droit à la personnalité » (Houssou 2016, 24 et 30).

Le véritable combat contre la culture des viols de guerre implique de retrouver ce que j'appelle ici la *mwasicentricité* des survivantes, à partir du fondement historico-culturel et religieux. Cette notion consiste à poser la femme (*mwasi*, en lingala) non seulement en tant que sujet actant de



l'histoire, mais aussi comme centre de sa propre vie. Elle découle de l'*Afrocentric Idea*, concept théorisé par Molefi Kete Asante (1998). D'après la traduction de Guedj et Yala, Molefi Kete Asante envisage le concept d'*Afrocentric Idea* comme une « perspective intellectuelle qui pose les Africains comme sujets plutôt que comme objets de l'histoire humaine et qui établit un fondement parfaitement valide sur le plan scientifique pour expliquer les expériences historiques africaines » (Guedj & Yala, 2019, 7). Ici, il s'agit de placer les expériences des survivantes au centre d'une réflexion théologique sur les viols.

La *Mwasicentricité* renverse la vision androcentrique. Cette dernière considère l'autonomie des femmes comme « une abomination, dans la mesure où elle symbolise la déchéance du patriarcat érigé par le système paternaliste » (Chiwengo 2006, 4). Les germes des stéréotypes de viols des femmes, des préjugés et mythes sur la masculinité qu'il importe de briser, s'enracinent dans une vision qui exclut les femmes. Une telle vision semble considérer comme fondement immuable du tissu social les valeurs relatives à la vie, à la famille traditionnelle, à la différence biologique des sexes, aux rôles traditionnels de l'homme et de la femme, à la place de la maternité et de la fécondité, à l'interdiction de l'avortement, au pouvoir du mari. Pour les évêques catholiques d'Afrique et de Madagascar, apporter des changements à ces valeurs et à ces normes léguées par les ancêtres ou reçues de Dieu, constitue des « attaques contre la vie », la culture et la religion (Sceam, 2015, n° 4). Lison Guignard et Lilian Mathieu pensent que quelques-uns de ces éléments contiennent des germes de violence, puisque discriminatoires à l'égard des femmes. Leur destruction serait, selon elles, salutaire pour l'éradication de la culture du viol des femmes. Elles considèrent qu'en Afrique « les dirigeants de l'Église font obstacle » à l'épanouissement des femmes (Westhuizen 2010).

Lison Guignard et Lilian Mathieu perçoivent l'attitude ecclésiale comme une stratégie masculine pour maintenir le contrôle social des femmes par l'imposition à la population entière d'un « cadre cognitif et normatif catholique » (Guignard 2017, 9) et par sa diffusion à travers ce que Lilian Mathieu qualifie de « croisades morales » (Mathieu 2009), qu'il convient de déconstruire dans les profondeurs et dans les hauteurs où reposent leurs causes lointaines.

Les recherches de Vanessa Fagnoli révèlent que les causes lointaines des viols de femmes comme arme de guerre seraient liés « au statut de la femme dans les sociétés » (Fagnoli 2015, 164), au « rapports de force », à « l'abus de pouvoir », au « déséquilibre de l'échange » où le pouvoir de l'un pèse sur l'autre (Fagnoli 2015, 196-97). Masanga Maconda les lie à toute « ontologie de la puissance dominatrice » qui impose un « déséquilibre ontologique » dans « le champ social et les espaces de vie » (Masanga Maconda 2013, 10). En RD Congo, le statut d'infériorité de la femme par rapport à l'homme la rend souvent vulnérable (Linder 2016). Quoi de plus logique que le combat contre le viol des femmes puisse commencer par s'attaquer à ces causes profondes par des actions qui promeuvent l'égalité de droit et de fait entre hommes et femmes, qui défendent les droits, l'autonomie et la liberté des femmes ?

Combattre ces violences implique de « forger de nouvelles mentalités, de nouveaux comportements, de nouvelles pratiques sociales, de nouveaux choix de vie et de nouvelles institutions éducatives où les vrais principes de la culture africaine puissent être réanimés, réactualisés, revitalisés, réformés et réarmés pour la construction d'une nouvelle société » (Kä Mana 2008). Le rapport du secrétaire général du Conseil économique et social des Nations unies (2012) estime que la *Prévention de la violence à l'égard des femmes et des filles*, nécessite de tenir compte « du déséquilibre qui caractérise les rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes

depuis très longtemps et de l'universalité de la discrimination fondée sur le sexe » (Nations Unies 2012b, paragr. 15). Il s'agit de repérer non seulement « les attitudes, les comportements et les croyances qui confortent de telles violences »; mais aussi des « modèles de comportement sociaux et culturels qui sont à l'origine de la discrimination et des rôles stéréotypés des femmes et des hommes », susceptibles d'attiser la haine, de provoquer de traitements inhumains ou d'« aggraver les violences faites aux femmes et aux filles » (Nations Unies 2012, paragr. 34). Au besoin, de réécrire l'histoire et de l'inscrire dans une autre culture sans violence.

Si « l'histoire des viols en temps de guerre est à écrire » (Branche et al. 2013, 7-23), celle des survivantes de la RD Congo mérite d'être mise en écriture au pluriel, puisqu'elle est multiple, complexe et variée. Non seulement elle représente, à elle seule, « l'éventail complet » des violées « allant des bébés de six mois à des femmes de 80 ans » (Lepage et Boutros 2019), mais aussi elle peut constituer un « panel représentatif » de « l'utilisation de la violence sexuelle dans les conflits contemporains » (Guenivet 2001, 53). Seules des survivantes congolaises qui les vivent dans leur corps et dans leur vie peuvent écrire ces histoires atroces. Car ces expertes et héroïnes des viols de guerre en savent plus que quiconque sur les conséquences des viols, mais aussi sur leurs causes profondes enfouies dans l'histoire, la culture, la coutume et les religions. À partir de leurs expériences, elles sont mieux placées pour écrire l'histoire autrement, en corrigeant les erreurs culturelles de l'histoire passée, en inventant une nouvelle page d'histoire respectueuse des femmes et de toute personne humaine.

Les études d'Omanyondo et de ses collègues s'inscrivent dans cette logique. À partir des perspectives socio-culturelles des violences sexuelles, elles questionnent la problématique de la position des femmes dans l'histoire et dans la culture (Omanyondo et al. 2004a, 25-28). Josée Ngalula (2006), Anastasie Masanga Mapona (2013) et Marie Mwira (2007) montrent que les

femmes sont violées et violentées parce qu'elles sont femmes (sexisme), parce qu'elles appartiennent au clan ennemi (racisme) dans une société structurellement hiérarchisée où elles sont économiquement, culturellement et juridiquement dépendantes des hommes (patriarcat). L'« intersectionnalité » des dominations, des inégalités, des injustices et des discriminations historiques et culturelles à l'égard des femmes, réside dans la violence en tant que « produit des croisements » du sexisme, du genre, du racisme, du colonialisme (Crenshaw et Bonis 2005).

Dans leur processus de production des savoirs dans le domaine du féminisme en RD Congo, les théologiennes Anastasie Masanga Maconda et Josée Ngalula fustigent le fait que les sociétés, les coutumes et aussi les religions, dans leur système politique et culturel, sont caractérisées par ce que Joëlle Palmieri qualifie de « masculinisme » et de « colonialité de pouvoir », lesquels fragilisent, oppriment et marginalisent les femmes et les maintiennent dans une position de subordination (Palmieri 2016). La transformation du tissu communautaire et le combat contre la culture de viols des femmes méritent de commencer à ce niveau. En effet, il s'agit aussi des enjeux de la dignité, de la liberté et des droits des femmes face à des structures et des systèmes phallogocentriques.

Joëlle Palmieri, qui a fait des recherches en Afrique (Sénégal et Afrique du Sud), définit le concept de patriarcat comme « un système qui utilise – ouvertement ou de façon subtile – tous les mécanismes institutionnels et idéologiques à sa portée (le droit, la politique, l'économie, la morale, la science, la médecine, la mode, la culture, l'éducation, les médias, etc.) afin de reproduire les rapports de domination entre les hommes et les femmes » (Palmieri 2016, 28-29). À l'égard des femmes, le patriarcat institue une *tradition de domination* des hommes sur les femmes. Joëlle Palmieri montre combien le patriarcat, à travers différents mécanismes, « féminisent la pauvreté et encouragent le féminicide ou toute tentative d'élimination des femmes des sphères sociales

importantes ». Elle pointe du doigt la combinaison de ce qu'elle qualifie de « colonialité du pouvoir et patriarcat » (Palmieri 2016).

L'engagement ainsi que l'action des survivantes « altermondialistes », des théologiennes et théologiens deviennent impérieux pour l'avènement d'un autre monde possible. Devant le phallocentrisme et la complicité du pouvoir politique et religieux, voire en marge des institutions officielles, la lutte des survivantes consiste à faire bouger les choses en faveur d'« une transformation sociale fondée sur la libération et la reconstruction de l'être meurtri des femmes pendant des millénaires » (Palmieri 2016). C'est de cette logique que s'inscrit l'écriture des histoires des survivantes.

Noémie Brodeur qui déplore les « vingt ans de violences sexuelles dans l'Est de la RDC » invite les femmes à s'indigner et les « empêcheurs de tourner en rond » à participer à l'amélioration de la condition de vie des femmes (Brodeur, 2015, 6). Un travail qui exige résistance et ténacité. Pour sa part, Fitnat Naa Adjetey montre que « reconquérir l'individualité de la femme africaine » constitue un combat des femmes pour leur « autonomie reproductive », mais en même temps une lutte de « la société et la culture africaines » dans lesquelles on trouve des résistances au changement (Adjetey 1995). L'éradication de la culture du viol de guerre nécessite des changements en profondeur. Pour ce faire, Signe Arnfred propose de « repenser les sexualités en Afrique » (Arnfred 2004); Christiane Rochon, quant à elle, suggère de « repenser les politiques de santé » dans une perspective féministe protégeant les femmes et les filles contre des actes de violence, la pratique des mutilations et « la circoncision des femmes en Afrique » étant associées au viol et considérées comme « signe d'inégalités sociales reliées au genre » (Rochon, 2007).

Nissou Ines Dossa situe les causes profondes des viols qui ont des effets sur la « santé reproductive et mentales des femmes » (Dossa et al. 2015) au niveau des normes socioculturelles et des idées reçues selon lesquelles la femme est la dépositaire de l'honneur de la famille et la propriété de son mari. Elle estime que, pour éviter l'utilisation des viols comme arme de guerre, il est nécessaire d'opérer un changement à ce niveau. Car, selon elle, de telles normes et idées reçues aggravent le rejet, l'ostracisme, la stigmatisation et la souffrance des survivantes et des enfants issus du viol. À travers des actions mobilisatrices et revendicatrices, Maria Ines Olavarria Perez montre, dans une perspective féministe, combien « la solidarité et le courage des femmes ont influencé » la condamnation des viols par la justice internationale dans le cas de la Bosnie-Herzégovine (Olavarria Perez 2007).

Gaston Kalonge analyse « l'invisibilité des femmes dans les institutions politiques de la RDC » (Kalonge 2011), dont les causes et les impacts freinent la promotion de la situation des femmes. Il attribue au patriarcat, l'origine historique et culturelle des violences ainsi que les situations défavorables des femmes par rapport aux hommes. Il montre que cette discrimination des femmes se trouve ancrée partout dans l'imaginaire social. L'historienne Rosalie Malu Muswamba situe les maux qui défavorisent les femmes dans les racines culturelles, l'image et le rôle que la société traditionnelle a de la femme. Rosalie Malu met en cause « le travail des femmes en République démocratique du Congo » (Malu 2006), qui constitue une exploitation des femmes au profit des hommes au lieu d'être une source de libération et d'autonomisation. Ces pratiques méritent une révision qui implique une transformation de tout l'imaginaire social vis-à-vis des femmes, condition pour construire une anthropologie non violente.

### 5.2.2. Construire une anthropologie théologique non violente

Pour Kā Mana le travail de la transformation sociale est à commencer au niveau de l'imaginaire social, culturel et religieux négro-africain. Il qualifie la crise multiple des sociétés africaines postcoloniales de *pathologie de l'imagination*. Il s'agit de transformer les logiques sociales, l'imagination et le mode de fonctionnement des institutions sociétales et ecclésiales. La reconstruction à l'intérieur et de l'intérieur des personnes est, pour lui, un impératif afin de remettre debout les femmes et les hommes qui auront pour tâche d'inventer et de rebâtir une nouvelle société et une nouvelle Église justes et respectueuses des vies.

La crise de l'imaginaire social négro-africain est, selon Kā Mana, source de problèmes socio-politiques, économiques, religieux. Parce que cet imaginaire est hanté par des mythes qui empêchent de se « mettre à l'exercice de la pensée lucide, de l'action sans complexe et de la reconstruction de nos sociétés » (Kā Mana 1991, 108). Il identifie six mythes principaux à déconstruire. Il s'agit du « mythe de l'Occident », qui a cédé la place au « mythe de l'identité culturelle », puis à celui dit d'« indépendance » politique impliquant plusieurs pays africains autour des années 1960; « du pluralisme politique », « de la démocratie » et celui de la « libération ». Les nouvelles théologies de transformation sociale consistent avant tout à sortir l'être africain de ces mythes. Car ces mythes entravent l'action de transformation pour créer la justice et soumettent la population négro-africaine à « l'ère du rêve, de l'illusion et des cris de révolte » au lieu de l'élever « à la responsabilité et à la créativité » (Kā Mana 1991, 177). La tâche théologique dans ce processus de changement de l'imaginaire est de « transformer les mythes qui nous font rêver en problèmes qui nous font réfléchir, convertir les problèmes qui nous font réfléchir en énergies qui

nous font agir, changer les énergies qui nous font agir en nouvelles raisons de vivre et de mourir, en nouveaux motifs d'espérer et de croire, fondamentalement » (Kä Mana 1991, 18).

À partir de la Bible et de la révélation divine, Kä Mana espère reconstruire l'imaginaire social et religieux de telle sorte que celui-ci soit capable de *transformer le monde*. Il s'agit d'une stratégie qui vise à doter l'Afrique subsaharienne du pouvoir de se relever, de se connecter et, d'après les termes d'Anastasië Masanga Maconda, d'activer « tous les liens de vie sans lesquels l'humanité n'a pas d'avenir : les liens avec l'absolu, les liens avec la nature, les liens entre les humains, les liens de chaque humain avec lui-même ainsi que les liens avec le passé et l'avenir » (Masanga Maconda 2013, 13). Il est question d'espérer que les nouvelles théologies de la transformation sociale puissent contribuer à opérer un *tournant de civilisation* pour sortir l'Afrique de la violence déshumanisante, de la guerre et de ses crises multisectorielles.

S'appuyant sur Jean-Marie Muller qu'il cite, Kä Mana souligne le fait que « cette violence est dans le viol permanent de l'humanité de l'autre [...], qu'elle est dans la destruction de la dignité de l'humanité d'autrui au cœur même de son être. Son contenu, c'est donc *toute pensée, toute action, toute institution qui porte volontairement atteinte à la vie ou à la dignité d'autrui* » (Kä Mana 2009, 18 souligné dans le texte). Elle empêche les sociétés humaines de devenir vraiment humaines. Kä Mana, Ndome Ekotto et Kenmogne montrent que les religions alimentées par une « herméneutique guerrière » qui engendre une « anthropologie meurtrière », participent à cette violence. Citant le livre *Fidèle rebelle* de Jean Cardonnel (1994), ils montrent que Jésus « a *évangélisé Dieu* » en le dépouillant « de toute la charge de violence destructrice qui faisait de lui le sommet de toutes les forces, l'empereur des empereurs, le Tout-Puissant qui, du haut des cieux, imposait sa volonté et ses diktats à une humanité désemparée » (Kä Mana, Ndome Ekotto, Kenmogne 2008, 117, souligné



dans le texte). D'après les termes de Jean Cardonnel qu'ils citent, la mission christologique et ecclésiologique de Jésus se résumerait à « déromaniser l'Église » et « Évangéliser Dieu. » (Ibid., 117).

Pour Kä Mana, Ndome Ekotto et Kenmogne, les religions qui forgent l'imaginaire social, culturel et religieux des humains auront à changer leur fusil d'épaule. Selon eux, pour éradiquer la violence, leur herméneutique consistera désormais à annoncer que « Dieu cesse d'être le *Dieu des armées* pour être le *Dieu désarmé* » et donc un « *Dieu évangélisé* » (Kä Mana, Ndome Ekotto, et Kenmogne 2008, 117-18, souligné dans le texte). Une telle interprétation sans violence est susceptible de construire un imaginaire non violent et une anthropologie plus humaine.

Pour ce faire, Kä Mana propose à l'Afrique un *christianisme révolutionné dans sa substance, réenraciné dans l'évangile*, qui saurait bien articuler la modernité à « réinventer » selon les besoins du continent (Kä Mana 2005, 388) et la tradition africaine qu'il convient d'« élargir » nécessairement dans un « continuum de vie pharaonico-judéo-christiano-islamo-gréco-romano-moderno-animiste » (Kä Mana 2005, 380). La mémoire religieuse africaine est appelée, d'après Kä Mana, à être à la fois vivante, inclusive et riche. Il s'agit d'impliquer toutes les religions sans exception pour réussir la « reconstruction globale » du continent.

Pour « vaincre la violence et éradiquer la torture en Afrique » (Kä Mana 2008), il convient de déplacer le combat au niveau de l'origine même de la violence que Kä Mana situe dans le *déséquilibre ontologique radical*. Ce dernier est dû à la rupture radicale entre culture, société et Évangile. Cette rupture éloigne l'être africain de ses valeurs fondamentales et engendre une perturbation au niveau de l'être lui-même et au niveau des structures sociétales et religieuses. Selon

lui, l'Afrique fait l'expérience de plusieurs *déséquilibres fondamentaux* : déséquilibre entre « le visible et l'invisible », entre « la communauté et l'individu », entre « l'élasticité du temps vital et l'impératif des urgences », entre « la vénérable tradition des ancêtres et les exigences vitales d'aujourd'hui », entre « la foi en la vie et le respect des morts », entre « les vivants et les disparus » (Kä Mana 2008).

Les conséquences de tous ces déséquilibres sont, entre autres, la perte des repères et des « principes vitaux », l'irruption et l'application des principes de violence. En appliquant des principes violents dans la vie relationnelle et en vivant selon ces principes, la communauté devient, elle aussi, violente, caractérisée par des tortures et par le déni des droits humains. « Le problème de la violence devient ainsi celui d'une structure mentale globale, d'une vision globale du monde, d'une orientation globale de l'esprit et d'un choix global de civilisation », une civilisation violente, « débile et dévoyée », que Kä Mana, qui constate la mort de la vraie culture africaine, appelle « néo-culture » (Kä Mana 2008, 57). Celle-ci met malheureusement en œuvre des mécanismes de violence que Kä Mana appelle « la sorcellerie sociale » participant à la destruction du tissu communautaire (Kä Mana 2008, 46). Pour sortir de cette violence enracinée dans l'imaginaire social, il propose de retrouver le chemin vers *l'équilibre ontologique* à tous les niveaux, précisément dans les trois lieux importants d'incarnations des valeurs, « des sources vitales », « des équilibres fondamentaux » et « du Grand Sens » (Kä Mana 2008, 40-42). Premièrement, la *communauté humaine* dont l'équilibre implique des relations ontologiques respectueuses des femmes et des hommes. Deuxièmement, *l'espace initiatique*, un lieu sacré impliquant l'équilibre dans des rencontres entre humains, et entre les humains et les dieux. Troisièmement, la *visibilité sociale* de chaque personne, notamment des femmes considérées comme les « autres » de l'homme. À ce niveau, l'équilibre repose entre l'individu et la communauté.

L'intérêt de cette posture repose sur l'inclusion et sur l'émergence de chaque personne sans exception, un impératif pour la transformation des relations vitales. Le combat contre les viols des femmes ne peut se passer de l'imaginaire social et religieux à reconstruire sur des bases non violentes. D'après Kā Mana,

Pour vaincre la violence, la torture et le déni des droits humains en Afrique, il faut faire le choix de sortir de cette néo-culture et forger de nouvelles mentalités, de nouveaux comportements, de nouvelles pratiques sociales, de nouveaux choix de vie et de nouvelles institutions éducatives où les vrais principes de la culture africaine puissent être réanimés, réactualisés, revitalisés, réformés et réarmés pour la construction d'une nouvelle société. Tel est l'enjeu : la clé de notre destinée (Kā Mana 2008, 58).

### **5.2.3. Transformer les structures, évangéliser les pouvoirs destructeurs**

La théologienne féministe congolaise Anastasie Masanga Maconda situe la problématique des relations femmes-hommes au niveau de « tous les rapports de domination et de déséquilibre ontologique qui structurent le champ social et les espaces de vie » (Masanga Maconda 2013, 10). Le changement social dont l'Afrique a besoin passe par la transformation au niveau des relations de pouvoir entre femmes et hommes. Anastasie Masanga Maconda livre sa pensée théologique dans l'ouvrage *Dieu peut-il changer l'Afrique ? Les nouvelles théologies africaines de la transformation sociale* (2013), dont elle a coordonné la rédaction et la publication. Sa réflexion part de son expérience théologique personnelle. Celle-ci lui fait découvrir non seulement « ce que les relations de pouvoir comportent substantiellement d'inégalitaire, d'injuste et de déshumanisant : *un déséquilibre ontologique radical* », mais aussi les violences destructrices des vies humaines que comporte l'exercice d'un pouvoir à partir du « déséquilibre fondamental » femmes-hommes (Masanga Maconda 2013, 9 souligné dans le texte).

En parlant de pouvoir, la théologienne congolaise emprunte à Kā Mana l'expression de déséquilibre ontologique pour souligner ce que le dérapage du pouvoir masculin comporte « de grisant, de corrompueur, d'inhumain et d'insoutenable » par rapport aux femmes. Elle montre qu'être en « situation de *déséquilibre ontologique* », c'est se placer dans une posture de pouvoir qui « dérape vers l'ontologie de la domination, à l'échelle des relations interpersonnelles [...]. Il s'agit d'une ontologie qui sort autrui de l'humain et le place dans une autre sphère de l'être : là où autrui n'est plus semblable à moi-même et où il se délite dans une sorte de rien indicible » (Masanga Maponda 2013, 10, souligné dans le texte).

À partir de son analyse des relations de pouvoir et de son expérience personnelle, Anastasie Masanga Maponda situe la problématique de la domination dans « la manière dont on crée et gère les relations de pouvoir, selon l'ordre du déséquilibre ontologique ou pas » et dans ce qu'elle qualifie d'« ontologie de la puissance dominatrice » qu'elle considère comme son « problème théologique de fond » présent « en toute chose, à tout moment et dans n'importe quel type de relation ». Du coup, son combat connaît un tournant théologique. Il s'oriente vers une « lutte pour transformer les relations de pouvoir et de déséquilibre ontologique en relations d'humanité, partout où s'exercent les systèmes d'injustices, d'inégalités, de violences et d'inhumanités. » (Masanga Maponda 2013, 10). Un champ vaste qui intègre les relations globales de pouvoir et *tous les pouvoirs destructeurs* :

[...] les pouvoirs de notre civilisation actuelle sur les écosystèmes naturels, les pouvoirs des riches sur les pauvres, les pouvoirs des majorités sur les minorités et vice versa, les pouvoirs des préoccupations du présent sur le souci des générations futures, le pouvoir de notre espèce humaine sur le sacré, l'invisible et le transcendant [...] (Masanga Maponda 2013, 11).

La théologienne congolaise estime que le pouvoir destructeur des humains désintègre « le sacré, l'invisible et le transcendant » du vécu quotidien. Cela constitue une dérive susceptible de reproduire des relations de déséquilibre ontologique qui méritent d'être transformées en relations d'équilibre. Ces dernières intègrent toutes les relations vitales sans lesquelles la vie humaine devient sans avenir. De ce fait, la théologienne propose d'activer « tous les liens de vie », notamment « les liens avec l'absolu », avec Dieu dont la force d'inspiration peut *changer l'Afrique* (Masanga Maconda 2013, 11). Il ne s'agit donc pas d'évacuer l'invisible ni le sacré, ni Dieu.

Pour notre part, nous pensons que tout dépend de la façon dont sont présentées les notions de sacré, d'invisible et de transcendant. Car, elles peuvent facilement être utilisées par un système dominant comme des outils d'un pouvoir masculin qui divise et oppose les humains les uns aux autres, qui exclut et discrimine les femmes ou qui freine tout changement des institutions empêchant l'épanouissement humain. De ce point de vue, le sacré n'est pas considéré ici comme confiné dans des lieux de culte, ni dans des sacrifices, ni réservé à une catégorie des personnes. Mais, comme le souligne le Conseil interdiocésain des laïcs, le sacré est aussi présent « dans des personnes, des relations, des valeurs, dans la vie, dans le bien que les humains se font l'un à l'autre, dans l'autre comme tel [...]. Tout ce qui a à voir avec l'humain a à voir avec Dieu et réciproquement » (C.I.L cité par Kibungu 2017, 102).

Pour revenir aux relations de pouvoir destructrices, un des enjeux majeurs qui se dégagent concerne la crise des « écosystèmes naturels ». Elle découle des relations destructrices que des humains entretiennent à l'égard de l'écologie. À ce sujet, Anastasie Masanga Maconda admire le combat mené par le théologien camerounais Jean-Blaise Kenmogne pour protéger l'environnement. Dans sa lutte, il préconise *L'éthique des liens. Une théologie écologique africaine pour un nouveau*

*monde possible* (Kenmogne 2013). Sa perception situe cette crise écologique actuelle au niveau de la « crise de liens d'humanité », précisément des « relations fondamentales » de l'humain dans « son union avec son environnement, condition même de sa vie » et dans « sa communion avec ses héritages vitaux ». Pour lui, la destruction écologique constitue « un défi pour une nouvelle orientation d'humanité et un nouveau choix de civilisation » qui nécessite une nouvelle « orientation de liens de vie » et un nouveau « choix de relations d'humanité » (Kenmogne 2013, 19). Il propose de donner à l'écologie « une vision éthique et spirituelle » porteuse de « forces de liens » (Kenmogne 2013, 38) dont la rupture avec le système androcentrique destructeur ouvre, selon ses propres mots, à une « nouvelle humanité ou humanisme écologique » (Masanga Maponda 2013, 11).

Un autre enjeu concerne le pouvoir de domination des uns sur les autres, notamment celui des riches sur les pauvres, et tout particulièrement sur les femmes pauvres. Anastasie Masanga Maponda évoque le théologien altermondialiste et militant congolais Jean-Patrice Ngoyi qui met en œuvre sur le terrain au Nigéria « une théologie du travail et de la dignité » (Masanga Maponda 2013, 12). Cette théologie ne se contente pas de « donner à manger aux pauvres », mais questionne : « pourquoi les pauvres ont faim », comme le faisait Dom Helder Camara, évêque de Recife au Brésil (Ngoyi 2013, 276).

Pour transformer les conditions de vie des personnes marginalisées et promouvoir un vivre-ensemble « créateur de vie en plénitude », la théologie du travail et de la dignité ne se limite pas à questionner ni à bousculer ni à déstabiliser les structures ecclésiales ou étatiques. Elle va plus loin, allant jusqu'à créer « des dispositifs de correction des problèmes identifiés », en participant effectivement au renversement des « murs érigés entre des personnes pourtant *créées à l'image et*

à la ressemblance de Dieu » et en désamorçant des « hostilités factices entretenues entre les hommes et les femmes sur la base de raisons inavouées » (Ngoyi 2013, 277, souligné dans le texte). En rompant avec le système qui marginalise les personnes et les maintient dans une condition de faiblesse, la théologie du travail et de la dignité vise à sortir les personnes marginalisées de leur situation en les rendant dignes et autonomes.

Anastasié Masanga Maconda admire ce que fait au Nigeria Jean-Patrice Ngoyi. Celui-ci par des projets économiques déployés sur le terrain, aide des femmes à sortir de leur situation de dépendance en devenant financièrement autonomes. Jean-Patrice Ngoyi estime que, pour l'avènement d'un autre monde possible, l'Église ne peut plus simplement continuer à prêcher des valeurs. Au-delà de ça, elle doit :

[...] identifier les obstacles structurels qui bloquent l'avènement de ces valeurs dans la société. Elle doit ensuite les dénoncer. Elle doit enfin [...] développer une dynamique portée par la *communauté soudée par la foi, qui fait naître des solidarités et permet l'espérance* à travers des projets concrets de promotion humaine. Des projets où *l'[humain] est premier dans sa dignité, sa conscience, sa liberté et son identité, respectueux des cultures, des religions et ouvert à la nouveauté* (Ngoyi 2013, 277, souligné dans le texte ).

De l'analyse des rapports de pouvoir faite par Anastasié Masanga Maconda, trois éléments majeurs nous intéressent. Le premier élément concerne l'impératif de transformer les relations de pouvoir en relations plus humaines pour qu'advienne un monde « hors de tous les pouvoirs de déséquilibre ontologique ». Cela nécessite « des changements de fond » des structures institutionnelles à travers « de nouvelles initiatives et de nouveaux projets » (Masanga Maconda 2013, 13). Le second élément concerne l'impératif de « la libération et la reconstruction de l'être meurtri des femmes ». La théologienne féministe congolaise fait remarquer que c'est « pendant des millénaires » que des hommes violentent les femmes dans une relation de force déséquilibrée. L'équilibre des rapports de pouvoir impose cette libération des femmes sans laquelle surgit à nouveau le déséquilibre. Le

troisième élément est la nécessité d'activer « tous les liens de vie sans lesquels l'humanité n'a pas d'avenir : les liens avec l'absolu, les liens avec la nature, les liens entre les humains, les liens de chaque humain avec lui-même ainsi que les liens avec le passé et l'avenir. » (Masanga Maponda 2013, 13).

#### **5.2.4. Repenser la différence sexuelle**

Josée Ngalula considère les viols que les femmes congolaises subissent en temps de guerre comme « un aspect de la cruauté » (Ngalula 2009, 141) qui caractérise le quotidien des femmes dans leurs relations avec les hommes. Son analyse de la *Configuration des violences faites aux femmes en R.D. Congo* (Ngalula 2006b, 7-58) montre que les viols de guerre ne constituent que le « miroir » de la violence masculine exercée sur les femmes en temps de paix (Ngalula 2009, 141-42, souligné dans le texte). Elle situe les *causes profondes des violences faites aux femmes* (Ngalula 2006a, 30-37) au niveau de l'inégalité des rapports sociaux de sexes dans lesquelles le « poids des mentalités », des « pratiques négatives sociales et culturelles » ainsi que la tradition chrétienne présentent la femme comme « un objet de plaisir sexuel » (Ngalula 2006a, 34) pour l'homme.

La spécificité des violences infligées aux femmes se trouve partout « où le critère du sexe entre en jeu, pour décider du contenu » violent qu'elles doivent subir (Ngalula 2013b, 131). Du fait qu'elles soient femmes, elles subissent des « oppressions supplémentaires et spécifiques touchant principalement l'anthropologie » (Ngalula 2013a, 253), c'est-à-dire leur humanité, leur ventre, leurs seins, leur vagin, leur corps, leur sexualité et leur vie. *L'usage d'un langage sexué pour parler de Dieu et de l'Église* (Ngalula 2007, 163-79), dont l'interprétation consiste à toujours penser Dieu



au masculin, constitue un des éléments qui confortent la domination basée sur les sexes. Il favorise des relations déshumanisantes, l'injustice, l'inégalité et la violence faite aux femmes (Ngalula 2007, 177).

Normalisée par des « lois traditionnelles » et ancrée dans des institutions familiales, sociétales et religieuses, cette violence des hommes sur les femmes prend une allure « dramatique et extrêmement grave en temps de guerre » et revêt un caractère « massif et systématique » (Ngalula 2009, 144). Parmi les *enjeux théologiques* (Ngalula 2006c, 59-128) soulevés par les viols de femmes comme arme de guerre, Josée Ngalula insiste sur celui de la dignité des femmes, qui requiert une considération égale à celle réservée aux hommes. Dans une perspective anthropologique chrétienne, elle souligne l'« inaliénabilité » et l'« inviolabilité » de cette dignité. La dignité des femmes implique le respect, la défense et la promotion de leurs droits ainsi que l'exigence de l'égalité fondamentale des sexes.

La discrimination fondée sur le sexe, la chosification des femmes, la réduction de leur corps au niveau « des biens matériels » par des pratiques observées pendant les guerres, dont l'éventration des femmes enceintes et la fusillade dans leurs parties génitales, sont contraires à la foi chrétienne. *Dieu dénonce et condamne les violences faites aux femmes* (Ngalula 2005). Pour mettre fin aux viols de femmes, il importe d'envisager une transformation profonde dans les considérations des rapports sociaux des sexes. Cela exige une critique systématique des traditions africaines et de la tradition chrétienne influencées essentiellement par le regard masculin.

Il s'agit de repenser *le salut [chrétien] dans la perspective des femmes africaines du 3<sup>e</sup> millénaire* (Ngalula 2004). Autrement dit, de porter « une attention particulière aux faits socioculturels,

politiques et économiques ainsi qu'aux différentes idéologies, visions du monde, philosophies ou théologies qui affectent l'existence réelle des sociétés africaines dans leur version féminine » (Ngalula 2004, 190). Cette version féministe constitue un apport important pour l'équilibre des relations entre les sexes.

Josée Ngalula montre que le message du salut ne peut pas continuer à être un pur *édifice préfabriqué* à consommer tel quel et tel que conçu au masculin par le masculin et pour le masculin. Il convient plutôt de le considérer comme un *matériau de construction* dont les femmes peuvent, elles aussi, se servir pour être inventives et participer de manière créatrice à la reconstruction de l'avenir de l'Afrique (Ngalula 2004, 190). Le passage *d'édifices préfabriqués au matériau de construction*, privilégie une *herméneutique révisionniste*. Cette dernière vise à « passer au crible de la réflexion critique toute anthropologie favorisant les relations déshumanisantes, la violence [...] l'injustice » basées sur les sexes; et à valoriser « des textes bibliques marginalisés, mais combien dynamisants » pour des femmes africaines en contexte de crise (Ngalula 2004, 192).

L'enjeu de ce déplacement théologique qu'il convient d'opérer est de faire en sorte que le salut proposé en Afrique puisse devenir une libération « des énergies nouvelles » capables d'inventer de meilleurs rapports entre les sexes au sein des institutions sociétales et ecclésiales (Ngalula 2004, 195). *Pour la nouvelle théologie des femmes africaines : repenser la différence sexuelle, promouvoir les droits des femmes et libérer leurs énergies créatives* (Yinda et Kä Mana 2001) s'avèrent nécessaire. La transformation des relations entre les sexes requiert l'implication des femmes et leur appropriation de *la puissance interpellatrice des récits bibliques* (Ngalula 2009, 149-53). Il est question que *des femmes osent des relectures originales de la Bible* (Ngalula 2010, 161-80).

L'émergence d'un féminisme théologique chrétien spécifiquement africain s'inscrit dans ce dynamisme. Il s'agit pour les théologues africaines de déployer leur pouvoir de transformer le monde (Yinda 2002) par le combat pour « la reconnaissance de l'égalité de l'homme et de la femme » et contre toutes les formes de violences sexistes. Parmi les figures de ce féminisme théologique africain se trouvent Mercy Amba Oduyoye, Elisabeth Amoah, Rachael Kanyoro Musimbi, Bernadette Mbuy-Beya, Isabel Mukonyora, Anne Nasimiyu Wasike, Njoroge Nyambura, Teresa Okure, Hélène Yinda, Masenya Madipoane, Musa Dube (Ngalula 2013a, 253-55). Certaines biblistes et exégètes africaines déconstruisent l'herméneutique biblique patriarcale par des relectures féministes originales, dont *The Bosadi Approach to the reading of biblical texts* de Madipoane Masenya et *The Divining Method of Interpretation* de Musa Dube. Telle est la problématique abordée au point suivant.

### **5.3. Déconstruire l'herméneutique patriarcale de la Bible**

Pour l'exégète féministe sud-africaine Madipoane Masenya, « the fundamentalist Bible readings appear to perpetuate not only patriarchy but also apparent Western imperialistic readings. [...] certain understandings of the Bible have profound material consequences for people's lives, including their sexual lives. » (Masenya 2017, 164). Le combat pour la libération effective des femmes de diverses formes d'oppressions, commence par opérer une rupture avec des visions patriarcales ou impérialistes contenues dans les cultures, les sociétés, les Églises et la Bible. À partir des situations des femmes de l'Afrique du Sud, traversées par des violences sexistes, classistes et de « multiple life-denying forces » (Masenya 2017, 166), Madipoane Masenya élabore

« the *Bosadi* biblical hermeneutic » (Masenya 2017, 166), une approche contextuelle de lecture de la Bible, sensible au genre. « The *Bosadi* Approach to the reading of biblical texts » (Masenya 2005, 182-3) s'articule autour de la notion de « Bosadi ». Dans le contexte socio-culturel sud-africain, le concept de « Bosadi », dérivé du mot « mosadi » de la langue locale Sotho, représente tout ce que signifie être une femme et renvoie à « féminité », « organes génitaux des femmes », « femme » (Masenya 2005, 183). Il s'agit d'une approche centrée sur les femmes, leurs expériences, leurs conceptions et interprétations bibliques au féminin.

*The Bosadi approach to the reading of biblical texts* écarte « the temptation to read the text with strange (white/male) eyes. »; car, *their hermeneutics was strange! Ours is a necessity!* (Masenya 2005). Elle estime que l'herméneutique biblique patriarcale est étrange pour les femmes. Cette critique se fonde sur plusieurs raisons. Premièrement, son étrangeté par rapport aux réalités des femmes. Le contexte patriarcal de l'herméneutique masculine se préoccupe davantage des problèmes des hommes, qu'elle conforte dans leur position dominante, et s'intéresse moins à ce qui préoccupe les femmes. Deuxièmement, l'incapacité des théologies occidentales chrétiennes, caractérisées par la prédominance masculine, à répondre aux attentes des femmes et à apporter des solutions à leurs problèmes. Elles sont étrangères pour les femmes et inutiles, puisque non seulement elles ne les aident pas à se libérer de l'oppression masculine, mais qu'elles les maintiennent dans des conditions opprimantes. Troisièmement, la marginalisation des femmes par des institutions académiques et ecclésiales. Ces dernières utilisent des interprétations coloniales pour continuer à conforter le pouvoir masculin et à considérer la vie des femmes du début jusqu'à la fin comme « étrangère » :

It is not an exaggeration to suggest that the lives of African-South African females are typified by foreignness from birth to death : foreign to the then normative white race, foreign to the normative male sex, foreign to one's own culture with its tendency to

marginalize women, foreign to one's own family in communities that idolize marriage, foreign to the in-laws, and so on. (Masenya 2005, 181).

*The Bosadi approach to the reading of biblical texts* mobilisent plusieurs forces qui favorisent l'affirmation et la libération des femmes en appliquant cette approche dans leur lecture des textes sacrés. L'une des forces de cette approche consiste à engager la foi ainsi que la spiritualité des femmes dans leur combat contre les racines des violences qu'elles subissent dans la société, la culture et les Églises (« women's spirituality is believed to have an impact on their lives as a whole » (Masenya 2017, 164)). L'efficacité de cette méthode permet aux femmes de lire la Bible pour elles-mêmes en se donnant « un réel pouvoir » pour leur libération et pour la transformation de leur vécu quotidien.

Une autre force de cette approche repose sur la priorité accordée au contexte vital des expériences des femmes qui s'intéressent à la lecture biblique. Il s'agit pour elles de relire la Bible à la lumière de leurs expériences féminines. En se donnant, au nom de leur foi, le pouvoir d'aborder la Bible d'une manière qui les conforte et les aide à se libérer par elles-mêmes des conceptions patriarcales qui engendrent diverses formes de violence. Les femmes par la force de leur foi, deviennent capables de « reread the Bible through the lens of their own female experience » (Masenya 2005, 180). L'enjeu de cette priorité consiste à aborder la Bible non seulement à partir des réalités sociales vécues par les femmes, mais aussi telles que perçues par les femmes elles-mêmes.

Une autre force de cette approche est l'attention qu'elle focalise sur les éléments libérateurs contenus dans les textes sacrés. En lisant la Bible à partir du milieu dans lequel elles mènent leur vie quotidienne et avec leur regard féminin, les femmes s'intéressent à des éléments bibliques qui

libèrent. Ces derniers s'avèrent utiles dans leur combat contre le sexisme et contre les systèmes d'oppression. En ce qui concerne les éléments oppressifs que les femmes rencontrent dans leur lecture de la Bible, elles les défient en leur opposant une résistance. En tout état de cause, *the Bosadi approach to the reading of biblical texts* fait de la Bible une puissante ressource spirituelle pour les femmes, « empowering spiritual resource » (Masenya 2005, 180). De ce fait, elle marque une double rupture. Le premier aspect de cette rupture concerne l'herméneutique patriarcale. Elle rompt avec les manières masculines de lire la Bible. Le deuxième aspect de cette rupture concerne la notion d'objectivité scientifique. L'approche *Bosadi* vient rompre avec « the myth of the “objective” and/or “scientific” biblical scholarship in which we had been so deeply and thoroughly steeped » (Masenya 2005, 183).

Dans la même lignée, Mawusée Togboga souligne que la « tradition d'infériorisation anthropologique de la femme dans l'Église » trouve sa base dans l'« interprétation patriarcale erronée des Saintes Écritures » (Togboga 2007, 146). Ce patriarcat qu'elle considère comme un « schème pervers » hérité des ancêtres, influence « les esprits, les mentalités et la manière de gouverner » dans les Églises africaines, de telle sorte qu'aux yeux de beaucoup la domination masculine apparaît comme « une évidence spirituelle indiscutable ». À ce sujet, Mawusée Togboga pense que « l'Église est restée profondément païenne » et qualifie sa théologie androcentrique de « paganisme masculiniste » en fustigeant ce qu'elle qualifie de paradoxe de la hiérarchie ecclésiale. Celui-ci réside dans le « schème d'exaltation et de domination » des femmes : « on exalte le merveilleux travail accompli par les femmes dans la diaconie et la catéchèse, mais c'est pour mieux les exclure des fonctions principales de gouvernement, de gestion, d'administration et de décision » (Togboga 2007, 144 et 146 souligné dans le texte). On interprète la Genèse en présentant la domination masculine sur les femmes comme une conséquence du péché quand, dans le récit des

origines, il est dit à la femme « Ton désir te portera vers ton homme et lui te dominera » (Genèse 3, 12). Des exégètes féministes africaines montrent qu'il existe *other ways of reading* (Musa Dube 2001) la Bible. Elles « osent des relectures originales de la Bible » ( Ngalula 2014, 185-206).

La théologienne féministe africaine Musa Dube, une bibliiste botswanaise, montre comment la Bible fonctionne comme un écrit patriarcal, colonial et colonisateur. Elle suggère des stratégies gagnantes pour se défaire de ses aspects impérialistes et pour faire d'elle un instrument de libération. La critique féministe de la Bible menée en 1895 par la pionnière Elizabeth Cady Stanton, que cite Musa Dube, révèle que la Bible « servait à valider l'exclusion sociale et la marginalisation des femmes » (Musa Dube 1998, 62). Pour Musa Dube, parler de la Bible implique l'admission de cinq éléments issus de la construction sociale. Ces éléments font de la Bible, d'après l'affirmation catégorique d'Elizabeth Cady Stanton, « un livre masculin ». Ils imposent une certaine compréhension des Écritures saintes, reflètent la domination masculine et maintiennent celle-ci au détriment des femmes. Ce qui milite en faveur de « la Bible des femmes » (Musa Dube 1998, 62 et 63).

Le premier élément concerne la présence d'une « vision du monde qui différencie le sacré du profane » en identifiant les hommes du côté *sacré* et les femmes du côté *profane*. Musa Dube souligne que cette séparation qu'établit la Bible participe au processus d'exclusion des femmes « non seulement des institutions religieuses, mais des postes publics en général » (Musa Dube 1998, 62). Une des sources des violences imposées aux femmes se situe à ce niveau, dont la guérison nécessite sa mise en question.

Le deuxième élément est la « forme littéraire » des textes bibliques, qui introduit une hiérarchisation entre les « Textes écrits » et les « textes oraux » en donnant aux premiers une importance supérieure aux seconds. En effet, les Écritures bibliques renvoient essentiellement aux textes écrits et les opposent aux textes oraux. Le fait que les femmes soient « largement exclues » de la rédaction de ces textes écrits dits sacrés, pose un problème important. Ne sont-elles pas sacrées les traditions orales africaines qui font partie des sources de sagesse pour les femmes ? Exclure les femmes de la rédaction des textes dits sacrés et considérer les traditions orales comme non sacrées jouent en défaveur de la gent féminine négro-africaine. Une remise en cause de cette exclusion des femmes fait partie des solutions durables dans le processus de guérison et de libération.

Le troisième élément concerne le « canon littéraire » composé par les hommes. Il est considéré comme « normatif ». Musa Dube mentionne qu'ici aussi les femmes se trouvent exclues quant au choix des textes qui constituent le canon scripturaire. Une exclusion qui aujourd'hui ne se justifie pas et mérite une révision.

Le quatrième élément s'applique à « la présence d'institutions religieuses gardiennes des canons scripturaires », dont seuls les hommes assurent le contrôle du contenu et protègent son intégrité.

Le cinquième élément est l'« interprétation institutionnelle » des Écritures réservée à une catégorie d'hommes. Musa Dube y déplore encore une fois l'absence des femmes (Musa Dube 1998, 62).

Pour Musa Dube, une manière exclusive de voir les choses dans le christianisme en ne focalisant l'attention que sur le monde biblique, engendre des souffrances pour les cultures marginalisées



considérées comme « autres » et constitue une des sources de violence. Car la vision biblique n'implique pas toutes les « autres traditions » et « ne s'applique pas à toutes les cultures religieuses du monde ». Parmi ces dernières, se trouvent celles qui « ne font pas de différence entre sacré et profane »; certaines d'elles « n'ont pas de Textes écrits », d'autres « ne donnent pas aux Écritures une importance supérieure à la Parole », d'autres encore « n'ont pas d'institutions qui veillent plus ou moins à l'interprétation de leurs textes scripturaires » (Musa Dube 1998, 62).

Saluant l'accès de nombreuses femmes à des études bibliques qui contribuent à un tournant significatif dans l'interprétation scripturaire, Musa Dube évoque l'apport de Rosemary Radford Ruether et d'Elisabeth Schüssler Fiorenza. Elle souligne comment, dans sa publication *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (publié en anglais en 1983), Elisabeth Schüssler Fiorenza présente ses découvertes qui remettent en question l'autorité masculine des livres canoniques chrétiens et leur processus de sélection. Son analyse de la composition du canon chrétien de la Bible révèle l'exclusion systématique des « livres qui mettaient des femmes en vedette ou leur accordaient une position importante » et la marginalisation de « la présence et [de] la contribution des femmes dans les textes bibliques ». Ses publications ultérieures suggèrent la réintroduction des « textes des femmes » (Musa Dube 1998, 63-64).

De son côté, Rosemary Radford Ruether suggère que « tout ce qui nie, réduit ou déforme la pleine humanité des femmes doit donc être jugé non rédempteur » (Radford Ruether 1983, 18-19, cité par Dube-Shomanah 1998, 63). Ce qui fait dire à Musa Dube :

[...] n'est Parole de Dieu et n'a autorité que ce qui englobe la libération de la femme et, à vrai dire, de tout le peuple de Dieu marginalisé. Bref, l'autorité n'est plus dans les textes, mais la canonicité se mesure à la libération des femmes et de tous les enfants de Dieu opprimés dans le monde. La canonicité est la justice

de Dieu actualisée et réalisée par l'ensemble de la création de Dieu (Dube-Shomanah 1998, 64).

Pour Musa Dube les problèmes d'oppression et d'exclusion dont les femmes font l'objet concernent aussi des peuples colonisés. La domination occidentale et la vision impérialiste ont soumis non seulement les peuples et leurs cultures, mais aussi leur territoire ou « espace physique », leurs histoires et leurs richesses. S'appuyant sur *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (Ashcroft, Griffiths et Tiffin 1989), Musa Dube implique, dans sa définition des contextes postcoloniaux, « toutes les cultures touchées par les façons de faire impérialistes » et donc « celles qui ont été prises dans et affectées par l'impérialisme euro-américain des quatre ou cinq siècles écoulés » (Musa Dube 1998, 64). Le concept postcolonial se rapporte aussi « aux colonisés et à leur discours de résistance, opposé à “colonisateur” » (Musa Dube 1998, 64-65, souligné dans le texte). Le processus de colonisation et de construction des empires s'impose tant à travers les « pratiques textuelles d'écriture et d'interprétation » que les peuples colonisés qui finissent par « désirer ardemment la place, la religion, la langue et la culture du colonisateur » (Musa Dube 1998, 64-65).

À la suite des travaux d'Edward Said (1983) et de Ngugi wa Thiongo (1986), Musa Dube arrive à conclure que la « Bible en tant que canon scripturaire a fonctionné indubitablement comme un livre colonial et colonisateur » (Musa Dube 1998, 66). Elle l'est de façon exemplaire, comme l'écrit Edward Said, puisque : « la capacité de tous les textes d'évincer (les autres) découle en définitive de celle de la Bible, dont la position centrale, la puissance et l'antériorité écrasante marquent toute la littérature occidentale » (Said 1983, 46, cité par Musa Dube 1998, 66). Une des stratégies gagnantes pour résister au caractère patriarcal, colonial et colonisateur de la Bible, que préconise la bibliste botswanaise, consiste à « identifier » des textes rejetés par le canon chrétien de la Bible,

à les « exposer » et à « arrêter » d'accorder l'autorité unique à la Bible. Car la réécriture des textes patriarcaux ne fait que perpétuer la culture masculine, dominante et oppressive des femmes et des peuples colonisés.

Dans le même sens s'inscrit la posture critique adoptée par Mercy Amba Oduyoye et Elizabeth Amboah (1988), dont l'engagement se déclare en faveur de la récupération et de la reconnaissance des anciens canons oraux ghanéens écartés par la colonisation. Pour contrecarrer le caractère patriarcal et colonial des traditions scripturaires, Mercy Amba Oduyoye et Elizabeth Amboah suggèrent comme stratégie de « commencer à mentionner les *Écritures non écrites* des Fante du Ghana » (Oduyoye et Amoah 1988, 35, cité par Musa Dube 1998, 68 souligné dans le texte) parmi les autres textes, bibliques et non bibliques, à lire ensemble. En effet, elles remarquent que lorsque des gens qui confessent la foi chrétienne parlent de l'Écriture, ils semblent exclure des textes des autres traditions du monde pour ne faire référence qu'« à la Bible hébraïque avec son supplément chrétien, le Nouveau Testament ». Un des points majeurs de la vision de Mercy Amba Oduyoye consiste à montrer que la Bible ne devrait pas être lue comme « la seule Écriture » telle que le présente « l'approche colonisatrice, laquelle met en mal ou ignore tous les autres écrits ou canons du monde ». Car :

Toutes les communautés humaines ont leurs histoires de personnes dont les actes individuels ont eu des effets durables sur le destin et l'ethos de l'ensemble du groupe. Telles sont les personnes dont les histoires gardent le souvenir. Toutes ne sont pas des figures chrétiennes; seules celles dont la présence a conduit à plus de vie et à des relations saines sont commémorées comme envoyées de Dieu (Oduyoye et Amoah 1988, 36, citées par Musa Dube 1998, 68 ).

Musa Dube considère cette stratégie comme une des formes de résistance de contrepoids. Elle consiste à désapprouver les moyens utilisés par le colonialisme pour coloniser le monde. Parmi ces moyens se trouvent, d'après *Culture and Imperialism* d'Edward Said (1994), les « canons

occidentaux » et, selon Kwok Pui-lan (1994), « des textes chrétiens » . Kwok Pui-lan estime que dans la lecture de la Bible, l'attention devrait porter sur toutes les prétentions colonisatrices, notamment celle des « constructions patriarcales » et celle du « caractère unique de la foi chrétienne ». La remise en cause de ces moyens ayant participé à « la suppression des textes religieux non occidentaux, non chrétiens et non blancs » s'inscrit dans une lutte contrapuntique, pour restaurer et réinterpréter les écritures des peuples colonisés que le colonialisme a ignoré (Musa Dube 1998, 69 et 70).

La stratégie que préconise la bibliste féministe africaine Musa Dube vise finalement à s'attaquer au caractère patriarcal, impérialiste et oppresseur contenu non seulement dans la Bible, mais aussi dans les autres écrits du monde. Elle ouvre un nouveau champ, celui de « l'Esprit-oral ». Ce dernier constitue un espace où les femmes à travers des histoires disent « leurs propres paroles sacrées » qui vivifient, libèrent, affirment la vie et la justice. Ces paroles racontées par des femmes à partir de leurs histoires sont théologiques. Elles se coconstruisent en « partenariat divin » impliquant des femmes, Dieu et des personnes opprimées en quête de libération ou de justice ( Musa Dube 1998, 71). Le nouveau espace à la fois spirituel et oral privilégie « l'écoute attentive de toutes les voix opprimées et l'empathie; une prophétie active qui dénonce l'oppression et cherche la libération; une prière intense qui cherche le partenariat avec Dieu » et qui autorise d'« écrire de nouvelles paroles de vie et de justice » ( Musa Dube 1998, 71).

L'idée prônée par Musa Dube au sujet de l'écriture des paroles de femmes pour dire la vie, la justice, la libération semble originale. Cette manière de faire a la force de déstabiliser le patriarcat avec ses formes d'oppressions en défiant ses fondements scripturaires ou divins tels que conçus par les hommes. Ne faut-il pas pour des femmes africaines écrire surtout une autre image de Dieu

à concevoir de manière non masculine ? La réécriture par des femmes des paroles de justice ne déconstruirait-elle pas l'image d'un Dieu masculin qui serait du côté des oppresseurs ? Ne valoriserait-elle pas l'image d'un Dieu qui libère ?

Un lien peut s'établir à ce niveau entre ce que préconise Musa Dube et l'idée de la théologienne écoféministe catholique Radford Ruether. L'image de Dieu que préconise Radford Ruether est celle d'un Dieu dont la présence et la puissance libératrices transforment les « systèmes » d'oppression que construisent les hommes. Ces derniers justifient leur domination sur les autres en lui attribuant un fondement divin, transcendantal et extérieur à l'humain, qui serait immuable. Ils expliquent le maintien de leur domination par le fait que le divin serait immanent dans des structures et dans les « idéologies » qu'ils représentent. La théologienne écoféministe présente autrement la façon de concevoir le caractère transcendantal et immanent de Dieu. Elle conçoit plutôt la transcendance divine comme la « liberté radicale » de Dieu à l'égard de « tous les systèmes humains de distorsions oppressives, de péché et de mensonges »; et l'immanence divine comme la « présence libératrice » de Dieu « en nous, au travers de nous et au-dessous de nous, présence qui nous donne le pouvoir de nous libérer de cette réalité oppressive de péché et de mensonges » (Radford Ruether 2000, 40-41).

L'enjeu pour cette théologienne écoféministe catholique consiste à déconstruire l'image qui présente Dieu comme une figure d'autorité mâle contrôlant tout et ayant droit de vie ou de mort, un Dieu qui serait le garant de la hiérarchisation des êtres, des pouvoirs et des savoirs. Il justifie les pouvoirs des humains sur la nature, les pouvoirs des hommes sur les femmes, les pouvoirs des Blancs sur les non-Blancs. Il serait à l'aise avec la domination de la classe dirigeante sur les pauvres, des puissants sur les impuissants. Les systèmes d'oppression sacralisent un tel modèle de

divin. La libération est perçue dans ce modèle comme une menace des dominées contre les dominants. Une théologie afroféministe de transformation des relations vitales, qui envisage la libération des personnes opprimées dont les femmes violées, commence par déconstruire des images déshumanisantes d'un Dieu qui étoufferait la vie. Radford Ruether le dit dans son contexte en ces termes :

Si nous devons recouvrer une compréhension du divin qui puisse guérir nos relations interpersonnelles en tant qu'hommes et femmes, personnes du premier et du tiers-monde, Blancs et Noirs, et humains avec la terre, nous devons rejeter ce modèle transcendantal du divin. Nous devons soutenir une compréhension du divin comme étant la source et la puissance de vie dans et à travers toutes choses, qui ne soit pas séparée de nous-mêmes et de l'ensemble du monde naturel (Radford Ruether 2000, 37).

Le Dieu dont les survivantes ont besoin, c'est « le Dieu qui libère » (Ela 2003). Autrement dit, « un Dieu de libération qui peut transformer ce qui est et nous libérer des systèmes de péché et de leurs idéologies qui se sacralisent elles-mêmes » (Radford Ruether 2000, 41).

## **5.4. Relire des récits bibliques des viols**

*La Bible et les violences faites aux femmes* (2006) de Maria Luis Pedro Barao, s'appuyant sur Josée Ngalula (2005, 11), reconnaît la présence dans les textes sacrés d'« au moins 18 sortes des violences » perpétrées contre les femmes (Pedro Barao 2006, 117). Dans la nomenclature de Josée Ngalula (2005, 11-42), cinq catégories de violences nous intéressent puisqu'elles entrent dans le cadre de notre étude. Premièrement, la catégorie concernant les cas « des femmes exposées à la violence par leurs proches pour 'sauvegarder' leur honneur à eux » ou épargner des vies des autres hommes, leurs hôtes (Ngalula 2005, 12-14). Son illustration se fait entre autres par deux récits bibliques. Celui raconté dans Genèse 19, 1-8, où Lot livre ses filles à la violence pour sauver la vie

de ses hôtes menacés par des gens de son village et pour épargner son honneur. Un autre récit est raconté dans Juges 19, 22-25, où un père livre sa propre fille vierge aux violeurs alors que le Lévite en fait autant avec sa concubine. Ce dernier récit fait l'objet d'analyses sur lesquelles nous reviendrons infra. Deuxièmement, la catégorie des « femmes violées, comme arme de guerre » (Ngalula 2005, 19-20). Quelques textes illustrent ce cas, notamment le passage d'Isaïe 13 qui mentionne que « leurs petits enfants seront écrasés sous leurs yeux, leurs maisons, pillées, et leurs femmes, violées » (Isaïe 13, 16). Dans le livre de Zacharie (14, 1-3), le viol des femmes se trouve mentionné sur la liste des malheurs que le Seigneur compte faire subir à son peuple par l'intermédiaire des attaques des autres nations. C'est ce qu'annonce le prophète en ces termes :

Voici qu'un jour vient pour le Seigneur, où l'on partagera tes dépouilles au milieu de toi, Jérusalem. Je rassemblerai toutes les nations devant Jérusalem pour le combat; la ville sera prise, les maisons pillées, les femmes violées; la moitié de la ville partira en exil, mais le reste du peuple ne sera pas retranché de la ville. Alors le Seigneur sortira pour combattre avec les nations, comme lorsqu'il combat au jour de la bataille (Zacharie 14, 1-3).

Un autre exemple figure dans le passage du premier livre des Maccabées (1M 1, 29-32) qui montre comment un commissaire du roi attaque Jérusalem « avec une armée importante » (v. 29). Ayant violemment frappé et fait mourir « beaucoup de gens en Israël » (v.30), incendié la ville, s'être emparé du butin (v.31), ses partisans « réduisirent en captivité les femmes et les enfants et confisquèrent le bétail » (v.32). Dans Judith 4, 12, il s'agit plutôt d'une supplication du peuple qui implore son Seigneur de les épargner des malheurs pour que leurs femmes ne soient pas livrées au viol. L'exemple raconté dans 2 Samuel 15-20 qui parle du viol de dix concubines du roi David perpétré par son fils Absalom en quête du pouvoir, présente plusieurs enjeux théologiques qui méritent également une analyse détaillée.

Une troisième catégorie de violences faites aux femmes qui nous intéresse dans la nomenclature de Josée Ngalula concerne le cas des « femmes éventrées, comme arme de guerre », en période de conflits (Ngalula 2005, 20). Six passages bibliques illustrent le cas d'éventration de femmes enceintes, appartenant à une même communauté, lors d'attaques des ennemis. Dans 2 Rois 8, 12, dans la liste des maux perpétrés contre le peuple d'Israël se trouvent énumérés, entre autres, l'écrasement des petits-enfants et l'éventration des femmes enceintes. De manière explicite encore, 2 Rois 15, 16 parle de Menahem qui « éventra toutes les femmes enceintes ». Alors que le passage de la prophétie d'Amos (1) annonce la vengeance de Dieu contre les bourreaux qui « ont éventré les femmes enceintes du Galaad, pour élargir leur territoire » (1, 13), celui de la prophétie d'Osée (14) prédit plutôt la menace divine qui fera tomber « par l'épée » la Samarie qui « s'est rebellée contre son Dieu » et dont les « nourrissons seront écrasés » et les « femmes enceintes, éventrées » (14, 1).

Une quatrième catégorie à retenir dans la liste de Josée Ngalula regroupe les cas de « femmes esclaves sexuelles » (Ngalula 2005, 23-24). Dans le livre d'Esther (2, 1-8), les filles vierges enlevées de force sont rassemblées dans une « maison des femmes » pour être mises au service sexuel du roi. La cinquième et dernière catégorie qui concerne notre étude parle des « lois injustes ou du non-respect des droits légitimes de la femme » (Ngalula 2005, 30-36). Étant donné le foisonnement, dans la Bible, de lois injustes qui confortent souvent la domination masculine et bafouent les droits légitimes des femmes, nous proposons d'évoquer certains passages bibliques particulièrement illustratifs des textes. Un des textes analysés dans ce qui suit illustrera en détail ce que Josée Ngalula appelle le « cas d'une sanction unilatérale » (Ngalula 2005, 36). Il s'agit d'un cas d'adultère dans lequel seule la femme est accusée et menacée de lapidation, alors que son complice masculin semble libre et ignoré (Jn 8, 3-11).



Trois éléments retiennent notre attention par rapport aux récits bibliques des viols de femmes. D'abord, le fait que dans la plupart des cas, les femmes sont livrées aux viols soit par leurs proches, mari, père, parenté mâle, soit par des hommes ennemis. Dans les deux cas, ce sont des hommes qui décident de violer ou qui autorisent ces viols. Ensuite, le fait surprenant est le paradoxe de la Parole de Dieu. D'une part, elle montre que Dieu, pour punir, permet parfois aux nations ennemies d'attaquer les membres de son peuple et de violer les femmes; et d'autre part, il envoie des messagers pour dénoncer les viols et violences contre les femmes (Ngalula 2005, 42-57). Un troisième élément enfin est le fait que les viols, imposés par Dieu, par des hommes du camp ennemi ou autorisés par les proches, servent et réconfortent le pouvoir masculin et humilient les femmes. Il s'agit d'épargner la vie masculine, de sauvegarder l'honneur des hommes, de renforcer leur pouvoir ou d'imposer leur contrôle sur d'autres hommes.

Nous proposons d'analyser trois récits. Le premier est celui de Juges 19-21 concernant un viol collectif et le démembrement de la concubine du Lévite. Son analyse se basera sur une double approche. L'approche *Bosadi* de Madipoane Masenya (2017) et l'approche de l'analyse de la réponse de la personne lectrice d'Adele Reinhartz (2001) telle qu'appliquée par Sébastien Doane (2014). Le second texte est celui de 2 Samuel 15-20 concernant un viol massif, public et incestueux, perpétré sur dix concubines du roi David par Absalom. Son analyse se basera sur une approche libératrice des histoires de violences sexuelles bibliques proposée par Suzanne E. Caster (2020). Le troisième récit, qui se trouve dans Jean 8, 3-11, sera abordé du point de vue de la théologie africaine de Paulin Poucouta (2013, 249-71).

### 5.4.1. Viol collectif et démembrement dans Juges 19-21

Pour l'analyse de ce récit de Juges 19-21, nous utiliserons deux approches. L'approche *Bosadi* de Madipoane Masenya (2017) évoquée plus haut et l'approche de l'analyse de la réponse de la personne lectrice d'Adele Reinhartz (2001) telle qu'appliquée par Sébastien Doane (2014) dans son exégèse de Juges 19. Les deux approches sont différentes. Cependant, elles gardent certains aspects qui les rapprochent. Parmi ces aspects, on peut retenir l'élément engageant l'empathie de la personne lectrice, mobilise son point de vue personnel et sa vision du monde qui entrent en dialogue avec le récit et s'en éloignent.

La première approche, celle qui applique une lecture *Bosadi*, aide à analyser le récit avec une attention particulière au genre. Il s'agit de s'intéresser spécialement à l'expérience de multiples violences que la concubine du Lévite subit, dont le viol collectif suivi du démembrement de son corps. Il sera également question d'examiner des injustices et des manières masculines de traiter la femme, de l'effacer jusqu'à la rendre invisible, de la priver de la parole, de l'instrumentaliser, de la trahir, de la livrer au viol, de la violenter, etc. L'application d'une lecture *Bosadi* à ce récit permet également d'en dégager des aspects libérateurs qui valorisent la concubine du Lévite, mais qui malheureusement passent inaperçus dans les herméneutiques patriarcales. Comme le mentionne Madipoane Masenya : « A mosadi reader will be fascinated by the *pilegesh's* capacity to make a decision and resist injustices done to her » (Masenya 2012, 210). Madipoane Masenya applique une lecture *Bosadi* dans son étude biblique de Juges 19 : *Without a voice, with a violated body: Re-reading Judges 19 to challenge gender violence in sacred texts* (Masenya 2012, souligné dans le texte).

La théologienne sud-africaine précise le sens des termes « mosadi » et « pilegash » qu'elle utilise dans son analyse. Elle montre qu'en Afrique du Sud, dans la langue Sotho, le mot « mosadi », d'où émane « Bosadi », vient de la racine «-sadi» qui représente tout ce qui regarde la féminité (Masenya 2012, 206). Pour le vocable hébreu « pilegash », bien que sa traduction française soit concubine, c'est-à-dire « a wife of secondary status », Madipoane Masenya, dans son exégèse de Juges 19, choisit de le traduire pour plus d'une raison par « “a legitimate wife”, one of the wives of the Levite » (Masenya 2012, 208, souligné dans le texte). Car, elle prouve que, en Juges 19, il ne s'agit pas d'une concubine, mais d'une épouse légitime. Elle se questionne sur le choix du narrateur d'utiliser « pilegash » au lieu de « *ishah*, which is the legitimate word used for wife », avant de conclure que « it appears that she was not an ordinary pilegash. » (Masenya 2012, 208, souligné dans le texte).

La seconde approche, celle de l'analyse de la réponse de la personne lectrice, aide à dégager différentes postures herméneutiques que la personne lectrice peut avoir devant un texte plein de violences comme Juges 19-21. Cette approche permet surtout de montrer que, devant les injustices et les violences des hommes à l'égard des femmes, une posture herméneutique engageante s'avère nécessaire pour une transformation libératrice. Adele Reinhartz, que cite Sébastien Doane, conseille d'utiliser son approche de l'analyse de la réponse de la personne lectrice à des « textes de terreur » dont les victimes sont des femmes. Cette suggestion d'Adele Reinhartz est intéressante. Elle permet d'aborder Juges 19-21 « à partir d'un questionnement éthique » (Doane 2014, 177). Le contexte congolais des viols de femmes implique cette optique, qui vise la libération, la justice et la dignité pour les survivantes.

Sébastien Doane (2014) utilise cette méthode d'Adele Reinhartz. Il l'applique au récit de Juge 19, qu'il qualifie de « hardcore » et de « gang bang » parce que décrivant « un viol collectif et le démembrement d'une femme » (Doane 2014, 177). Son analyse, qui évoque quatre postures herméneutiques, montre que l'approche de la réponse de la personne lectrice ouvre une herméneutique critique dialogale autour des enjeux éthiques. Ces derniers peuvent opposer la personne lectrice et la narration elle-même du texte. Les quatre attitudes interprétatives possibles qu'il présente sont les suivantes : docile, résistante, conciliante ou engagée (Doane 2014, 177). Résumons rapidement les quatre attitudes interprétatives en s'appuyant sur *Gang bang et démembrement. Quatre lectures de Juges 19* (Doane 2014).

La première posture herméneutique est *docile*. Elle admet la narration du récit, la position de la personne qui raconte le récit, sa conception du monde et de l'histoire. Pour le cas de Juge 19, cette attitude interprétative consiste à justifier les formes de violence contenues dans le récit en les attribuant à l'absence du roi. Le début du chapitre le prévient: « Or, en ces jours-là, il n'y avait pas de roi en Israël » (Jg 19,1). D'après la lecture docile, tous les traitements violents et injustes, la trahison, le viol, le démembrement ainsi que les guerres tribales qui s'en suivent ne sont que des conséquences de cette absence du roi. Ils auraient pour fonction de démontrer la nécessité d'avoir un roi qui garantirait la justice. L'attention est focalisée sur le besoin de la royauté plutôt que sur le sort de la femme violée et démembrée. Pour plus d'une raison, la lecture docile est à écarter dans le cadre de notre thèse. Premièrement, parce qu'elle ne débouche pas sur le combat contre les violences faites aux femmes ni sur la libération ni la transformation de la vie des femmes. Au contraire, elle semble les comprendre et les justifier. Deuxièmement, patriarcale, elle est favorable au *statu quo* lors qu'elle ne présente pas d'empathie à l'égard du sort violent réservé à la femme violentée.

La seconde posture herméneutique est *résistante*. Elle n'accepte pas la violence racontée dans le récit ni les incohérences qu'on y trouve ni la position de la personne narratrice. Elle consiste à formuler des objections argumentées à partir des points de vue de la personne lectrice et de sa manière de voir les choses. En objectant que les violences et les viols des femmes sont observés même en période où règnent les rois en Israël, l'interprétation *résistante* appliquée à Juges 19 peut déconstruire l'argument de la personne narratrice et de la lecture docile qui justifient les atrocités du récit par l'absence de roi. La posture résistante de Marc Brettler (1989), que cite Sébastien Doane, refuse d'accepter que tous les Benjaminites soient considérés comme les auteurs des crimes commis dans le récit, et ce pour que la riposte implique toute la tribu puisqu'il s'agit d'un groupe d'individus bien identifiés et localisés dans la ville de Guibéa, « des hommes de la ville, de vrais vauriens » (19, 22). Marc Brettler voit dans cette généralisation une campagne politique qu'utilise la personne narratrice dont l'intention est d'humilier les Benjaminites ainsi que le roi Saül et, par le fait même, valoriser le roi David (Doane 2014, 179). L'aspect critique de la lecture résistante est intéressant pour notre propre analyse. Elle correspond à une déconstruction des manières masculines de percevoir les choses et des attitudes injustes dans le traitement à l'égard des femmes.

La troisième posture herméneutique est *conciliante*. Elle consiste à essayer de réconcilier certains aspects de la narration avec son propre point de vue. L'enjeu est de fournir des explications pour rendre compréhensibles des éléments incohérents de la personne narratrice ou les non-dits que sous-entend le texte. Dans le cas de Juges 19-21, en guise d'exemple, les gens qui optent pour cette posture interprétative situent la mort de la femme du Lévite aussitôt après le viol collectif au moment où elle tombe gisant au seuil de la porte. Il s'agit pour eux de soutenir que le coupable n'est pas son mari qui la découpe en morceaux, mais les violeurs (Doane 2014, 180). La posture conciliante est à écarter dans le cadre de notre thèse où le choix est de voir les choses du point de

vue des femmes elles-mêmes qui subissent silencieusement les viols et les traitements injustes infligés par des hommes.

La quatrième posture herméneutique est *engagée*. Dans le cas du récit de Juges 19-21, la personne lectrice qui adopte cette attitude interprétative, déconstruirait la posture de la personne narratrice et l'objectif qu'elle poursuit, à savoir, humilier les Benjaminites, justifier la violence et la guerre, afin de susciter le besoin de la monarchie. La vie de la femme, sa dignité, moins encore son sort ne comptent dans sa narration. Dans la posture engagée, la personne lectrice reste empathique à l'intégrité de la femme placée au centre du récit. Son dialogue avec le texte vise à donner la parole à la femme et à construire le discours de celle-ci à partir de son point de vue qui s'avère opposé à celle de la personne narratrice. Selon Sébastien Doane, cette optique fait voir que « la femme n'est pas qu'une victime, mais qu'elle peut être vue comme un symbole de résistance pour quiconque souffre de violence injustifiée » (Doane 2014, 180). La posture engagée convient le mieux à notre thèse, qui met au cœur de la réflexion l'expérience de la concubine du Lévitte en la confrontant au contexte de viols des femmes congolaises utilisés comme arme de guerre. Dans le contexte de Juges 19-21, une posture engagée pourrait considérer le viol collectif de la concubine du Lévitte comme une arme stratégique de protection pour le Lévitte, tandis que le démembrement du corps de la victime en douze morceaux expédiés à tout Israël, comme une stratégie pour déclencher la guerre civile.

L'analyse qui suit se focalise uniquement sur quelques enjeux théologiques avec les contours socio-culturels et éthiques que soulève le récit. Pour ce faire, il convient de situer le texte.

Les recherches de Gabrielle Lamotte (2020), s'appuyant sur Corinne Lanoir (1997, 56), situent le Livre des Juges vers les années 1200 et 1000 avant Jésus-Christ, période qui intervient après la conquête de Canaan par Josué et avant les débuts de la royauté avec Samuel et Saül. On y trouve des histoires de « femmes gagnantes », mais aussi des « destinées de femmes qui perdent leur vie, leur dignité, jusqu'à leur intégrité corporelle », comme c'est le cas de la concubine du Lévite raconté dans Juges 19-21, objet de cette analyse (Lamotte 2020, 3). Les chapitres 19-21, qui commencent par « Or, en ces jours-là, il n'y avait pas de roi en Israël » (19,1) et finissent par la même idée : « En ces jours-là, il n'y avait pas de roi en Israël. Chacun faisait ce qui lui plaisait » (21, 25), font partie de l'appendice du Livre des Juges constitué des chapitres 17-21. Gabrielle Lamotte fait remarquer que les chapitres 19-21 « ne contiennent aucune référence à un héros-juge [...]. Dieu y est peu présent et finit même par paraître totalement absent, en particulier lors de l'épisode cruel de la concubine du Lévite » (Lamotte 2020, 3). Ces trois éléments, à savoir le manque de référence à un roi-juge, l'absence de roi et l'absence de Dieu, sont déterminants dans la suite du récit, dont la conclusion rappelle que « Chacun faisait ce qui lui plaisait » (21, 25). Les atrocités, les injustices, le viol collectif, le démembrement, la guerre civile, les raptés sont présentés comme des conséquences logiques qui pèsent lourdement sur la vie des femmes dans le « le silence assourdissant » de Dieu (Lamotte 2020, 4). Ces violences faites aux femmes et ce silence de Dieu suscitent des questionnements théologiques. Le cadre étant fourni, il convient d'en préciser le contexte immédiat.

Le contexte du récit des Juges 19-21 est celui d'une violence commencée par un conflit au sein d'un foyer domestique entre le Lévite et sa concubine. Infligée à la concubine du Lévite, la violence s'aggrave à Guibéa lorsque celle-ci est violée collectivement par un groupe d'hommes, livrée par son mari qui tient à tout prix à se protéger. Cette violence atteint son paroxysme lorsque le lévite

lui-même procède au démembrement du corps de sa femme en douze morceaux qu'il expédie dans toutes les tribus d'Israël. Geste qui fait déclencher une guerre civile qui oppose l'ensemble du territoire d'Israël à la tribu des Benjaminites considérée comme coupable de la violence criminelle à l'égard de la femme (Lamotte 2020, 4). Quelques faits du récit méritent d'être précisés en détail dans leur contexte immédiat.

Le contexte immédiat du viol collectif se situe à Guibéa. Il est question d'une attaque nocturne effectuée par quelques Benjaminites identifiés comme « des hommes de la ville, de vrais vauriens » (19, 22), contre le Lévite lors de son passage dans cette ville. Les attaquants encerclent la maison et exigent au propriétaire de la maison de faire sortir le Lévite : « pour que nous le connaissions ! » disent-ils (19, 22-23). Pour épargner la vie du Lévite, son hôte, le propriétaire de la maison, un vieillard étranger au pays, fait sortir plutôt sa propre « fille qui est vierge » et l'offre aux agresseurs avec ces commentaires : « abusez d'elle ! Faites avec elle ce qui vous semblera bon, mais ne commettez pas contre cet homme [le Lévite] un acte infâme » (19, 24). Offre que les agresseurs déclinent. Alors, pour se protéger, le Lévite lui-même « saisit sa concubine » et l'amène aux agresseurs pour qu'ils abusent d'elle. Les agresseurs la violent collectivement « toute la nuit » et ne la relâchent qu'à l'aurore (19, 25). Après son calvaire, cette femme tombe à l'entrée de la maison, incapable de se relever et reste là gisant « les mains sur le seuil » (19, 26-27) jusqu'au petit matin quand son mari la fait monter sur son âne pour continuer leur voyage jusque chez eux (19, 28).

À l'« acte scandaleux et infâme » ( 20, 6) de viol collectif infligé à sa concubine par les Benjaminites, le Lévite ajoute malheureusement à l'encontre de sa concubine un autre crime, non le moindre. Pour réussir sa stratégie d'alerter les autres tribus d'Israël et de trouver des arguments



convaincants qui les poussent à venger sa concubine contre la tribu des agresseurs, il commet un crime « affreux », autant que celui qu'il considère comme jamais « commis depuis le jour où les fils [et les filles] d'Israël sont montés du pays d'Égypte jusqu'à ce jour » (19, 30). Voici ce que rapporte ces versets : « Une fois arrivé dans sa maison, il prit un couteau, saisit sa concubine, la dépeça, membre après membre, en douze morceaux, qu'il envoya dans tout le territoire d'Israël. Quiconque voyait cela disait : « Jamais ne s'est fait, jamais ne s'est vu un crime aussi affreux, depuis le jour où les fils [et les filles] d'Israël sont montés du pays d'Égypte jusqu'à ce jour ! » (19, 29-30). Cela provoque une guerre civile dont les conséquences débordent le cercle des violeurs, atteint des femmes et toute la tribu des Benjaminites. Philippe Lefebvre montre que les violences qu'engendre cette guerre civile touchent finalement plusieurs autres femmes (Lefebvre 2007, 9). Sébastien Doane surenchérit en précisant que 600 jeunes filles vierges sont violentées par des mariages forcés avec les Benjaminites survivants. Ces mariages forcés visent à faire des enfants pour perpétuer la tribu de Benjamin. Sébastien Doane conclut en disant : « Ce qui, en Jg 19, a commencé avec le viol d'une femme se conclut, en Jg 21, avec le viol de 600 filles » (Doane 2014, 185).

Parmi de nombreux enjeux théologiques que soulève ce récit se trouvent le questionnement sur l'identité de la concubine du Lévite. Une identité que les hommes assignent à cette femme sans nom, sans voix, sans lieu, sans considération. Une identité qui est changeante selon la position de l'homme qui la confère en tant que père, mari ou « maître ». L'intérêt porte sur cette identité d'une femme trahie, violée, dont le corps est démembré, propagé et disparaît complètement. L'objectif de l'analyse de cet enjeu majeur qui en englobe d'autres, consiste à montrer que la concubine du Lévite a bel et bien une identité qui est la sienne. Le problème est que cette identité est plutôt occultée par les hommes, qui semblent prendre la place de Dieu, dans un système patriarcal qui

déplace « le référent de la norme » de Dieu vers eux-mêmes (Lamotte 2020, 4). Notre analyse vise à restituer à la concubine du lévite son identité alors qu'elle est rendue invisible par le système patriarcal. Un premier élément fourni par Gabrielle Lamotte montre la concubine du lévite avec « un visage et un corps », mais, son corps « qu'on efface peu à peu, qu'on instrumentalise » avant de le démembrer, finit par « disparaître » (Lamotte 2020, 7). Un deuxième élément repose sur le début du récit, qui montre que la concubine agit en tant que sujet et ne fait pas que subir l'action. C'est elle qui « prend l'initiative de repartir dans la maison de son père, pour un motif d'ailleurs assez obscur et discuté depuis longtemps par les exégètes » (Lamotte 2020, 21). L'approche *Bosadi* et la posture herméneutique engagée restitue l'identité de la femme dans le travail d'analyse du récit.

Jennifer M. Matheny constate que la concubine du Lévite n'a pas une identité fixe. Son identité est changeante selon qu'elle est chez son mari, chez son père ou chez le vieillard de Guibéa (Matheny 2017, 639). Pour Sébastien Doane, l'identité de cette femme dépend des hommes qui lui en attribuent une selon son statut social ou selon les relations qu'elle entretient avec un homme (Doane 2014, 180-81). L'étude de Gabrielle Lamotte considère que le récit présente la femme comme un personnage principal qui n'a « ni nom, ni histoire » (Lamotte 2020, 10). Son analyse de Juges 19 révèle pour la femme un triple « effacement », à savoir l'anonymat (Lamotte 2020, 9-19), l'invisibilité (Lamotte 2020, 20-28) et l'instrumentalisation (Lamotte 2020, 29-38). Le contexte laisse voir que l'identité de la femme et son statut social sont déterminés selon son métier (servante), son âge (jeune fille), sa relation avec des hommes (concubine du lévite, femme), ou sa position dans la famille (le Lévite est désigné comme « maître » de la concubine aux versets 26 et 27).

Par rapport à l'identité anonyme de la femme, les recherches menées par Gabrielle Lamotte révèlent que, dans 6 versets sur 30 de Juges 19 (vv.3, 4, 5, 6, 8, 9), soit 20 % d'entre eux, la femme est identifiée comme « jeune fille » quand elle se trouve chez son père. Dans 8 versets sur 30 (vv.1, 2, 9, 10, 24, 25, 27, 29), soit 26, 6%, elle est désignée comme « concubine du Lévite », traduite également par « épouse de second rang ». Tel est le cas en début de la narration quand elle est chez le Lévite; de même, tout au long du voyage vers Guibéa et à la fin du récit. Dans 3 versets sur 30 (vv. 1, 26, 27), soit 10 %, elle devient « femme », notamment après le viol collectif subi lorsqu'elle tombe par terre au seuil de la porte. Ce n'est pas tout, Gabrielle Lamotte ajoute que, dans les versets 26 et 27, le Lévite est dit « son maître ». Dans tous les cas, l'enjeu qui nous intéresse ici est la référence de chacune de ces désignations à « une tutelle patriarcale » (Lamotte 2020, 13) et coloniale. Ce sont des hommes qui imposent ces désignations et identités aux femmes. Pour Madipoane Masenya, une lecture *Bosadi* déconstruit ces rapports de pouvoir et de sexes qui perpétuent des injustices. Elle réfute les impositions masculines des identités. Car, « women should be free to choose the form of identity with which they are comfortable » (Masenya 2012, 213). L'enjeu est de sortir les femmes de l'invisibilité.

Concernant l'identité invisible de la concubine du Lévite, Gabrielle Lamotte révèle que, dans 3 versets sur 30 (vv. 2, 26, 27), soit 10 %, la femme est visiblement mentionnée en tant que sujet. Dans 90 % des cas, la présence de la femme est invisible. Parfois elle est supposée dans un pluriel qui l'englobe. Souvent, elle est mentionnée à côté d'un nom pour identifier plutôt une autre personne. Dans quelques cas, elle disparaît complètement. D'après Gabrielle Lamotte, dans 10 versets sur 30 (vv. 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 22), soit 33,3 %, l'invisibilité de la femme est liée au fait que la femme est absorbée dans les « ils » ou les « nous ». Dans 12 versets sur 30 (vv. 1, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 24, 25, 28, 29), soit 40 %, elle devient un « complément d'un nom »; tandis

que dans 6 versets sur 30 (vv. 7, 16, 17, 20, 23, 30), soit 20 %, elle est complètement absente et cesse d'être sujet.

Du moment où la femme sert de « support » qui aide à « définir une autre personne, jusqu'à être invisibilisée dans les interactions sociales, où elle n'est plus comptée ou alors juste absorbée dans un pluriel général, elle perd son statut de sujet » et devient objet d' « instrumentalisation » (Lamotte 2020, 30). À partir de la lecture *Bosadi* et de la posture engagée, on ne peut s'empêcher de souligner que l'invisibilité de la concubine du Lévitte, privée de nom et de parole, ne relève pas de sa volonté, mais du système patriarcal et de la domination: « Not only was she invisible by her lack of name, but also by her silence. This was probably an imposed voicelessness. Silenced all the way through, even when she was thrown out to the rapists! This was clearly not silence by choice » (Masenya 2012, 2014).

Gabrielle Lamotte situe cette instrumentalisation de la concubine à trois niveaux. Premièrement lorsque la concubine devient, au verset 25, « un complément d'objet » dans la construction phraséologique : le Lévitte « prit sa concubine et [la] fit sortir [dehors] vers » (v 25) les violeurs. Bien plus, dans le texte hébreu de ce verset 25, la concubine n'est plus mentionnée une deuxième fois ni désignée par un pronom personnel. Ce qui constitue « une grande violence » pour cette femme qui, « jetée dehors » par son mari, « n'est déjà plus une personne » (Lamotte 2020, 30).

Deuxièmement, l'instrumentalisation de la concubine du Lévitte se situe au moment du viol collectif, où la femme perd son individualité, mais aussi le contrôle sur sa vie, son corps, son sort. Elle se retrouve *Without a voice, with a violated body* (Masenya 2012). Femme sans défense de la

part d'aucun homme ni de son mari qui la livre aux assaillants, comme on cède une possession personnelle sans tenir compte de son consentement.

Troisièmement, l'instrumentalisation de la concubine atteint son apogée lorsque son corps sans vie subit le démembrement opéré par son mari. Acte qui semble signer sa « dissolution totale » (Lamotte 2020, 21). La descente dans le triple effacement conduit la concubine du Léviste de son statut de sujet à celui d'« une femme peu actrice, comptée pour rien, devenue objet, pour finalement disparaître totalement en tant que corps », corps violé et « corps disparu » (Lamotte 2020, 27 et 35). Philippe Lefèvre fait remarquer avec pertinence un contraste. Il montre que tout le récit de Juges 19 « est habité » par le corps de la concubine du lévite. Cette dernière est pourtant considérée comme anonyme, invisible, instrumentalisée, dont le corps découpé et propagé « aux dimensions d'Israël », disparaît de la surface terrestre (Lefebvre 2007, 9).

Relevons quelques éléments qui participent à l'effacement de l'identité de la concubine à partir de l'agir du propriétaire de la maison à Guibéa et de celui du Léviste. Notons, premièrement, la domination masculine du propriétaire de la maison sur sa fille qu'il offre aux attaquants, puis l'attitude du Léviste sur sa concubine qu'il livre aux agresseurs, puis la découpe en morceau pour ses fins stratégiques. Ces pratiques masculines révèlent comment l'homme se donne le droit de vie ou de mort sur sa fille ou sur sa femme. Ces dernières sont considérées comme une propriété que l'homme peut offrir à d'autres hommes ou utiliser comme stratégie lors des conflits. Une lecture *Bosadi* et engagée met en question ces pratiques. Gabrielle Lamotte s'interroge sur l'attitude du propriétaire de la maison. Pour lui, le viol perpétré sur des femmes ne constitue-t-il pas un « acte infâme » alors qu'il tient « à tout prix [à] protéger son invité. (Mais la concubine n'est-elle pas non

plus son invitée ?) » (Lamotte 2020, 30). La même question se pose pour le Lévite à l'égard de sa concubine.

Deuxièmement, la présence d'une injustice criante qui impose la violence à cette fille et à cette femme du récit contribue à leur effacement. Un premier élément d'injustice réside dans le choix du corps et de la vie à protéger : quelle vie protéger et quelle vie sacrifier ? Il s'agit ici de la vie d'un homme qui est menacée d'attaque, celle du Lévite, qui est protégée. Alors que personne ne protège le corps ou la vie de la fille ni de la concubine, qui n'étaient pas du tout visés par les assaillants. Pourquoi ne pas chercher à protéger toutes les vies ? Le déroulement des événements semble montrer que la vie des hommes apparaît plus importante que la vie des femmes. Une lecture *Bosadi* trouve anormal que les femmes ne soient pas impliquées dans la négociation avec des hommes, avec les assaillants. Que le consentement des femmes ne soit pas consulté ni par le Lévite ni par le propriétaire de la maison, constitue une injustice. Un deuxième aspect d'injustice se situe dans le choix de la stratégie que les hommes utilisent pour protéger leur corps et leur vie. Cette stratégie consiste à livrer la fille et la femme aux abuseurs. Cela constitue une trahison vis-à-vis de la concubine livrée aux violeurs. Elle « qui n'accède pas à la parole, qu'on livre comme monnaie d'échange pour préserver une certaine idée de l'hospitalité et protéger la virilité du Lévite accueilli » (Lamotte 2020, 7). De ce fait, le Lévite porte une certaine responsabilité dans le viol collectif infligé à sa concubine. À ce sujet, le commentaire de Josée Ngalula, qui souligne que les pervers voulaient plutôt « sodomiser » le Lévite « lui-même ou peut-être son serviteur » (Juges 19, 25), illustre cette injustice :

Tout en « aimant » sa concubine, le lévite ne s'est pas livré lui-même au moment du danger, alors qu'on cherchait un homme à violer et non pas une femme ! Il a au contraire proposé lui-même aux violents d'abuser d'elle toute une nuit, défendant par le fait même son propre corps à lui. Or lorsque la femme va mourir suite aux violentes atroces subies, ce lévite accuse seulement les violeurs

et ne signale pas du tout que c'est lui qui leur avait livré sciemment cette femme ! Occultant sa propre responsabilité dans la violence faite, il fait porter l'entièreté de la responsabilité sur les violeurs, qui seront sévèrement sanctionnés (Ngalula 2015, 167).

Les hommes se protègent entre eux : le propriétaire protège le lévite et tous les deux se précipitent pour sacrifier la fille vierge et la concubine du lévite. Troisièmement, il y a abus du pouvoir dans un contexte d'inégalité des sexes. Par son pouvoir sur sa fille, le père abuse d'elle en autorisant les assaillants à abuser d'elle et à faire d'elle ce qu'ils voudraient. Cet acte peut être perçu comme une trahison d'un père vis-à-vis de sa fille « vierge ». Le lévite fait exactement la même chose à l'égard de sa femme. Pis encore, son pouvoir masculin l'amène jusqu'à dépecer le corps de sa femme au nom des stratégies de vengeance. Le manque de respect envers le corps de sa concubine et le mensonge qui accompagne son plan de vengeance révèlent l'abus du pouvoir et le manque de considération à l'égard des femmes. Son propre récit des faits le confirme : au bout de son plan stratégique et devant l'assemblée du peuple de Dieu qui réunit les chefs de tout le peuple et toutes les tribus d'Israël, le Lévite prenant la parole raconte :

J'étais venu avec ma concubine à Guibéa de Benjamin pour y passer la nuit. Les notables de Guibéa se sont ligüés contre moi et ont cerné pendant la nuit la maison où je me trouvais. Ils avaient résolu de me tuer. Ils ont fait violence à ma concubine, elle en est morte. Alors, j'ai pris ma concubine, je l'ai coupée en morceaux que j'ai envoyés dans toute l'étendue de l'héritage d'Israël, car on avait commis en Israël un acte scandaleux et infâme. Vous voici tous, fils d'Israël ! Délibérez et prenez une décision ici même. (Juges 20, 4-7).

La suite de l'histoire révèle que son récit des faits est non seulement pris au sérieux par son auditoire essentiellement masculin, mais suscite la guerre de tout le peuple d'Israël contre les Benjaminites. En aucun cas, il n'a signalé que, pour se sauver, c'est lui-même qui a offert sa concubine aux viols collectifs. Sa responsabilité s'étend aussi sur les 600 filles forcées aux mariages et sur d'autres vies des femmes et des hommes supprimées par la guerre civile qui a suivi le viol collectif de sa concubine et le démembrement de celle-ci.

La construction d'un monde juste et sans violence passe par la remise en question du système patriarcal de domination et d'injustice. Et pour que « Pareille chose » (Jg 19, 30) n'arrive plus, la lecture *Bosadi* et la posture *engagée* constituent un procédé qui restitue à la concubine du lévite et aux femmes violées dont elle devient le symbole, leur identité, leur voix, le contrôle de leur vie, de leur corps et de leur destinée.

Une lecture docile de ce récit qui justifierait la violence et les viols de femmes par le fait de l'absence du roi, participe à la culture du viol, puisque l'absence du roi et le besoin d'en avoir ne suffisent pas pour éradiquer les viols de guerre. Le point qui suit analyse un viol massif perpétré au début de la royauté en Israël.

#### **5.4.2. Viol massif dans 2 Samuel 15-20**

Pour lire autrement des histoires de violences sexuelles contenues dans les textes sacrés, Suzanne E. Caster (2020) propose une approche libératrice que nous utiliserons dans cette analyse de 2 Samuel 15-20, et nous le ferons à la lumière du contexte des viols de guerre en RD Congo. Dans son écrit *Resisting rape culture: The ten concubines of 2 Samuel 15–20 and #MeToo* (2020), Suzanne E. Caster explique l'enjeu de son approche qui consiste à relire les récits bibliques de violences sexuelles d'une manière qui « honor the work of #MeToo by combatting the normalization of sexual violence within our society, by hearing the voices of victims of sexual violence, and by holding perpetrators of sexual violence accountable » (Caster 2020, 282). L'enjeu de cette approche est de rompre avec des manières de lire qui justifient et perpétuent la culture du viol. Son objectif vise le démantèlement de la culture du viol en déconstruisant des aspects



entourant les « mythes du viol » identifiés dans la Bible. Suzanne E. Caster insiste sur la nécessité de le faire et montre la manière de le faire.

Il s'agit premièrement de s'engager personnellement et de manière critique dans la relecture des textes sacrés. Pour Suzanne E. Caster : « One common and powerful starting place for self-examination and communal reflection is engaging with sacred texts » (Caster 2020, 283). Deuxièmement, il importe : « to change our readings of the text, therefore, we must practice bringing new assumptions and asking different questions » en abandonnant les sentiers battus qui ramènent aux violences. Suzanne E. Caster estime que « we need to insist on readings that seek to liberate the voices of the ten concubines, validate their experiences, and hold Absalom responsible for his own sexual violence » (Caster 2020, 285-286). L'originalité de l'approche de Suzanne E. Caster réside dans sa capacité à relire le texte de 2 Samuel 15-20 en tenant compte des acquis du mouvement *#MeToo* et du défi qu'il lance. Cela permet à Suzanne E. Caster de relever le défi de *#MeToo* en proposant une interprétation actualisée centrée sur les concubines. Ce qui constitue une contribution biblique qui participe au démantèlement de la culture du viol. Trois points forts éclairants de sa relecture caractérisent sa contribution.

Premièrement, l'originalité de la relecture de 2 Samuel 15-20 faite par Suzanne E. Caster consiste à reconnaître qu'en violant à la vue du public les dix concubines de David, Absalon arrache le pouvoir non pas à David, mais plutôt à ces dix femmes. Suzanne E. Caster estime que, lors du viol, c'étaient les concubines de David qui détenaient alors le pouvoir et la charge du fonctionnement du palais royal de Jérusalem. Car le palais royal ayant été abandonné par le roi David en fuite avec sa famille, la responsabilité de sa gestion revenait à ses concubines laissées par le roi. « Absalom rapes them in an attempt to delegitimize their power, their bodily autonomy, and their subjectivity.

Again, they have no choice, no ability to consent; this power is ripped from them through sexual violence » (Caster 2020, 286). Par cette relecture, Suzanne E. Caster opère un déplacement de l'attention vers les concubines violées. Elle rompt avec des manières traditionnelles de lire ce récit qui attribuent à ce viol l'accomplissement de la prophétie de Nathan annonçant la punition au roi David en 2 Samuel 12, 7-14, punition selon laquelle un homme coucherait avec les femmes de David pour avoir pris Bethsabée et mis à mort Urie le Hittite : « Absalom raping these ten women is rationalized as a divinely just punishment of David » (Caster 2020, 286). Cette façon de justifier les viols invisibilise la souffrance des femmes et perpétue la culture du viol.

Deuxièmement, Suzanne E. Caster considère la séquestration que David impose à ses concubines violées comme une manière de les réduire au silence, une tentative d'effacer leur voix pour les empêcher de clamer l'injustice. Une telle façon d'agir résulte de la culture patriarcale qui blâme et culpabilise les femmes parce qu'elles sont violées.

Troisièmement, Suzanne E. Caster pose de nouvelles questions qui visent à culpabiliser non pas les dix femmes violées, mais Absalom le violeur et le système patriarcal. Elle crée un espace pour écouter la voix des concubines abusées : «[...] if we listen closely from behind the guarded door of their house, we can hear the ten concubines saying, "Us too". » (Caster 2020, 287). Analyser 2 Samuel 15-20 à la lumière du contexte des viols de guerre en RD Congo, mérite d'appliquer cette approche libératrice.

Le récit raconté dans le deuxième livre de Samuel (15-20) illustre un cas de viol massif, incestueux, public, perpétré par Absalom. Andrew E. Hill (2006, 130) le situe au début de la royauté en Israël. Joseph R. Rosenbloom (1972), George E. Mendenhall (1975), que citent Andrew E. Hill et Gary

A. Herion, déclarent que la cruauté caractérise cette monarchie naissante tant dans le mode d'accession au pouvoir que dans son maintien (Hill et Herion 1986, 278). Ces derniers reconnaissent que le roi David lui-même utilise entre autres la force pour consolider son pouvoir sur tout l'empire. Jon D. Levenson et Baruch Halpern (1980, 518), cités par Andrew E. Hill, soutiennent la thèse selon laquelle une des stratégies du contrôle politique sur les nations conquises consiste pour le roi à contracter le « *marriage diplomacy* » (Hill 2006, 138). Ils situent à ce niveau la présence à la cour royale des dix concubines du roi David que viole Absalom en quête du pouvoir.

Ce viol implique de nombreux éléments. Les rapports de force et de pouvoir, la domination patriarcale et l'exploitation des femmes par les hommes, les violences faites aux femmes sous de multiples formes, les viols comme stratégie d'imposer son pouvoir, les injustices et les inégalités de sexes, les traitements inhumains, l'inceste ainsi que des attitudes patriarcales et des réactions discriminatoires.

Le contexte est celui de la conquête du pouvoir politique par Absalom contre son père David. Le roi David s'enfuit avec sa famille et laisse derrière lui « dix femmes, des concubines, pour garder la maison » (2 Samuel 15,16). Alors, pour démontrer qu'il détient désormais le pouvoir politique et religieux sur tout le peuple d'Israël et pour consolider celui de ses alliés, Absalom viole les dix femmes, concubines laissées à la maison. Absalom écoute le conseil que lui prodigue Ahitofel, un conseiller du roi David devenu son allié qui lui dit : « Va vers les concubines de ton père, celles qu'il a laissées pour qu'elles gardent la maison. Tout Israël apprendra que tu t'es rendu odieux à ton père, et le pouvoir de tes partisans en sera affermi » (2 Samuel 16, 21). Comme la tradition considère que le conseil donné par Ahitofel comporte la « même valeur qu'une consultation de la

parole de Dieu » (2 Samuel 16, 23), Absalom se fait installer « une tente sur la terrasse » et viole les femmes de son père David « à la vue de tout Israël » (2 Samuel 16, 22). Lorsque David réussit finalement à retourner chez lui, la suite du récit révèle que sa réaction à l'égard de ses dix concubines a consisté à : 1) les mettre « dans une maison sous bonne garde », 2) ne plus s'approcher d'elles et 3) les séquestrer « jusqu'au jour de leur mort, comme des veuves d'un vivant » (2 Samuel 20, 3).

Josée Ngalula pense que la réaction stigmatisante de David à l'égard de ces femmes s'explique par le fait qu' « il les considère comme source de déshonneur pour sa famille et pour sa dignité royale » (Ngalula 2015, 166). L'élément stratégique de l'exécution du viol massif et incestueux mérite d'être souligné. Dans son commentaire, Josée Ngalula montre que « les concubines de David sont violées publiquement par Absalom, dans le but d'humilier et d'affaiblir le pouvoir de David et de renforcer le sien » (Ngalula 2005, 19). Le conseiller qui propose à Absalom de perpétrer ce viol, l'inscrit dans une logique de stratégie de prise de pouvoir, une manière de prouver, d'imposer et d'installer son pouvoir en semant la terreur, l'intimidation et la peur. Deux éléments du récit l'indiquent clairement. Le premier se trouve au verset qui précède immédiatement le conseil. Ici Absalom semble rechercher des stratégies pour asseoir son pouvoir. Au fond c'est lui qui demande au conseiller et à son staff d'étudier ce qu'il convient de faire pour y arriver : « Puis, Absalom dit à Ahitofel : *Tenez conseil entre vous. Qu'allons-nous faire ?* » (2 Samuel 16, 20). Le second élément stratégique réside dans la manière bien définie d'exécuter le viol selon le conseil donné : il s'agit de commettre l'acte de viol « à la vue de tout Israël » (2 Samuel 16, 22). L'acte devrait être connu pour ne pas passer inaperçu. Les effets désirés consistent justement à ce que les gens sachent que le pouvoir est entre les mains d'Absalom. L'approche libératrice de Suzanne E. Caster

ne focalise pas l'attention sur de telles considérations patriarcales qui occultent les concubines violées.

Point n'est besoin de revenir sur les aspects du patriarcat qui laissent la domination masculine imposer des violences à ces dix femmes innocentes. Ces dernières n'étaient pas protagonistes ni instigatrices dans la conquête du pouvoir. Des herméneutiques patriarcales à abandonner une fois pour toutes, que Suzanne E. Caster qualifie de « *problematic readings* » (Caster 2020, 285), cherchent des motifs de viols en dehors de l'acte de viol et de la souffrance des femmes violées. Elles ne prennent pas en compte l'expérience de ces femmes. Ces lectures patriarcales inscrivent les viols des concubines dans une perspective politique et prophétique. Du point de vue politique, certaines interprétations consistent à penser, par exemple, qu'en violant les concubines de son père, l'intention d'Absalom vise non pas à détruire ces femmes, mais à consolider son pouvoir politique, le viol d'Absalom étant considéré comme un simple mode d'accès à la royauté. Du point de vue prophétique, certaines interprétations perçoivent le viol des concubines comme une réalisation de la prophétie de Nathan à David évoquée plus haut.

À ce niveau, on peut établir un lien entre le contexte du viol des concubines et le contexte des viols de femmes comme arme de guerre en RD Congo. Plusieurs éléments permettent de considérer le viol d'Absalom comme une arme de guerre. Premièrement, le contexte est celui de la guerre menée par Absalom pour la conquête du pouvoir au temps de la fuite du roi David. Deuxièmement, le contour sociologique très spécifique de ce viol implique un caractère public : il s'agit pour Absalom de violer publiquement les concubines de son père David à la vue de tout le peuple. Troisièmement, l'objectif du viol des concubines par Absalom est affiché dans le conseil donné par Ahitofel, à savoir se rendre « odieux » à son père devant tout Israël et affermir par le fait même le pouvoir de ses partisans (2 Samuel 16, 21). De ce point de vue, selon une des lectures problématiques, les viols

comme arme de guerre ne visent pas les femmes atrocement violées. C'est la communauté sociologique de ces femmes, les combattants de leur camp qui sont visés ou plutôt leur territoire, leurs richesses naturelles ou encore l'acquisition du pouvoir politique. L'approche libératrice de Suzanne E. Caster permet de voir dans une telle lecture des aspects patriarcaux qui perpétuent les mythes du viol. Il convient d'en identifier quelques-uns.

Un premier aspect patriarcal réside dans le fait que le roi David abandonne ses dix concubines alors que lui et sa famille prennent la fuite. Pourquoi ne laisse-t-il pas la garde de sa maison aux mâles ? La vie des concubines n'est-elle pas digne de protection ? Mérite-t-elle d'être exposée ? Un deuxième aspect patriarcal se situe dans le staff du conseiller Ahitofel à qui Absalom confie la charge de réfléchir sur la stratégie à appliquer. Ce staff entièrement masculin voit la réalité avec un seul œil masculin; du coup, ce qui compte semble le pouvoir et la vie des hommes qui le détiennent, peu importe l'inceste! Le conseil va dans ce sens : humilier la vie de ces femmes par un viol public, par la honte, par le déshonneur pourvu que cela aide à accroître le pouvoir d'Absalom et à l'asseoir. Un troisième aspect patriarcal est à chercher dans l'attitude de David lorsqu'il rentre chez lui. Il coupe les relations avec ses concubines, les confine psychologiquement et socialement par un enfermement physique, il ne s'approche plus d'elles : une séquestration qui les accompagne jusqu'à la mort.

La bibliste féministe Anne Létourneau, qui étudie et analyse un récit biblique de viol et d'inceste en 2 Samuel 13,1–22, fait remarquer que « la famille royale davidique n'est pas un espace sécuritaire pour les femmes. » (Létourneau 2020, 238). Sa remarque garde ici toute son actualité. L'environnement patriarcal qui insécurise la vie des femmes même dans la cour royale est un aspect de la culture du viol. Celle-ci est définie par la sociologue féministe Sandrine Ricci, que cite Anne

Létourneau, comme une « immense nébuleuse de traditions, de croyances, de discours, de gestes, de mécanismes et de pratiques institutionnelles qui ont pour cause ET conséquence la perpétuation d'un ordre social historiquement fondé sur l'appropriation du corps et de la sexualité des femmes » (Létourneau 2020, 247).

Plusieurs injustices accompagnent les violences qui s'accumulent dans le palais royal. La séquestration de ses concubines constitue pour David une manière d'agir qui donne l'impression que celles-ci sont coupables des viols subis, alors que tout se joue entre les hommes, depuis l'ambition nourrie par Absalom de conquérir le pouvoir jusqu'à l'exécution du viol massif comme plan stratégique de guerre, en passant par le conseil reçu qui a « valeur » de la parole de Dieu, les choix des stratégies, etc. Le statut accordé à la consultation du conseiller du roi Ahitofel, qui propose le viol massif, incestueux et publics, laisse à désirer. Il est pourtant considéré comme ayant la « même valeur qu'une consultation de la parole de Dieu » (2 Samuel 16, 23). Dans un tel règne, Dieu et sa parole servent le pouvoir masculin au détriment des femmes, même lorsque celles-ci sont innocentes.

D'où la pertinence de l'approche libératrice de Suzanne E. Caster. En proposant de relire des histoires bibliques de violences sexuelles dans une perspective de changement du regard à l'égard des femmes, elle est susceptible de démanteler des éléments de la culture du viol et de valoriser des éléments qui créent l'espace aux femmes violées et à leur expérience. L'analyse de 2 Samuel 15-20 à la lumière des viols de femmes comme arme de guerre en contexte congolais dévoile des mécanismes de la culture du viol que les hommes et leur pouvoir patriarcal perpétuent pour dominer et détruire la vie des femmes pourvu que soit maintenu leur pouvoir. La connaissance de

ces mécanismes a permis de favoriser une herméneutique qui libère la voix des femmes violées. Dans cette optique, une herméneutique attentive au genre est à favoriser.

### **5.4.3. Jésus et son attitude libératrice en Jean 8, 3-11**

Pour le théologien congolais Paulin Poucouta, la péricope néotestamentaire de la « femme adultère » (Jean 8, 3- 11) « apparaît comme un paradigme des violences faites aux femmes dans le monde et en Afrique et sur lesquelles on ne peut se taire » (Poucouta 2013, 271). Nous sommes conscients que le contexte de la péricope est tout à fait différent de celui des femmes congolaises violées, ostracisées, rejetées après des viols atroces liés aux conflits armés dont elles ne sont ni instigatrices ni protagonistes. Le récit de la femme adultère émane d'une autre époque et d'une culture éloignée de la situation du viol des femmes congolaises. Cependant, dans les deux contextes, les hommes de la communauté sociétale et religieuse considèrent les femmes comme leur propriété. Dans le récit johannique dont il est question, les scribes et les pharisiens considèrent la femme adultère comme un objet dont ils se servent pour piéger Jésus.

La péricope parle d'une femme « surprise en flagrant délit d'adultère » (Jean 8, 4) qui fait l'objet d'une accusation parce qu'effectivement « coupable ». Ce n'est évidemment pas le cas des survivantes des viols de guerre contemporains. Nous évoquons le cas de la femme adultère dans le but de dégager l'attitude et la parole libératrices de Jésus qui « met[tent] en cause des lois injustes de son temps, en défaveur de la femme » (Poucouta 2013, 269). Ces injustices, qui découlent des violences masculines, structurelles et sociales, font que la seule « coupable » est la femme, qui mérite lapidation et non son complice mâle. Si Jésus affiche une posture libératrice vis-à-vis de la



femme adultère, ne l'afficherait-il pas à plus forte raison à l'égard des femmes congolaises qui ne sont pas coupables, elles dont les viols subis s'inscrivent dans la logique de l'arme stratégique de guerre ? En effet, en RD Congo, dans le cas des viols comme arme de guerre, les coupables ce sont les violeurs, ensuite les responsables de la société et la communauté qui accusent et rejettent les violées et restent passifs devant leur souffrance et qui laissent impunis les violeurs. Sous cet angle, nous abordons la péripécie du point de vue du théologien Paulin Poucouta (2013, 249-71), qui fait une analyse détaillée de ce récit, soulignant quelques éléments intéressants que nous reprenons dans les lignes qui suivent.

Premièrement, cette femme amenée à Jésus et poussée devant celui-ci, « est placée au milieu [...] bien en vue », entourée par ses accusateurs mâles « impitoyables », scribes et pharisiens; mais aussi par la foule qui menace, « impatiente de passer à l'acte » (Poucouta 2013, 266). L'assistance patriarcale pointe vers elle un doigt accusateur qui la stigmatise, la rejette. Cette femme se trouve devant « une question de vie ou de mort puisqu'elle était menacée de lapidation. Cette violence physique se base sur une violence structurelle, une violence sociale, celle de la place de la femme dans la société de son temps : un être de seconde zone, propriété de son père puis de son mari ; ce dernier peut la répudier, mais l'inverse n'est pas vrai. D'ailleurs dans ce récit, elle se retrouve seule traînée vers la mort, alors que forcément un homme a été coupable avec elle [...] où est-il ? » (Théovie cité par Kibungu 2017, 129). Attitude qu'on retrouve aussi dans la communauté congolaise à l'égard des femmes violées.

Deuxièmement, l'accusée ostracisée est non seulement privée de parole, mais surtout « tout au long du récit, les scribes et les pharisiens ne lui adressent même pas la parole. Son sort est déjà scellé. On discute sur la Loi, entre hommes ! » (Poucouta 2013, 266-67). Devenue l'enjeu d'un groupe de

scribes et de pharisiens, cette femme est considérée comme n'ayant « aucun droit : ni civil, ni religieux » et devient un prétexte, un « objet » de service pour piéger Jésus. Quoi qu'elle fasse, sa vie est en jeu. L'entourage fait fi de sa vie » (Cloutier 2012, cité par Kibungu 2017, 131). Troisièmement, on note l'aspect d'instrumentalisation de la femme dont la visée consiste à « mettre à l'épreuve » Jésus pour trouver des motifs de l'accuser (Jean 8, 6). Ce qui compte ne concerne que des hommes appelés à discuter au sujet des lois et de leurs intérêts. La vie et la personne de la femme importent peu dans le débat engagé par les scribes et les pharisiens. Sa dignité est bafouée. L'enjeu ici concerne le genre de relations entretenues par les autorités religieuses, gardiennes des lois et les autres, spécialement les femmes exclues des structures de pouvoir religieux. Dans pareil contexte, l'idée de Michel Rondet, qui suggère de « désacraliser les structures et évangéliser les relations» (Rondet 2011, 67), garde tout son sens.

Quatrièmement, Paulin Poucouta souligne le manque de considération affiché par ses accusateurs à son égard. Le traitement auquel la soumettent ses accusateurs peut se comparer à celui réservé à « une bête » ou à « un objet ». La déshumanisation constitue une des pires violences subies. En effet, comme un agneau conduit à l'abattoir, l'accusée se trouve « enfermée dans le cercle de la violence et de la mort. Elle sait ce qui l'attend, à savoir la lapidation ». C'est toute sa vie qui est en jeu (Poucouta 2013, 266). Cinquièmement, l'accusée fait l'objet d'humiliations. Alors que son cas mobilise les autorités politico-religieuses et la foule, personne ne s'intéresse à elle, à sa vie, à son histoire, moins encore « aux conditions de son arrestation, à sa situation (mariée ou célibataire), à celle de son éventuel conjoint. Surtout, pas un mot sur son complice ! » (Poucouta 2013, 266). Cette humiliation réside aussi dans l'appellation de l'accusée qui focalise toute l'attention sur sa faute plutôt que sur sa personne. La condamnée n'est que « l'adultère ». Le fait de taire son nom et ses origines en dit long (Poucouta 2013, 267).

Sixièmement, plusieurs éléments d'injustice et de domination masculine accompagnent l'attitude de la communauté accusatrice, parmi lesquels celui de l'absence du complice qui en révèle un autre, à savoir la place de la femme dans le monde biblique, ecclésial et sociétal de l'époque avec des pesanteurs socio-culturelles défavorisant les femmes. De tous ces carcans, Jésus libère la femme et la sauve de la lapidation.

Devant le sort de cette femme, la liberté de Jésus lui permet de scruter le cœur de celle-ci et non la Loi, moins encore la doctrine de sa religion juive. Pour lui, la Loi « ne doit pas court-circuiter la parole intérieure qui permet de prendre conscience des enfermements de sa vie » (Prévost et Lacroix 2007, 49-50). Si telle était l'attitude de Jésus devant cette femme coupable de l'Évangile, ne le serait-elle pas *a fortiori* pour les survivantes, innocentes et violées, que la communauté stigmatise et rejette ? En Christ, les femmes retrouvent leur dignité de femmes (Fromont 2016).

La parole de Jésus transforme. Elle « ne profère pas de jugement, pas de sermon, mais *une parole adressée* à celle dont personne n'osait même croiser le regard ». Mais elle invite à « repartir transformée » (Prévost et Lacroix 2007, 50, souligné dans le texte). Une parole révélatrice de la Vérité et de l'Amour de Dieu. Elle redonne confiance, rend capable de se remettre debout avec un nouveau regard en recouvrant sa dignité en tant que personne humaine à part entière.

Ce qui précède comporte un lien intéressant avec l'orientation centrale de cette thèse centrée sur des vies de survivantes congolaises. La posture ecclésiale à préconiser pour la guérison de ces femmes violées en contexte de conflits armés, s'inspire de la manière d'intervenir de Jésus. Mais aussi de son regard, de son attitude et de sa parole libératrice de la femme accusée d'adultère par des autorités religieuses.

## 5.5. Conclusion

Dans ce chapitre, il a été question des lectures théologiques qui affrontent des problématiques que posent les survivantes par rapport à leur expérience de viol subis, y compris de leur souffrance.

Comme le signalent les recherches menées par le théologien afro-descendant Aduel Joachin sur les *Enjeux éthiques et théologiques de la parole autour de la souffrance* (2015), il convient d'éviter de dire aux personnes souffrantes comment elles doivent vivre. S'appuyant sur Xavier Thevenot, Aduel Joachin propose plutôt de les écouter pour entendre comment elles mènent leur vie en dépit de leur situation tragique. Son approche promeut « un authentique devenir » des personnes souffrantes. Par cette approche, il montre que, s'il s'avère nécessaire de parler, la prise de parole doit être celle qui découle de l'écoute et dont « la crédibilité est reconnue et confessée » par des personnes souffrantes, car « ajustée à leur situation » (Joachin 2011, 63).

L'écoute des expériences concrètes des survivantes constitue « un lieu privilégié » de compréhension de la souffrance des survivantes. À ce propos, la théologienne protestante allemande Dorothee Sölle (1929-2003) mentionne que les autres interprétations en dehors de ce lieu privilégié, se « brisent » chaque fois qu'elles « se heurtent » aux expériences concrètes de souffrance (Sölle 1992, 37). Le processus de la guérison des survivantes, de la restauration de leur dignité, la reconstruction de leur corps, la libération du poids de la domination masculine par la justice, l'égalité, dépendra de la qualité de l'écoute réservée aux survivantes.

Pour ce faire, nous avons préconisé dans ce chapitre une théologie afroféministe de couleur congolaise. Celle-ci part de récits des survivantes pour rompre avec les racines des violences

patriarcales. Elle vise la reconquête de ce que nous appelons la « mwasicentricité » (rappelons que « mwasi » signifie « femme » en lingala) des survivantes, laquelle sort les femmes de la marginalité dans laquelle les hommes les enferment, pour qu'elles deviennent des centres de leur propre vie et, comme leurs partenaires masculins, des sujets actants de l'histoire. Les hommes et les femmes ont la responsabilité de coconstruire une anthropologie non violente. Pour ce faire, ils ont à transformer les relations de pouvoir destructrices en relations vitales et repenser les rapports entre les sexes. Cela requiert une herméneutique renouvelée qui rompt avec les interprétations patriarcales des Écritures saintes. Elle permet de relire les récits bibliques de manière libératrice.

Pour illustrer cela, nous avons analysé trois écrits bibliques à partir du contexte des femmes violées en utilisant des approches transformatrices centrées sur les expériences des femmes. La posture humanisante et la pratique salvifique du Jésus des évangiles demeurent une source d'inspiration pour les femmes violées en quête de sens. La posture libératrice des survivantes requiert donc avant tout une présence de tendresse « sans bruit, sans appareil, à la manière d'une « brise légère », comme lorsque Dieu se présente à Élie (1 Rois 19,9-13a) » (Pilette 2010, souligné dans le texte). Une présence qui sait écouter la souffrance des femmes violées et qui encourage celles-ci à prendre la parole pour dire leur expérience vécue. Les défis pour les survivantes de se remettre debout et de se reconstruire nécessitent des actions engageantes et transformatrices. Ce processus, qui milite pour une société et une Église justes et respectueuses, se heurte à de multiples obstacles, dont celui, paradoxalement, du catholicisme.

## **Chapitre 6. Le paradoxe du catholicisme face aux viols de guerre**

Dans ce chapitre, nous abordons le paradoxe du catholicisme face aux viols de femmes comme arme de guerre, avant de préconiser, dans le prochain et dernier chapitre, une théologie afroféministe de relations vitales. R. Mark Sainsbury (1995), John Boardman et Brian Sauser (2008) que citent W. Clifton Baldwin, Brian Sauser, John Boardman et Lawrence John (Baldwin et al. 2010), considèrent le paradoxe comme “an apparent contradiction”. Du point de vue logique, le philosophe R. Mark Sainsbury (1995) définit le paradoxe comme une contradiction lorsqu’une conclusion contient un raisonnement apparemment inacceptable et des prémisses apparemment acceptables (Baldwin et al. 2010, 3-4).

Dans cette thèse, la vision du paradoxe du catholicisme face aux viols de guerre en RD Congo s’inscrit dans la logique de la définition de R. Mark Sainsbury (1995). Dans l’analyse de ce chapitre, nous convenons que le paradoxe est compris dans le sens d’une tension entre deux pratiques contradictoires. Nous faisons le choix de considérer la contradiction comme synonyme du paradoxe. Cette manière de comprendre le paradoxe comporte des avantages. Premièrement, elle permet de présenter pour chaque aspect du paradoxe, les éléments favorables à retenir et des points défavorables ou contradictoires à fustiger. Deuxièmement, cette compréhension évite le risque de confusion que pourrait apporter la complexité et la pluralité de définitions que renferme le concept de paradoxe.

L’enjeu de ce chapitre consiste à analyser le paradoxe du catholicisme sous ses différents aspects et l’impact qu’il produit dans le processus de lutte contre les viols de guerre. L’intérêt porte sur

les mécanismes institutionnels de l'Église catholique congolaise à la base du paradoxe. Il s'agit d'en découvrir le fonctionnement, en identifier les enjeux pour le catholicisme et pour les viols de guerre. L'objectif vise à prendre conscience des aspects du paradoxe et si possible à proposer des stratégies gagnantes pour les contourner, les affaiblir, lorsqu'ils consolident les abus faits aux femmes.

L'angle d'approche est celui des sciences dites des religions et celui de l'analyse institutionnelle. Il consiste à analyser la place qu'occupe le catholicisme congolais et la fonction qu'elle exerce en tant qu'institution religieuse et en tant que communauté des personnes croyantes. Il s'agit avant tout d'analyser son organisation, son fonctionnement, son pouvoir d'influence et son impact par rapport à la lutte contre le phénomène du viol, puis, le paradoxe sous différents aspects et son impact. Il s'agit également d'étudier les conditions pour relever les défis que représente le viol des femmes comme arme de guerre. Nous faisons le choix de prendre pour point de départ les expériences de survivantes s'identifiant au catholicisme, analysées dans le chapitre 1.

Pour ce faire, le chapitre développe trois points. Le premier présente l'étude de cas de survivantes qui s'identifient au catholicisme et ayant recouru à l'Église dans le contexte de viols de guerre. Il est question de savoir les motivations de leur recours à l'Église, la fréquence, l'apport de la référence à l'Église et son impact dans leur vie. Ce premier élément est analysé en lien avec l'évocation des survivantes aux éléments des coutumes. À ce niveau, il s'agit d'identifier des aspects de regard négatif auxquels les survivantes font souvent allusion. Des liens seront créés entre le catholicisme et les coutumes.

Le second point analyse la fonction kérygmatique et normative du catholicisme congolais à travers l'image de rhizome et celle de la pyramide. Il analyse la complexification du catholicisme congolais, les liens entre les deux images pyramidale et rhizomique, l'importance des convictions religieuses et leur impact face aux viols de guerre. Le troisième et dernier point analyse les aspects du paradoxe du catholicisme et leur impact. Il s'agit d'analyser tour à tour les éléments du paradoxe du catholicisme relatifs au déficit d'une posture, d'une parole et des actions centrées sur les survivantes.

## 6.1. Des survivantes qui s'identifient au catholicisme

Le catholicisme congolais constitue une force sociale, culturelle, politique et identitaire. É.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers (2010), se référant à Liliane Voyé (2006) et à Danièle Hervieu-Léger (2003), analysent le catholicisme sur le plan socio-culturel, considèrent le *catholicisme culturel* comme « la permanence » de « ressources identitaires » constituée d'un « réservoir de rites, de structures symboliques (idéelles et concrètes) » qui conserve « une remarquable puissance d'imprégnation culturelle » (Meunier, Laniel, et Demers 2010, 81, cité par Gagnon-Tessier 2014, 3). Selon eux, le catholicisme est perçu comme une institution de *référence éthique*. Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy (2018), s'appuyant sur les recherches de Jean-Pierre Hiernaux (1973, 176) et celles de Bronislaw Malinowski (1968, 38), définissent l'*institution* comme

[...] l'ensemble des codes, des règles, implicites ou explicites, qui permettent à un groupe de tenir ensemble, de recevoir une identité qui lui est propre, d'être ainsi reconnu par les autres (ceux qui ne lui appartiennent pas) et de se reconnaître lui-même comme inscrit dans un environnement. Bref, [...] un *ensemble de codes*, socialement construits et socialement établis, *constitutifs de sens* [...] sinon toute forme d'organisation sociale *qui implique un accord mutuel sur un ensemble de valeurs*



*traditionnelles qui rassemblent les êtres humains* (Lemieux et Montminy 2018, paragr. 17, souligné dans le texte).

En tant qu'institution, le catholicisme congolais est une référence identitaire à laquelle recourent les survivantes dont la plupart s'identifient comme des personnes croyantes catholiques. Celles-ci sont en quête de leur guérison et des solutions à leurs multiples peines provoquées par les viols de guerre suivis de culpabilisation, de stigmatisation et du rejet. Leurs peines affectent leur identité individuelle et collective. La démarche des survivantes auprès d'instances ecclésiales intègre ce besoin de recouvrer leur identité en tant que catholiques ou issues de tradition chrétienne ou d'autres confessions religieuses.

L'enjeu de ce point consiste à montrer la fréquence des références de survivantes à l'Église catholique. L'intérêt porte sur les motivations qui poussent les survivantes à se référer à l'Église. Il s'agit de savoir à travers quelques faits et statistiques pourquoi des survivantes se réfèrent à l'Église et à quel genre de paradoxes se heurtent-elles dans leur démarche. Il s'agit concrètement d'analyser leur démarche, d'identifier leurs motivations et de déterminer la nature de l'aide recherchée. Il s'agit aussi de préciser les structures, les communautés, les personnages ou les lieux ecclésiastiques auxquels les survivantes recourent. Dans l'analyse de ce point, nous nous référons aux récits de survivantes analysés dans la première section du chapitre 1.

### **6.1.1. Référence au catholicisme : occurrences et motifs**

Parmi les 56 récits de survivantes déjà analysés dans la première section du chapitre 1, nous avons répertorié 16 occurrences qui mentionnent explicitement l'Église catholique ou les coutumes. Les

autres récits n’y font pas allusion. Cela ne permet pas de conclure l’absence de contact avec le catholicisme (ou avec d’autres religions ou spiritualités) ou avec ses structures. Notre première hypothèse consiste à penser que certaines survivantes ayant été déçues par leur contact avec le catholicisme pyramidal (vertical) ou rhizomique (horizontal), préfèrent ne pas partager leur expérience négative. Une deuxième hypothèse consiste à penser que des survivantes qui ont témoigné devant des organismes humanitaires qui leur ont permis de vivre une excellente expérience d’écoute différente de celle vécue en contexte ecclésial, n’ont pas jugé intéressant de partager leur déception de l’expérience avec le catholicisme. Une troisième hypothèse consiste à penser que, dans certains milieux où la présence de l’islam ou d’autres confessions religieuses est plus influente, des survivantes se seraient adressées à eux et non au catholicisme. Il est possible que certaines survivantes n’aient eu aucun contact avec une structure religieuse, parce qu’ayant été prises en charge directement par les organismes humanitaires à l’œuvre dans leur milieu.

**Tableau 11. –** Références des survivantes à l’Église catholique

<b>Référence à l’Église et à Dieu : besoin de changement</b>			
<b>Attentes/besoins/ressources</b>	<b>Paroisse</b>	<b>Congrégation</b>	<b>Dieu</b>
Forces spirituelles			35, 38, 4
Forces morales & psychosociales	34, 35, 36	42	
Besoins matériels	35		
Quête de réponse au questionnaire		37	50

Dans 10 références sur les 16 répertoriées, soit 62,5%, les survivantes s’adressent explicitement à l’Église catholique à travers les structures de celle-ci ou le personnel autorisé qui la représente (paroisse/communauté de base, congrégation religieuse) ou à Dieu. Nous retrouvons 4 motivations

qui poussent les survivantes à se référer à l'Église catholique ou à Dieu. Parmi ces motivations se retrouvent premièrement un besoin de soutien moral et psychosocial. Deuxièmement, la recherche des énergies spirituelles pour faire face à leur situation difficile dans laquelle elles se sentent impuissantes. Troisièmement, la quête de réponse à leur questionnement. Quatrièmement, enfin, un besoin d'aide matérielle. Il est curieux de remarquer que, dans aucun récit des survivantes, la référence à la paroisse ou à la communauté de base ne porte explicitement sur la quête des ressources spirituelles. Une telle quête se retrouve dans les prières des survivantes adressées directement et personnellement à Dieu avant, pendant ou après le viol. Dans la plupart des cas, la démarche précède le cheminement à la paroisse. La majorité des survivantes se réfèrent à la paroisse pour obtenir des ressources d'ordre moral ou psychosocial.

Les indications dans ce tableau révèlent que, parmi les 10 références à l'Église formulées par les survivantes, 6 sur 10 s'adressent aux structures ecclésiales (paroisses ou congrégation religieuses) et 4 s'adressent à Dieu (par une prière, une parole de souhait, un désir exprimé que les survivantes adressent directement à Dieu). Le constat est que, dans 100 % des références où les survivantes recourent aux structures ecclésiales, elles recherchent plutôt des ressources morales et psychosociales, des ressources matérielles ou des réponses à leur questionnement par rapport aux viols subis et leurs conséquences. Dans 4 références sur 6, soit 66,6%, les survivantes recherchent les forces psychosociales à la paroisse (cas des récits 34, 35, 36) ou dans une Congrégation religieuse (cas du récit 42). Dans 2 références sur 6, soit 33,3%, les survivantes recherchent une ressource matérielle à la Paroisse (cas du récit 35) ou une réponse à leur questionnement dans une Congrégation (cas du récit 37).

Il est intéressant de mentionner que la colonne droite de ce même tableau révèle que, dans 4 références, les survivantes s'adressent non pas aux structures ecclésiales, mais directement à Dieu par leurs prières ou vœux. Dans 3 de ces 4 références, soit 75 %, les survivantes recherchent des ressources spirituelles, comme c'est le cas des survivantes des récits 34, 35, 36. Et dans 1 référence sur 4, soit 25 %, la survivante recherche une réponse à son questionnement lié aux viols subis, à la stigmatisation et au rejet. Ce cas de la survivante du récit 50. Signalons que certaines survivantes amorcent plusieurs démarches à la fois. La survivante du récit 35, par exemple, se retrouve dans une triple quête à la fois spirituelle, psychologique et matérielle.

Dans 4 cas sur 16, soit 25 %, la référence des survivantes à la paroisse (récits 34, 35, 36) ou à Dieu (récit 42) est une recherche de ressources morales et psychosociales. Tel est le cas de la survivante du récit 34. Elle montre que sa communauté de base et la maison d'écoute paroissiale offrant une assistance psychosociale constituent ses seuls appuis. Ouverte une année après son premier viol, la survivante dit avoir été la première à être accueillie dans cette maison d'écoute. Elle reconnaît y avoir trouvé consolation et force morale. Devenue assidue dans la fréquentation de cet espace où elle prend la parole, cette survivante précise que son réconfort vient du fait de raconter son histoire de viol, de se sentir écoutée et d'écouter les histoires des autres. Elle raconte:

Maintenant ce qui reste pour m'apporter la force morale, c'est ma communauté de base, ma paroisse [...] où a été ouvert un bureau d'écoute. Je fais le pied chaque semaine pour y aller. [...] Le bureau d'écoute nous donne des instructions pour la santé. Parfois on nous prend pour nous informer, d'autres fois, juste pour nous détendre. C'est très efficace. Chaque mercredi dans la maison d'écoute de la paroisse, on nous écoute, on peut raconter nos malheurs et on nous dit qu'on est des personnes. [...] Quand je m'ouvre, je me sens libérée. Je peux parfois parler 30 minutes. Je trouve la consolation avec les autres histoires de femmes (Guinamard 2010, 13-14).

En ce qui concerne les récits 35, 36 et 42, le contact avec le milieu ecclésial s'inscrit dans le cadre de la recherche d'un conseil (récit 36) ou d'une orientation ou d'autres références (récit 42); la

survivante du récit 35, s'étant échappée avec ses amies des mains des bourreaux en forêt après avoir été violée, se dirige avec elles d'abord à la paroisse : « nous sommes arrivées à la paroisse de notre village », avant d'aller dans leur famille où elles se sentent obligées d'obtenir le pardon : « on a demandé pardon aux parents, on leur a dit que ça n'était pas de notre faute » (Guinamard 2010, 19-20).

Dans 3 cas sur 16, soit 18,75 %, la référence à Dieu est en lien avec la sollicitation de la grâce pour échapper aux bourreaux et pour passer à travers la souffrance des viols (récits 35 et 38) ou pour obtenir une faveur dans le contexte où tout devient défavorable pour la vie des survivantes, comme le raconte la survivante dans le récit 42 : « Je demande à Dieu que j'aie un mari » (Guinamard 2010, 63). Avoir un mari constitue pour une survivante congolaise une chose exceptionnelle qui ne vient pas de soi. La survivante du récit 38 attribue à « la grâce de Dieu » le fait qu'elle et ses amies réussissent à se libérer du camp des violeurs où elles étaient privées de toute liberté. Elles n'avaient pas « le droit de parler » ni de se promener au risque d'être tuées sur le champ (Guinamard, 2010, 41). Elle raconte : « Si je peux expliquer comment nous avons quitté là, c'est par la grâce de Dieu » (Guinamard, 2010, 43).

Dans le récit 35, la survivante explique comment, emportée par la peur et par la colère contre ses bourreaux, elle et ses amies ne font que prier Dieu. Si, dans leurs prières, elles demandent à Dieu de les épargner des viols ou de les libérer de ce lieu de supplice, il y a lieu de se demander si cette libération supposée ne concerne pas aussi le poids de la culture et des coutumes qui les maintiennent sous domination masculine. La suite du récit montre que, même si la prière n'a pas empêché les viols, cette survivante considère sa fuite et accueille sa grossesse issue du viol comme « un don de Dieu » (Guinamard, 2010, 20).

Dans 2 cas sur 16, soit 12,5% la référence à Dieu (récit 50) ou à une congrégation religieuse (récit 37) comprend un questionnement. La survivante du récit 50 se questionne face à son calvaire commencé après le viol. Son mari l'a « chassée de son lit » et de « sa maison propre », ne lui donnant plus « ni habit, ni nourriture » : « est-ce que c'est Dieu qui a voulu que cette histoire m'arrive comme ça ? » (Guinamard, 2010, 107). Le questionnement de la survivante du récit 37 concerne sa virginité posée comme exigence pour devenir religieuse, alors qu'elle vient de la perdre par les viols : « ce n'est plus possible d'y retourner (au couvent). Les congrégations prennent celles qui sont vierges. C'est pratiquement obligé. C'est un critère très important pour eux pour être accepté dans une congrégation » (Guinamard, 2010, 28).

En ce qui concerne les besoins matériels, dans un seul cas sur 16, raconté dans le récit 35, la survivante indique l'aide financière apportée par sa communauté de base et en précise le montant : « J'ai été opérée d'une césarienne. Ça m'a fait une facture de 25 dollars. La communauté ecclésiastique a payé 15, et on m'a prêté 10 pour que je paye la facture » (Guinamard, 2010, 20).

### **6.1.2. Évocation des coutumes : regards négatifs et défis**

L'enjeu de ce point consiste à montrer les regards négatifs et stigmatisants que les survivantes évoquent en lien avec les coutumes. Il s'agit des regards, issus de coutumes, que les autres ont sur elles. Dans 6 références sur les 16 répertoriées, soit 37,5%, les survivantes réfèrent aux éléments de coutumes à la base du regard négatif porté sur les femmes violées. Elles indiquent que les éléments négatifs des coutumes sont à la base de l'image négative que les autres ont à l'égard des

femmes violées. Dans le tableau qui suit, nous avons regroupé en cinq catégories les images négatives évoquées par les survivantes.

**Tableau 12. – Regards négatifs des autres sur les survivantes**

<b>Regard négatif des autres sur les survivantes : défi à relever</b>			
<b>Regard</b>	<b>Quartier</b>	<b>Famille</b>	<b>Coutumes</b>
Mauvaise réputation			37
Perte de considération			39
Dénigrement/ médisance	44		42
Mauvaise publicité		46	
Privation de la parole			38

La première image négative comporte la mauvaise réputation comme le souligne le récit 37 : « quand tu as été violée, tu n’as plus une bonne réputation dans la société » (Guinamard 2010, 29). Dans son témoignage, la survivante du récit 37 se dit être « troublée », avoir « beaucoup d’idées qui s’emmêlent » dans sa tête, ne plus se sentir « libre », et « être pointée » du doigt par des gens de son quartier qui la traitent de « pute » parce qu’elle a été violée (Guinamard 2010, 28). La deuxième image négative se rattache à la perte de considération comme dans le cas de la survivante du récit 39 qui fut répudiée de son mariage à cause du viol subi. Elle raconte : « [...] dans nos coutumes, quand tu es violée, on ne te considère plus » (Guinamard 2010, 50).

La troisième image négative renvoie à des dénigrement, à des médisances et à de mauvaises publicités dont les survivantes font l’objet, comme dans les récits 42, 44 et 46. La survivante du récit 44 témoigne du dénigrement subi par elle et par ses compagnes: « Nous avons été dénigrées quand les gens ont su que nous étions victimes de viol. Les maris de toutes les douze femmes d’ici

les ont quittées. Moi-même, j'ai été rejetée par mon mari » (Guinamard 2010, 74). La survivante du récit 46 exige des conseillères qui l'écoutent de s'en tenir au « principe de confidentialité » pour « que les voisins ne le sachent pas », car, s'ils le savent, « je vais devenir chantage dans le quartier », ce qui constitue « une mauvaise publicité » pour une femme violée (Guinamard 2010, 80). La quatrième image négative consiste à considérer les femmes violées comme des sujets n'ayant « pas le droit de parler », même quand elles ne sont pas d'accord (Guinamard 2010, 41).

De ces témoignages, il découle que les membres de la famille, les gens du quartier et du village, qu'ils soient hommes ou femmes, gardent des images négatives à l'égard des femmes violées, culpabilisées et stigmatisées. Celles-ci n'y trouvent pas un espace favorable pour partager leurs expériences de viol. Les propos de la survivante du récit 46 se situent dans ce sens : « C'est pourquoi je me disais : Autant me taire, si je commence à me dévoiler, tout le monde aura peur de moi [...] Quelqu'un qui pourrait avoir de bonnes intentions de me marier, les voisins vont lui dire: Non, non, pas la fille Untel, elle est de celles-là et il sera dégoûté. » (Guinamard 2010, 80).

### **6.1.3. Liens entre catholicisme et coutumes**

L'analyse de références au catholicisme et le rappel des images négatives des coutumes, permet d'établir un lien entre la religion (ici l'Église catholique) et les coutumes dans la perspective des survivantes en contexte de viols de guerre. Un des liens concerne la préexistence des réponses réservées aux survivantes en contexte des conflits armés. À titre illustratif, les réponses que les traditions coutumières réservent aux femmes violées qui portent une grossesse issue du viol, même en temps de guerre, sont connues d'avance : la stigmatisation, l'isolement et le rejet. Puisque, le



viol, ou la grossesse issue du viol, condamné par les coutumes, est considéré, quel que soit le contexte de guerre, comme une transgression des tabous sexuels qui apporte la souillure. Nous renvoyons à l'analyse de la section 1 du chapitre 3. De son côté, l'Église catholique en tant qu'institution, comporte sur le plan doctrinal et dogmatique, des réponses préfabriquées que le Magistère réserve à l'endroit de survivantes en cas de grossesse issue du viol. Dans la première section du chapitre 1, au point 1.14, nous avons présenté une analyse sur la question des survivantes portant une grossesse issue du viol.

L'élément commun qui se dégage entre les coutumes et le catholicisme-institution dans la perspective des survivantes, est l'absence des réponses personnalisées et centrées sur les besoins de survivantes en cas de grossesse. Pour les coutumes, pour la loi congolaise et pour le catholicisme, la réponse est la même : interdiction d'interrompre la grossesse. La condamnation est plus rigoureuse encore du côté de l'Église catholique, institution influente et présente sur toute l'étendue du pays, qui considère l'avortement au même titre qu'un homicide (Can.1397). Elle punit systématiquement la personne qui avorte, mais aussi les personnes qui collaborent d'une manière ou d'une autre à l'avortement (can.1398).

En recourant à l'Église, à Dieu et à la paroisse, les survivantes recherchent la guérison de leurs blessures et la libération du regard négatif porté sur elles par la communauté sociétale et ecclésiale sur la base des coutumes et des religions patriarcales.

Le prochain point présente la complexification du catholicisme congolais. Le catholicisme est à considérer comme une réalité sociologique complexe. À la fois comme une institution ecclésiale romaine, influente dans la vie sociopolitique et dans l'imaginaire religieux, considérée comme la

mieux organisée et la plus écoutée par l'ensemble de la population congolaise. Mais, aussi en tant que communauté structurée ayant en son sein une pluralité d'organisations. La suite du chapitre aborde les différents aspects des paradoxes du catholicisme et leurs enjeux.

## **6.2. Complexification du catholicisme congolais**

Le catholicisme congolais est une réalité sociologique complexe. La compréhension de sa complexification nous semble importante pour la suite de notre propos, car elle permet de saisir la pluralité de ses structures constituantes connectées, la complexité de son organisation interne au niveau macro, méso et nano, ainsi que ses modes de fonctionnement et les principes et règles de son unicité. Comprendre la complexification du catholicisme congolais aide ensuite à soulever les paradoxes qui en découlent par rapport aux viols de guerre, ses différents aspects et leurs effets.

### **6.2.1. Catholicisme congolais à la fois rhizome et pyramide**

La complexification du catholicisme congolais est présentée ici à travers deux images. La première image est pyramidale. Elle reflète « le modèle hiérarchique, autoritaire, du magistère », auquel s'oppose la théologie du Magistère de René-Michel Roberge que commente Jean Richard (2013, 449-51). Il consiste à considérer que pour atteindre les fidèles, la révélation qui descend d'en haut, passe par la hiérarchie ecclésiale. Il s'agit d' « une conception supranaturaliste de Dieu, de la révélation et du magistère » (Richard 2013, 454), telle que le suggère la figure qui suit :

Figure 1. – Dimension pyramidale de l'Église

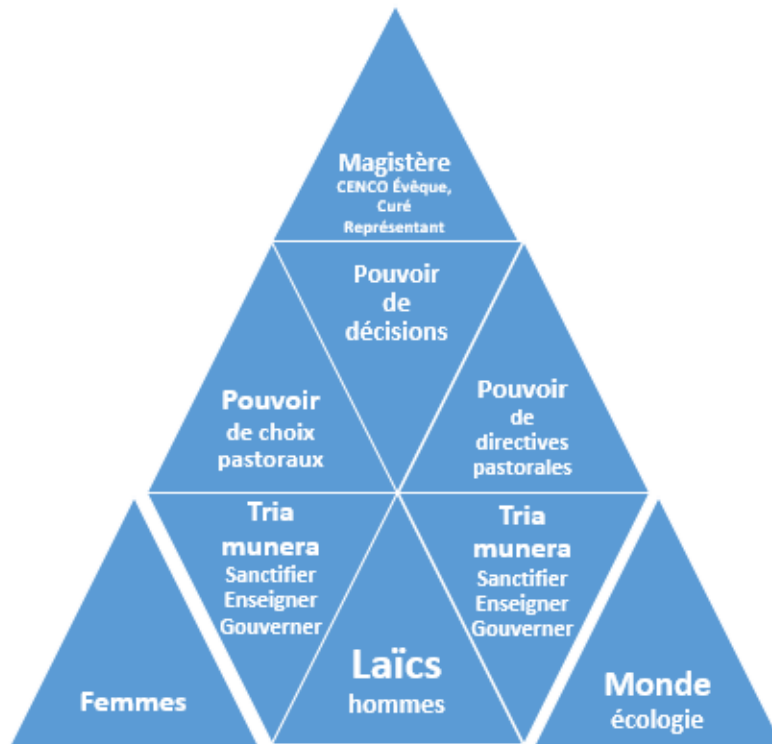


Figure 1 Dimension verticale du catholicisme

L'image de la pyramide évoquée ici met en évidence la dimension verticale, hiérarchique et masculine de l'institution ecclésiale, organisée sous ses quatre structures importantes avec le pouvoir qui les représente. D'abord, au niveau national où l'Église congolaise est chapeauté par le pouvoir de la CENCO. Cette dernière est constituée par l'ensemble des évêques, archevêques et du cardinal de la RD Congo. Ensuite, au niveau diocésain où l'Église est sous le pouvoir d'un évêque. Puis, au niveau paroissial où elle est dirigée par le pouvoir du curé. Et, enfin, au niveau de la petite communauté ecclésiale de base sous l'autorité d'une personne qui représente le curé.

La deuxième image met en évidence la dimension horizontale du catholicisme congolais, celle du rhizome (Deleuze et Guattari 1976). Conceptualisée dans une perspective déconstructiviste par le

philosophe Gilles Deleuze et le psychanalyste Félix Guattari (Deleuze et Guattari 1976 et 1980), la théorie du rhizome est utilisée par l'anthropologue engagé, historien et théologien, Philippe Chanson (2019) comme outil d'analyse pour penser le métissage (Chanson 2011). Dans ses recherches menées sur le catholicisme en contexte québécois, le théologien Louis-Charles Gagnon-Tessier (2014) applique également la figure du rhizome comme grille d'analyse pour complexifier de manière éclairante l'Église catholique romaine québécoise. Pour mieux souligner cette complexification, l'analyse de Louis-Charles Gagnon-Tessier présente *Le catholicisme institutionnel comme rhizome* (Gagnon-Tessier 2014, 6-10) en dégagant ses divers éléments qui permettent de le comprendre et de le penser autrement.

Nous voulons ici nous en inspirer pour l'analyse du catholicisme congolais dans une perspective déconstructiviste. Cette démarche consiste à déconstruire, c'est-à-dire à analyser les structures du catholicisme congolais en les démontant pour mieux les complexifier, le tout afin de saisir ensuite les différents aspects de paradoxes par rapport aux viols de guerre. De ce fait, déconstruire ne signifie pas ici « démolir ni même détruire », mais, simplement « démonter » les diverses structures très complexes pour laisser « un champ ouvert » (Nault 2000 cité par Gagnon-Tessier 2014, 111-112) et dégager un espace permettant de *Dire Dieu après la déconstruction* (Nault 2000, 58-59).

Étant donné la place accordée à l'image du rhizome dans cette analyse, nous nous proposons d'en fournir une brève explication. Le rhizome représente « la partie souterraine, parfois aquatique, de la tige d'une plante », différente d'une racine parce que le rhizome est « relativement horizontal plutôt que vertical », et se compose « des feuilles, des bourgeons et des nœuds, lesquels produisent des racines adventives et des tiges aériennes » (Gagnon-Tessier 2014, 7). Louis-Charles Gagnon-Tessier emprunte l'image du rhizome à Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980). Ces derniers l'ont

utilisée par analogie pour concevoir une autre manière de présenter un livre, de telle sorte que la forme finale du livre puisse ressembler à celle d'un rhizome composé de *Mille plateaux* et « de dimensions ou plutôt de direction mouvantes » se connectant entre eux à travers des tiges (Deleuze et Guattari 1980, 31 cités par Gagnon-Tessier 2014, 8).

En appliquant cette image dans le champ des sciences des religions, Louis-Charles Gagnon-Tessier conçoit le catholicisme comme une *méta-institution*. Il considère cette dernière comme le regroupement d'« une constellation d'institutions, que ce soit les communautés religieuses, les différentes associations caritatives ou encore les institutions éducatives ou hospitalières [...], chacune d'elles possédant des rapports qui ne se résument ou ne se réduisent pas sans reste à de la hiérarchie pyramidale. L'Église catholique constitue bien un paradoxe en ce sens qu'elle incarne la diversité à l'intérieur d'une certaine unité » (Gagnon-Tessier 2014, 9).

Figure 2. – Catholicisme institutionnel congolais comme rhizome

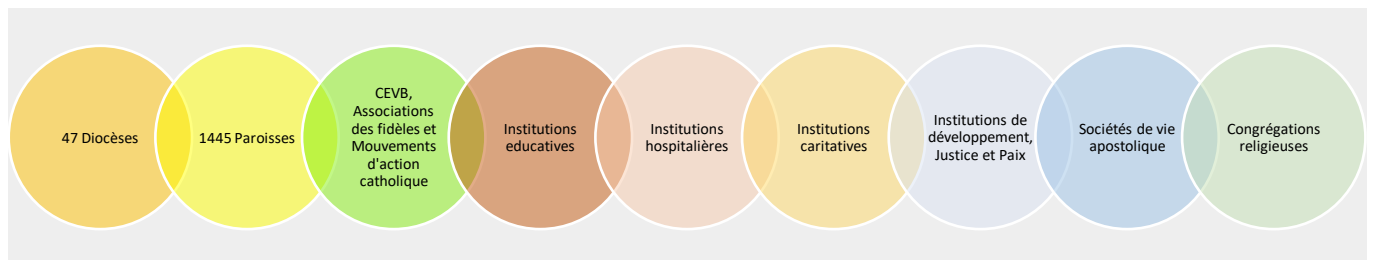


Figure 2. Dimension horizontale du catholicisme congolais, une constellation d'institutions

- 47 diocèses
- 1445 paroisses
- CEVB et mouvements
- Institutions éducatives
- Institutions hospitalières
- Institutions caritatives
- Institutions de justice et de paix
- Sociétés de vie apostolique
- Congrégations religieuses



En contexte socio-culturel congolais, la figure rhizomique s'avère très pertinente.

Premièrement, elle rend bien compte des connexions complexes entre de multiples organisations et associations religieuses locales à l'intérieur du catholicisme congolais. Parmi ces organisations « autonomes » se trouvent de façon horizontale les structures ecclésiales diocésaines (diocèses, paroisses, etc.), des institutions éducatives (universités, Instituts supérieurs, écoles, etc.), hospitalières (hôpitaux, et centres de santé, etc.), caritatives, promotionnelles du développement, de la paix et de la justice. Mais aussi des Associations de fidèles, les groupes de prière, les Mouvements d'action catholique ainsi que les Sociétés de vie apostolique et des congrégations religieuses.

Deuxièmement, elle souligne bien l'expansion du catholicisme congolais dont la présence couvre toute l'étendue du territoire national jusqu'à ses coins les plus reculés. Si bien que chaque organisation ecclésiale de niveau national, reste présente et connectée aux structures diocésaines, paroissiales jusqu'à des communautés ecclésiales vivantes de base (CEVB), implantées dans des villages éloignés. Il convient de rappeler que *L'implantation missionnaire de l'Église catholique au Congo* (Gombaniro 2016, 43-106) s'inscrit dans un cadre d'évangélisation et d'humanisation. Des relations entre les structures ecclésiales qui poursuivent l'objectif civilisationnel se font à travers les représentants des structures, cet état de fait favorisant la connexion et le contrôle des personnes qui représentent la hiérarchie au niveau local et la rendent présente sur l'ensemble de la méta-institution du catholicisme.

Troisièmement, la figure rhizomique aide à garder à l'esprit la dimension localisante, omniprésente et « biopolitique » du pouvoir dans le sens de Michel Foucault. Louis-Charles Gagnon-Tessier montre que, chez Michel Foucault, le « pouvoir » et la « biopolitique » visent le contrôle et la

gestion de l'existence, de la vie, de la sexualité, de l'hygiène, de la santé des gens en exerçant sur eux un pouvoir à travers des mécanismes disciplinaires de surveillance. Ce qui attire notre attention ici est le fait que ce pouvoir dépourvu d'essence se trouve « partout, diffus, évanescent, sans unité et a pour caractéristique d'être immanent et non pas transcendant. » (Gagnon-Tessier 2014, 194). Nous retenons l'idée que, même si Michel Foucault admet l'existence « des lieux de plus grande densité de pouvoir » à l'instar des écoles, des prisons et des hôpitaux dont le « micro-pouvoir » comporte une « autonomie »; chaque pouvoir, en tant qu'«un réseau de force», demeure « localisable » dans des lieux et chez des personnes; et demeure « réparti à travers la multitude des sujets-objets en relation qui forme la société. » (Gagnon-Tessier 2014, 194-95). Les lignes qui suivent présentent une analyse des liens entre les deux images.

### **6.2.2. Analyse des liens entre les deux images rhizomique et pyramidale**

Ce qui précède nous fait admettre que la configuration rhizomique du catholicisme tient grâce à « une administration pyramidale » locale (Larcher 2018, 12). Cet élément relie les deux images pyramidale et rhizomique. L'enjeu de deux images évoquées plus haut consiste à montrer que dans son organisation et son fonctionnement le catholicisme congolais est à la fois rhizomique (dimension horizontale) et pyramidale (dimension verticale). Même si ses institutions se répandent sur tous les coins du pays, le catholicisme congolais reste romain, hiérarchique et centralisé dans chacune de ses structures locales. L'ecclésiologue congolais Ignace Ndongala (2019), en parlant de la centralisation romaine dont « les critiques les plus vives n'ont pas réussi à l'éradiquer de l'Église », souligne la complexité de son histoire (Ndongala 2019, 8). Cet angle historique ne fait pas l'objet d'analyse dans le cadre de cette thèse qui ne poursuit pas un objectif historique. Il est



mentionné pour une raison pratique. L'utilisation de la figure rhizomique pour qualifier le catholicisme congolais permet de localiser les paradoxes internes dans le fonctionnement des organisations ecclésiales nationales et locales, dont la contradiction semble évidente en ce qui concerne les pratiques ecclésiales sur le terrain et la fidélité aux règles romaines. Il s'agit aussi de la tension entre la catholicité et l'autonomie impliquées dans la conception même de la communion ecclésiale. Les membres qui représentent l'Institution-Église sont sensés parler et agir dans le respect de l'intégralité de la réalité ecclésiale selon ses règles, ses croyances, ses dogmes, ses discours et enseignements officiels. Cette logique veut que la révélation divine qui occupe une place prépondérante constitue le point des réflexions théologiques. Prendre les récits des survivantes comme point de départ, suscite des réactions qui permettent de saisir le paradoxe ecclésial et ses enjeux.

Dans un contexte africain plus large que celui de la RD Congo, le théologien Ignace Ndongala (1997), analyse la notion de la catholicité. Ses recherches dans le cadre de l'ecclésiologie de communion préconisent « une théologie des églises régionales » en examinant la *Consistance propre des églises locales et [la] communion entre elles* (Ndongala 1997). Elles montrent que c'est la catholicité qui maintient les organisations ecclésiales localisées dans une même « identité de la foi » et en « communion entre elles ». Au-delà d'une certaine autonomie, l'interconnexion des églises locales est assurée par la catholicité.

L'ecclésiologue catholique Ignace Ndongala considère « la catholicité » non pas simplement comme l'« ouverture à la diversité », mais comme l'« identité de la foi » (Ndongala 1999, 33), laquelle caractérise chacune des organisations ecclésiales locales. Selon lui, la connexion (communion, communication ) entre ces entités ecclésiales, implique à la fois l'« inventivité

opératoire » (Ndongala 1999, 33) locale et l'accueil des doctrines, des dogmes issus de la Tradition, y compris la régulation du Magistère. Car, pour Ignace Ndongala, la notion d' « autonomie » des Églises locales ne signifie pas « l'appropriation de fonctions de direction, de coordination et d'universalisme » qui relève, selon lui, du « primat de la chaire de Pierre » et donc de la papauté (Ndongala 1999, 82-86, cité par Kapia 2016, 89-90). Selon lui, la catholicité des organisations ecclésiales locales implique forcément la conjugaison des pratiques locales et le Magistère de l'Église universelle.

### **6.2.3. Fonction kérygmatique et normative du catholicisme**

L'ecclésiologue congolais Ignace Ndongala, s'appuyant sur les écrits de Raymond Boudon, François Bourricaud (2000), Bernard Poisson (1969) et Guy Hermet (1973), désigne par l'Église catholique

« une organisation religieuse institutionnalisée, hiérarchisée, bureaucratique et fortement structurée de type *normatif*. Elle est une mise en rapport interrelationnelle et interdépendante de trois composantes : les acteurs[et actrices] impliqués par la croyance et par l'appartenance formelle à l'organisation, la tradition accumulée (symboles, doctrines, magistère, expériences vécues dans l'organisation) et l'appareil d'exécution et de gouvernement (partie de l'organisation qui assume ses objectifs dans son ensemble et qui prend la responsabilité d'en assurer le suivi et l'efficacité) » (Ndongala 2016, 14 notes de bas de page. Souligné dans le texte).

Fidèle à ce *Schéma d'analyse de l'organisation religieuse* (Poisson 1969), le catholicisme congolais dans la complexité de sa mise en rapport de ses structures et de ses membres acteurs impliqués, exerce une fonction d'encadrement religieux, social et politique avec une influence reconnue.

Sa force d'influence s'applique en permanence pour stabiliser l'uniformité de ses croyances et de ses pratiques ou dans le sens de produire le changement sociétal ou ecclésial. Ignace Ndongala se réfère à *L'empire des papes. Une sociologie du pouvoir dans l'Église* de Olivier Bobineau (2013) pour reconnaître que l'institution l'Église catholique est traversée par « des rapports de domination, des rapports de force et [...] des jeux de pouvoir »; et montre « qu'elle a une structure politique que les sociologues qualifient à la fois d'oligarchique et de démocratique. Elle régule la religion et accorde le monopole d'interprétation à des autorités légitimées qui appartiennent à la hiérarchie. La tradition y est médiatisée par l'appareil. » (Ndongala 2015a, 14).

Dans le cadre de cette thèse, l'attention porte sur la fonction d'enseignement officiel (kérygmatic) et de régulation (normative) du catholicisme. Nous prenons en considération le fait que cette fonction complexe se concentre dans la notion de « magistère » que René-Michel Roberge considère comme « présente » dans chaque confession chrétienne et de manière trop significative dans le catholicisme « au point d'en devenir sa marque distinctive en matière de régulation de la foi. » (Roberge 2013, 436).

Le concept *Magistère* est à prendre dans un sens plus large comme le rappelle la critique de René-Michel Roberge. Nous reprenons ici ses observations intéressantes. René-Michel Roberge se rapporte aux écrits de Bernard Sesboüé (1988) et d'Yves Congar (1976). À leur suite, il signale que le mot latin *magisterium* vient de *magis* : « ce qui est le plus grand » par opposition à *minus* : « ce qui est le plus petit ». Pour le pape Grégoire le Grand II qui l'utilise au VI<sup>e</sup> siècle finissant, le mot *magisterium* signifie « la fonction pastorale d'enseignement (*magisterium pastoralis*). Au XVIII<sup>e</sup> siècle ce terme commence à s'imposer. Dans le contexte de l'apparition de la distinction entre *Église enseignante* et *Église enseignée*, il désigne à cette époque « l'exercice du pouvoir

d'enseigner réservé au pape et aux évêques » ; et plus tard, entre XIXe et XXe siècle, la notion de magistère acquiert le « sens de pouvoir d'enseignement de la hiérarchie ecclésiale » avec « une insistance inédite sur l'autorité du magistère ecclésial comme instance de régulation de la foi » (Roberge 2013, 436-37).

Nous retenons qu'au sens large le magistère est conçu comme « l'enseignement officiel de l'Église » et au sens strict, il désigne « l'autorité pastorale du pape et des évêques exerçant collégialement l'enseignement officiel dans l'Église » (Roberge 2013, 437). En ce sens, il intègre l'enseignement officiel, des discours institutionnels, des lettres encycliques, des catéchismes, des conciles, des synodes, etc.; selon « divers niveaux d'autorité : [...] de magistère ordinaire ou authentique et de magistère extraordinaire ou infaillible » (Roberge 2013, 437). C'est sous cet angle d'approche que nous convenons d'analyser le catholicisme, une institution religieuse très importante en contexte congolais.

#### **6.2.4. Importance de convictions religieuses**

L'importance des convictions religieuses dans la vie négro-africaine est soulignée par le théologien et philosophe kenyan John Mbiti. Ce dernier mentionne qu'en contexte d'Afrique centrale, qui dit religion, dit « l'élément le plus solide de l'arrière-plan traditionnel [...] qui exerce certainement l'influence la plus profonde sur le mode de pensée et la façon de vivre » (Mbiti 1972, 24). La religion est, pour lui, « un phénomène ontologique, elle fait partie du problème d'exister ou d'être » ; à ses yeux, « toute l'existence est [...] un phénomène religieux : [l'être] africain est un être profondément religieux qui vit dans un univers religieux » (Mbiti 1972, 9). Ainsi conçue, la religion

occupe dans l'univers africain, « une place de premier choix et exerce une influence capitale sur la pensée, la conduite et la vie » ; et c'est encore elle qui « règle la vie sociale, politique, économique et culturelle » (Laverdière 1987, 313). La pensée *bantu* est essentiellement « religieuse », « sapientielle » et vitale (Mulago 1965, 148).

Certaines gens s'attendent à ce que les institutions religieuses en tant que telles constituent la matrice sur laquelle on peut construire une société pacifique, où le vivre ensemble est sans violence. Dans un tel contexte religieux, il y a intérêt à aborder la problématique du viol des femmes comme arme de guerre dans une perspective théologique. Surtout en ce qui concerne les pays des Grands Lacs dont fait partie la RD Congo où « les convictions religieuses jouent un rôle déterminant dans la gestion d'un phénomène de ce genre » (Ngangura 2011, 171).

Malheureusement, le constat est que les viols de guerre s'intensifient. Contrairement à ce que soutient trop souvent l'opinion commune, le viol des femmes comme arme de guerre en RD Congo n'est pas une fatalité inhérente à la guerre, mais un phénomène stratégique qu'il s'agit de combattre. Cependant, les fonctions des institutions religieuses et leur impact dans la lutte séculaire contre le phénomène du viol des femmes comme arme de guerre semblent parfois constituer un paradoxe, sinon un danger, qui pourrait ralentir et/ou freiner la déconstruction de la culture du viol.

La conception religieuse de John Mbiti, évoquée plus haut, est évidemment en contraste avec celle que réfute Mongo Beti. Lucien Laverdière (1987) rapporte les propos de Mongo Beti en montrant que ce dernier s'insurge contre ce qu'il considère comme des religions coloniales que même « l'indépendance n'a pas modifié radicalement » et qui constituent, à ses yeux, « le principal obstacle à l'identité culturelle de l'Africain » et un « fléau qui nuit au développement des personnes, des

sociétés africaines et du continent tout entier » (Laverdière 1987, 315 souligné dans le texte). Ces « religions importées » par la violence que Beti qualifie de « valets de l'impérialisme » et considère comme « moyen de domination, d'exploitation et d'oppression des faibles et des démunis », freinent « l'épanouissement de la personnalité » et sont « incompatible[s] avec une pleine affirmation de l'identité africaine » (Laverdière 1987, 315). De telles religions portent paradoxalement en elles-mêmes des germes de violence et peuvent parfois être une source de conflit qui engendre « une anthropologie meurtrière alimentée par la relation au divin complètement viciée et dévoyée » (Kä Mana et Kenmogne 2009, 112). En ce qui nous concerne, il s'agit de répondre à la question à savoir : quelles fonctions le catholicisme congolais exerce-t-il pour éradiquer les viols de guerre?

D'accord avec John Mbiti, il est question que la conception religieuse à préconiser respecte des valeurs et des sagesses locales. Qu'elle permette d'établir des liens et de bien situer les fonctions religieuses ainsi que le paradoxe de leur impact dans la lutte contre la culture du viol des femmes comme arme de guerre en R D Congo. La déconstruction de la culture du viol des femmes implique de dépasser le caractère paradoxal du catholicisme congolais et d'affaiblir son impact. L'influence du catholicisme congolais sur l'imaginaire social étant fort importante, nous pensons que l'Église catholique congolaise peut constituer un tremplin dans les processus de transformation des relations vitales. Au-delà de sa bienfaisance et de sa présence « consolatrice », au-delà de son engagement indéniable auprès des survivantes à travers des œuvres caritatives, sociales, éducationnelles, hospitalières, de prise en charge spirituelle et psychosociale, de dénonciation (Alfani Bantea 2017), il devrait travailler davantage au niveau des causes profondes et lointaines de viols de guerre, à savoir l'ontologie de domination, le système des relations de force, les rapports de domination et de déséquilibre ontologique radical qui caractérisent les espaces de vie congolais.

Ce qui serait une manière efficace de rétablir et de transformer de façon durable les relations vitales détruites par les viols. Un paradoxe religieux se situe dans la manière d'intervenir : s'attaquer aux problèmes-conséquences (effets du viol) et refuser de déconstruire les problèmes-causes. Il y a à ce niveau un certain appui implicite aux viols et au changement en profondeur.

L'approche du médecin gynécologue Denis Mukwege devient une référence intéressante. Le Prix Nobel de la Paix 2018, offre aux survivantes un modèle holistique de soin dans son hôpital de Panzi. Ayant constaté que « certaines de ses patientes sont revenues à Panzi après avoir été à nouveau victimes » du viol et que « des enfants nés du viol [. . .] ont à leur tour été violés », il a dû quitter son bloc opératoire. Et ce, pour « dénoncer l'inacceptable », « briser l'indifférence » et « s'occuper des causes » de ces viols qui détruisent les femmes et les filles congolaises. Selon lui, mettre « trop de temps et d'énergie à réparer les conséquences de la violence » ne suffit pas pour espérer un véritable changement.

Encore faut-il s'attaquer aux causes profondes de cette barbarie. Surtout que « les motivations et les responsabilités des différents acteurs impliqués » sont suffisamment connues (Mukwege 2015, 7-11). De cette façon, on peut non seulement éradiquer la culture du viol des femmes comme arme de guerre; mais aussi transformer des relations vitales.

### **6.3. Aspects du paradoxe du catholicisme congolais**

Le théologien André Gounelle prévient que la notion de paradoxe est complexe, elle « manque de précision » et comporte plusieurs compréhensions (Gounelle 2017). Pour Paul Tillich, qu'il cite, le

paradoxe peut avoir le sens de « ce qui va contre l'opinion commune » ou celui de « l'impossible possibilité » (Gounelle 2017, 12 notes de bas de page). De ce fait, il convient de préciser par élimination le sens que revêt le paradoxe dans le cadre de l'analyse du paradoxe du catholicisme, de son impact paradoxal et de ses aspects face aux viols de guerre.

André Gounelle évoque trois manières de comprendre un paradoxe. La première consiste à situer le paradoxe dans l'expression ou dans le discours utilisé pour parler d'un fait ou d'une réalité. Le paradoxe est, à ce niveau, une affaire de langage, il n'a pas une grande portée ontologique. Il sert simplement de figure rhétorique, l'oxymore, choisie pour dire quelque chose. En fait, il s'agit d'un *paradoxe pédagogique*. Ce n'est pas de ce paradoxe dont il s'agit dans l'analyse qui est la nôtre. Car le paradoxe du catholicisme ne se situe pas dans la manière de dire les choses relativement aux viols ni dans la façon d'exprimer la réalité des viols de guerre. Cette première manière de comprendre le paradoxe est à écarter.

La deuxième manière de comprendre le paradoxe consiste à le situer dans les choses elles-mêmes, c'est-à-dire dans la réalité, de telle sorte que le paradoxe devienne partie prenante de la structure de l'être lui-même. Il s'agit ici d'un paradoxe existentiel qui défie la raison humaine parce qu'il est perçu comme une « impossible possibilité » (Gounelle 2017, 12 notes de bas de page). La raison humaine, incapable de penser le paradoxe lui-même, pourrait simplement réfléchir à partir de ce paradoxe. En ce qui nous concerne, il ne s'agit pas non plus de ce genre de paradoxe, car le paradoxe de l'impact du catholicisme n'est pas situé dans les réalités des viols de guerre, ni dans les choses dites au sujet de ces viols. Cette manière de percevoir le paradoxe est également à écarter.



La troisième manière de comprendre le paradoxe signifie : « ce qui va contre la doxa », il est « inouï », « inédit », « nouveau », ce qui est « surgissement d’une existence ou d’une réalité nouvelle » (Gounelle 2017, souligné dans le texte). Les paradoxes des stoïciens, qu’Isabelle Bochet considère comme de « vrais » paradoxes puisqu’ils « surprennent et heurtent l’opinion courante » (Bochet, 2008, 59), s’inscrivent dans cette troisième catégorie. Cette dernière, cependant, n’est pas non plus le paradoxe portant sur l’impact du catholicisme. Car le paradoxe de l’impact du catholicisme n’aboutit pas au surgissement d’une existence nouvelle. Il inclut un renforcement des structures dominantes en place et les justifie. Il comporte une connotation négative. Alors que le paradoxe théologique dont parle André Gounelle dans cette troisième catégorie est plutôt positif, important, voire nécessaire pour l’engendrement d’une réalité nouvelle. Ce qui n’est pas le cas pour le paradoxe de l’impact du catholicisme face à la pratique des viols comme arme de guerre en RD Congo. Le point suivant offre des éléments qui permettent de comprendre la notion du paradoxe dans le sens retenu ici à savoir, tension contradictoire ou contradiction.

### **6.3.1. Synthèse de la vision du paradoxe du catholicisme**

Les analyses de la première section de ce chapitre, relatives aux survivantes qui s’identifient au catholicisme, révèlent trois éléments qui nous semblent intéressants. Premièrement, parmi les aspects du paradoxe du catholicisme, bon nombre sont liés au déficit d’une posture, d’une parole ou d’une action centrée sur les survivantes. Deuxièmement, ce déficit se vérifie tant au niveau de la dimension pyramidale du catholicisme qu’au niveau de sa dimension rhizomique. Autrement dit, il est question de la hiérarchie ecclésiale (verticale), mais aussi des personnes croyantes œuvrant

dans des structures ecclésiales (horizontales : paroisse, congrégation religieuse, communauté de base).

Troisièmement, bon nombre des survivantes ayant recouru à l'Église institution comme rhizome, avaient pour premières motivations besoins de force morale et psychosociale, une quête de réponses à leur questionnement ou à leurs besoins matériels (cf. Tableau 11 de la section 1 de ce chapitre). Les survivantes dont les motivations étaient liées aux besoins d'ordre spirituel, disent avoir prié ou adressé directement à Dieu leurs prières (cf. La section 1 de ce chapitre, tableau 11).

Ces trois éléments permettent d'aborder les aspects du paradoxe du catholicisme et de les situer. Le point suivant propose les contrastes observés sur le terrain par les personnes croyantes, entre une Église influente et un déficit de parole ecclésiale. Ces contrastes introduiront aux aspects du paradoxe.

### **6.3.2. Déficit de parole ecclésiale : paradoxe d'une Église influente**

Pour contrer les viols des femmes comme arme de guerre, l'implication des Églises est indispensable. Le théologien Lévi Ngangura Manyanya (2011) estime que dans le contexte des pays des Grands Lacs africains dont fait partie la RD Congo, « les convictions religieuses jouent un rôle déterminant dans la gestion d'un phénomène de ce genre » (Ngangura 2011, 171). À ce sujet, le *Groupe Chrétien de Réflexion et d'Action* (2012), GCRA, observe un paradoxe sur le terrain : « Il y a un déficit de parole de la part des Églises sur cette question tant au niveau de l'Afrique que de l'Église universelle » (GCRA 2012, 10, note 5 de bas de page). L'élément qui

nous intéresse dans ce paradoxe, est le contraste qui saute aux yeux entre la position d'influence des institutions ecclésiales, les attentes des populations « très majoritairement chrétiennes » dans « tout l'Est du Congo » et le déficit de la parole ecclésiale face aux violences de toutes sortes, aux « cruautés », aux « souffrances », à la « banalisation de l'horreur » et du « mal absolu » qui persistent dans cette partie est de la RD Congo (GCRA 2012, 9).

Ce point en souligne les enjeux en se référant au document du GCRA (2012) produit et diffusé par un petit groupe des personnes baptisées (église d'en bas), composé de 13 membres catholiques et d'autres confessions religieuses, parmi lesquels des femmes et des hommes dont quelques prêtres. Réuni dans la ville de Bukavu du 17 au 27 juillet 2012 autour de la thématique de « violences dans les conflits armés » qui sévissent « depuis si longtemps » à l'est de la RD Congo, ce petit groupe de 13 membres s'est donné pour tâche de « réfléchir ensemble à une parole et à des attitudes chrétiennes à proposer aux communautés, aux [ survivantes ] et aux bourreaux » (GCRA 2012, 9).

L'enjeu est que face à l'ampleur des viols de guerre en RD Congo, certaines populations croyantes estiment que seules les institutions ecclésiales « pourraient inverser la tendance, car elles ont une autorité morale et elles sont présentes à tous les niveaux » (GCRA 2012, 14), dans tout le pays et « entretiennent un maillage unique de communautés locales qui couvrent tout le territoire de la RDC. Depuis les provinces ecclésiastiques, les diocèses et les paroisses jusqu'aux communautés locales [ . . . ] » (GCRA 2012, 46). Pour ces populations, les institutions ecclésiales constituent « un réseau d'influence morale, sociale et spirituelle inestimable dans ces régions si croyantes » (GCRA 2012, 10). Elles exercent un pouvoir d'influence qui leur permet d'affronter les pouvoirs publics et d'avoir un impact socio-politique. De ce point de vue, bon nombre des populations croyantes

attendent des institutions ecclésiales des prises de parole et « des prises de position morales et pastorales officielles » (GCRA 2012, 15).

Cependant, le constat exprimé de « façon poignante » par les populations est que sur le terrain, face aux violences sexuelles liées aux conflits armés, les Églises restent « trop discrètes » (GCRA 2012, 9), « on ne les entend pas assez » (GCRA 2012, 14). Elles auraient « tant de mal à s'exprimer publiquement face au mal insensé » qui implique « la plupart du temps la sexualité, sujet tabou par excellence » (GCRA 2012, 18). Bref, « Il y a un déficit de parole de la part des Églises sur cette question tant au niveau de l'Afrique que de l'Église universelle » alors qu'à ce sujet, note le groupe de 13, « nous n'avons pas le droit de nous taire » (GCRA 2012, 10; 18).

L'élément de cet enjeu qui attire le plus notre attention réside dans l'initiative du Groupe de 13 qui reflète la dimension rhizomique ecclésiale. Parmi les différentes recommandations formulées à l'issue de la réunion par le groupe de 13, nous retenons l'invitation à « lutter contre l'injustice » et à « devenir contestataire intrépide du *désordre établi* pour que les rapports sociaux soient justes » (GCRA 2012, 64). Un enjeu important qui implique non seulement la hiérarchie ecclésiale, mais aussi chaque communauté et chaque personne croyantes. Il s'agit d'un appel à l'engagement pour les deux dimensions ecclésiales : pyramidale et rhizomique. Le point qui suit, soulève l'aspect du paradoxe lié au déficit dans la manière ecclésiale d'agir à l'égard des survivantes.

### **6.3.3. Déficit de posture et d'actions ecclésiales centrées sur les survivantes**

Les aspects regroupent les contradictions dans la posture, l'action ou la parole de personnes croyantes, d'institutions d'Église pyramidale ou rhizomique.

Le premier aspect concerne la posture de certains chefs religieux catholiques, leur manière d'intervenir par rapport au phénomène de viols de guerre, qui semblent un appui implicite à la culture du viol. La section 6 du chapitre 3 qui analyse les messages officiels des évêques permet de vérifier cet élément. Cependant, cette posture ne concerne pas que la hiérarchie ecclésiale. Par rapport à la posture, l'aspect du paradoxe consiste à penser agir en faveur des survivantes, mais sans elles. La posture paternaliste avec pour principe la bienfaisance, se limite à offrir des solutions aux problèmes-conséquences sans aller aux problèmes-causes. Des solutions proposées qui tiennent pour point de départ des vérités de la foi révélées par Dieu, enseignées par l'Église dans une perspective du salut selon les lois établies et contrôlées par le Magistère incarné, en contexte des viols de guerre, cette posture. Le tableau 11 de la première section de ce chapitre, prouve que les besoins des survivantes des viols de guerre ne sont pas les mêmes dans chaque cas. Le défi consiste à les écouter non seulement pour qu'elles racontent leur expérience des viols, mais les écouter aussi dans la recherche des solutions durables. L'avantage de cet aspect est la spontanéité d'actions. Elles sont proposées non seulement aux survivantes catholiques, mais également à toutes les survivantes qui recourent à l'Église même si elles ne s'identifient pas au catholicisme. Ce phénomène, nous le qualifions de catholicisation des solutions et de la guérison apportées aux survivantes. Il s'agit des solutions et de guérison « préfabriquées ». Cet aspect présente plusieurs désavantages dont des résultats éphémères.

Le deuxième élément est lié à la nature des actions ecclésiales multisectorielles en faveur de survivantes. Ces actions d'aide visent la guérison des survivantes, leur reconstruction et leur bien-être. Le paradoxe du catholicisme apparaît ici au fait que ces actions restent centrées non pas sur les survivantes dont il convient d'écouter les besoins et leur auto-compréhension de leur guérison; mais elles sont centrées sur la doctrine de l'Église et sur son enseignement. Il apparaît lorsque ces

chefs religieux catholiques travaillent pour la reconstruction du tissu social déchiré par les viols des femmes d'une part alors que, d'autre part, ils ignorent la connexion du lien individuel de chaque survivante avec soi-même, son corps, sa santé, son autonomie et sa vie. Cette manière d'agir en faveur des survivantes sans tenir compte de leur vie et de leurs besoins, fait partie des paradoxes. Si en détruisant des femmes par les viols, on a détruit en même temps la pluralité des relations vitales, il nous semble pertinent de partir de récits des survivantes pour rétablir et pour transformer de manière durable les liens détruits. C'est-à-dire « faire peser de tout son poids la force des femmes dans le monde politique ainsi que dans toutes les sphères de décisions (sphères civiles ou sphères religieuses) » pour que change « l'orientation du monde » et commence à « être enfantée » une autre humanité (Kä Mana 2005, 118). Un des paradoxes du catholicisme se situe justement dans la manière de vouloir sauver des vies individuelles et communautaires de femmes violées à partir des généralités et non à partir des femmes détruites par des viols de guerre.

Le troisième élément concerne la critique et le combat de l'institution catholique pour contrer la culture du viol des femmes en temps de guerre. Le paradoxe de cet élément apparaît lorsque l'institution défend en même temps le patriarcat. Ce paradoxe est déconstruit dans cette thèse par des approches afroféministes, libératrices et l'approche Bosadi (Masenya 2017). À cet effet, la section 3 du chapitre 5 propose la déconstruction de toute herméneutique patriarcale et coloniale. Nous renvoyons aussi à la section 2 du chapitre 5 qui propose de rompre avec les racines de la violence. Le quatrième élément concerne la prétention de certains chefs religieux catholiques de travailler dans le sens de la reconstruction du tissu communautaire déchiré par les effets de viols des femmes. Le paradoxe de cet élément apparaît lorsqu'on ignore la reconstruction individuelle de chaque survivante qui est détruite par le viol subi. Ce paradoxe est explicité dans la section 2 du

chapitre 3 et déconstruit dans la section 3 du chapitre 7 (voir notre typologie des relations vitales pour le temps présent au point 7.3.1.).

Le cinquième élément consiste, pour le catholicisme vertical, à s'insurger contre certains problèmes-conséquences de viols de guerre ou contre une partie seulement des problèmes-causes. Le paradoxe apparaît lorsqu'on refuse de s'attaquer à tous les problèmes-causes. Ce paradoxe est explicité puis critiqué entre autres dans la section 4 du chapitre 3 qui analyse la domination multiple et massive, et dans la section 1 du chapitre 4 qui explore le phallocentrisme hiérarchique de l'Église.

Sixième élément, le paradoxe renvoie au fait, pour l'institution-Église, de combattre contre la culture du viol des femmes comme arme de guerre, mais, en même temps, de ne pas déconstruire les racines profondes et lointaines à la base de ces viols qui s'intensifient en période des conflits armés. Parmi ces causes lointaines ou immédiates, se trouvent l'injustice, l'inégalité de fait, la domination des hommes à l'égard des femmes. Celles-ci sont engendrées par l'ontologie de domination, le système des rapports de force et de déséquilibre ontologique radical qui structurent le champ social, politique, culturel, religieux et les espaces de vie en Afrique patriarcale (Masanga Maponda 2013, 10).

Le septième élément et le point majeur du paradoxe de l'institution ecclésiale réside dans son appui implicite à la culture du viol de guerre. Cet appui implicite se dégage à partir de récits de vie des survivantes. Les récits de témoignages analysés plus haut laissent transparaître des enjeux majeurs et des lacunes des efforts paradoxaux déployés par le catholicisme dans le contexte de lutte contre

les viols de guerre. L'impact de cet appui implicite au viol de guerre possède un caractère paradoxal. Nous convenons de qualifier cet aspect de « paradoxe de l'impact du catholicisme ».

Un des impacts majeurs des paradoxes du catholicisme réside dans la persistance de la culture du viol des femmes en contexte congolais des conflits armés. Mais aussi dans la faible mobilisation catholique et militante au combat des survivantes à l'instar du gynécologue Denis Mukwege, Prix Nobel de la paix 2018 et pasteur protestant.

En guise d'exemple, lors du retour d'un forum international sur les violences sexuelles dans les zones sensibles, organisé par Son Altesse Royale la Grande-Duchesse de Luxembourg, la « Dr. Denis Mukwege Foundation » et l'ONG « We are not Weapons Of War » du 26 au 27 mars 2019, nous avons rencontré un évêque catholique congolais en Belgique. Ce dernier pense que le viol comme arme de guerre est simplement une idéologie venue de l'Occident visant à inculquer aux femmes congolaises la théorie du genre et le féminisme occidental. Avec une telle information, comment arriver à mobiliser les forces vives et les moyens nécessaires pour combattre efficacement la culture du viol des femmes ? Quel résultat en termes de mobilisation peut-on attendre de ce chef religieux ? Pour avoir une information originale du phénomène ne doit-on pas aussi apprendre à écouter des récits des survivantes ?

#### **6.3.4. Impact du paradoxe et besoin de changement**

« Vous, le prêtre, vous, le pasteur, vous me demandez de venir me confesser parce que j'ai été violée : quel mal ai-je fait ? »; « vous me considérez souillée et impure parce que j'ai été violée;



vous me fuyez et me stigmatisez parce que j'ai été violée, où est la compassion pour le prochain ?  
» (Ngalula, 2015, 162-63).

Ces propos appartiennent à une survivante congolaise qui questionne l'attitude paradoxale des représentants des communautés ecclésiales et sociétales. Cette attitude paradoxale est observée du côté gouvernemental, quand des survivantes constatent que certains de leurs violeurs, d'anciens chefs rebelles, sont récompensés par l'État congolais « en les intégrant dans l'armée nationale et en leur offrant des postes hauts placés » (Broder, 2015, 7). Cette attitude paradoxale se remarque également dans le contexte ecclésial. La réaction et la prise de parole de la survivante dont il est question ci-dessus, rapportées par Josée Ngalula, résument bien les réactions révoltées des survivantes. Ces dernières s'insurgent contre la manière d'agir de certains responsables religieux et étatiques à l'égard des femmes violées, mais aussi à l'égard du combat contre la culture des viols. Elles s'insurgent aussi contre les pratiques ecclésiales et sociétales qui semblent ne pas tenir compte de leurs expériences concrètes de viols vécus de manière atroce dans leur corps et dans leur vie. Ce qui est une des conséquences du paradoxe qui, au lieu de résoudre le problème, en ajoute d'autres.

L'enjeu de cette analyse consiste à rendre compte des paradoxes ecclésiaux, de leurs conséquences et des surprises ou heurts soulevés par des récits de survivantes quant à la manière d'agir de certains responsables religieux. Il s'agit également de rendre compte des effets produits par ces surprises et heurts parmi lesquels, se trouvent des stratégies créatrices et pertinentes qui permettent aux survivantes de mobiliser des ressources en elles-mêmes et autour d'elles pour leur guérison individuelle et communautaire.

Impact du paradoxe : la persistance de la culture du viol et la moindre participation de la masse populaire catholique à la cause des survivantes constituent un des impacts importants du paradoxe. Du coup, le militantisme catholique est réduit à de petits cercles des femmes engagées à côté de quelques mouvements dont les membres ne reçoivent l'appui ecclésial que sous réserve et en certains aspects seulement. Ce qui n'est pas sans surprise pour des survivantes catholiques qui comptent et espèrent une implication qui s'impose, à la taille de l'institution ecclésiale pour éradiquer la culture du viol. La surprise des survivantes, leur espoir et leurs attentes méritent une attention particulière pour saisir le degré du paradoxe de l'impact du catholicisme et leurs conséquences dans le corps et dans les vies des femmes en général et des survivantes en particulier.

## **6.4. Conclusion**

De ce chapitre, nous retenons que le catholicisme congolais est très complexe. Mais sa complexification n'empêche pas d'être, à tous les niveaux, magistériel, autoritaire et supranaturaliste dans son organisation et son fonctionnement. Le caractère hiérarchique pyramidal de l'Église dans sa dimension verticale, et son caractère rhizomique dans son extension horizontale, ont permis de dégager et de situer les aspects du paradoxe et leur impact. Pour parvenir à une véritable guérison individuelle et collective des survivantes et contrer la culture du viol des femmes comme arme de guerre, nous avons suggéré de centrer les interventions sur les survivantes. C'est-à-dire adopter des stratégies libératrices qui prennent au sérieux les survivantes et leur vécu. En les impliquant et en tenant compte des circonstances entourant les viols subis, leurs expériences telles que conçues et racontées par elles-mêmes. Ce qui milite en faveur d'une théologie afroféministe de relations vitales.

## Chapitre 7. Une théologie afroféministe des relations vitales

L'enjeu de ce chapitre consiste à proposer, partant des chapitres précédents, une perspective théologique qui vise la transformation de l'ensemble des relations vitales dans leur complexité. Autrement dit, une perspective théologique susceptible de contribuer à la transformation sociétale et à *l'enfantement d'une nouvelle société*, basée sur des relations vitales respectueuses et fructueuses. Ces relations vitales sont comprises ici dans le contexte négro-africain évoqué au point 2 du chapitre 3. Les transformer dans ce contexte *bantu* consiste avant tout à en évaluer les fondements culturels pour en écarter des éléments oppressifs et discriminatoires et à en valoriser les aspects libérateurs oubliés qui pourtant s'avèrent pertinents.

Il s'agit d'explorer de manière critique, à partir des expériences des survivantes et à la lumière de la foi, des traditions culturelles qui s'articulent autour de la théologie d'*Ubuntu* de l'anthropologie philosophique et théologique *bantu*. Un regard critique sera porté sur l'herméneutique patriarcale de la bible, qui participe à des relations déshumanisantes.

Les analyses des chapitres précédents permettent de considérer les viols de guerre comme un phénomène ayant des racines profondes dans une anthropologie théologique, biblique et culturelle qui appuie implicitement ou explicitement le patriarcat et l'ontologie de la domination masculine. Elles donnent à penser que pour des résultats durables dans le processus d'éradiquer ces viols, les solutions sont à chercher aussi au niveau des causes premières des viols de guerre.

Nous ciblons particulièrement le niveau de relations vitales. Celles-ci impliquent une typologie de onze catégories significatives des relations, dont la transformation pourrait constituer une contribution importante pour le changement. Les ressources de la perspective théologique suggérée sont abondantes et variées, y compris : les survivantes elles-mêmes et leurs expériences, les ressources chrétiennes et culturelles, la littérature des théologiennes africaines engagées.

Pour ce faire, ce chapitre s'articule autour de six points. Le premier, une théologie de l'action transformatrice, aborde le changement dans la manière de faire la théologie dans le contexte des viols de guerre et invite à agir si l'on veut un changement. Le deuxième aborde la notion d'*Ubuntu theology* et propose de repenser ses bases anthropologiques défavorables aux relations vitales. Le troisième point propose l'image de la toile d'araignée comme paradigme de relations des *relations vitales*. À ce niveau, il a suggéré une typologie comportant onze catégories de relations vitales à explorer, dont les commentaires permettent de coconstruire une théologie subséquente. Le quatrième point présente l'apport des théologiennes africaines engagées. Le cinquième donne en sept sous-points quelques orientations de la perspective d'une théologie afroféministe de relations vitales. Le sixième point en présente quelques aspects positifs.

La théologie afroféministe des relations vitales s'appuie essentiellement sur les récits des survivantes, une « féminologie d'en bas », sur la culture *bantu* à la lumière de la foi et sur les apports heuristiques, méthodologiques, épistémologiques et herméneutiques de théologiennes africaines engagées. L'approche interdisciplinaire utilisée ici privilégie une herméneutique afroféministe révisionniste dans la perspective des femmes africaines, spécialement des survivantes.

## 7.1. Une théologie de l'action transformatrice

Changer la théologie et transformer les relations (2007) comme le souhaite le *Cercle des théologiennes africaines engagées* (Nya Gondwe 2017) laisse voir l'impératif d'un tournant de perspective théologique pour que se réalise une réelle transformation sociétale et ecclésiale dans le cadre d'une anthropologie socio-culturelle négro-africaine . Un tel tournant théologique implique des démarches heuristiques, épistémologiques, méthodologiques et herméneutiques, susceptibles de coconstruire une théologie porteuse de transformation des cultures, des religions et des sociétés. « Faire de la théologie » se traduit ainsi « en action pour le changement » (Spindler 1998, 63-76). Cela comportant de la part des personnes qui font la théologie un engagement et des actions sur le terrain. À vrai dire, il s'agit d'une théologie qui requiert comme matériau privilégié de départ, des situations concrètes déterminées et situées dans le temps et dans l'espace, mais aussi, un « contenu très militant » et « une méthode spécifique » qui reconnaît « le primat de l'engagement critique et militant sur la spéculation abstraite et désintéressée, considérée en fait comme sans intérêt dans [la nouvelle] perspective » (Spindler 1998, 64).

L'un des enjeux principaux d'une telle théologie engagée devient la transformation des vies menées par des personnes *en chair et en os*. Transformation qui nécessite avant tout de nouvelles façons de faire la théologie et d'interpréter les écrits sacrés. Elle requiert également des nouvelles manières de se démarquer des éléments socio-culturels, religieux et bibliques oppressifs. Mais aussi une épistémologie dont le point crucial consiste à détecter dans la pratique les mécanismes d'oppressions, à les analyser pour déterminer les personnes opprimées et mettre en évidence celles à qui les oppressions profitent afin de proposer des stratégies efficaces pour les combattre. À ce

niveau, la transformation dont il s'agit résulterait des actions concrètes que la théologie déclenche sur le terrain. Elle est le résultat de l'agir théologique. Ce dernier chapitre de la thèse s'inscrit dans la perspective de coconstruire une théologie avec les survivantes et les récits de leurs viols en tenant compte de l'impératif des transformations significatives à opérer au niveau des relations vitales basées sur la conception bantou de l'être humain.

Discourir sur les récits des viols de femmes, parler d'expériences des survivantes en théologie ou les insérer dans des discours théologiques comme nous l'avons fait dans les chapitres précédents, contribue certes à faire connaître au grand jour les atrocités de ces viols et les souffrances qu'ils infligent aux femmes, mais, cela n'est pas suffisant pour transformer, sur le terrain, les situations concrètes des femmes violées et des personnes témoins directs ou indirects des viols de guerre, souvent stigmatisées et rejetées. Cela ne suffit pas non plus pour produire le changement ni instaurer une masculinité non violente et *non patriarcale* dans toutes les sphères de la vie. Car il ne s'agit jusque-là que d'un *recours rhétorique* aux expériences des femmes violées.

Pour espérer un changement en profondeur, il convient de dépasser cet *effet rhétorique des recours à l'expérience en théologie* pour, comme le suggère Marc Dumas (2000), *créer une théologie engageante*, pour notre contexte à partir de ces expériences vécues par des Congolaises violées dans les circonstances précises de conflits armés. Concrètement, il s'agit de s'engager dans une perspective de théologie africaine qui vise à produire pratiquement la transformation des relations vitales. Subséquente des expériences des survivantes, cette théologie de la transformation des relations vitales se veut à la fois pragmatique, politique, engagée et transformatrice. C'est-à-dire, une théologie dont les viols de guerre constituent des expériences fondatrices et un matériau privilégié parmi tant d'autres. Une théologie susceptible non seulement de rendre compte de la

matérialité des viols subis par des femmes, la plupart du temps minimisés ou ignorés par des hommes; mais capable également de produire des actions transformatrices des relations vitales. Autrement dit, une théologie qui ne se contente plus « d'être dogmatique et positiviste, [mais] herméneutique, langagière et expérientielle », privilégiant à la place d'« une discoursivité trop longtemps orientée vers le concept et l'argument », des « discours narratif ou interprétatif » (Dumas 2000, 3-4).

Étant donné que les expériences fondatrices de la théologie préconisée ici sont celles des femmes, des Africaines, plus précisément des Congolaises ayant subi des viols de guerre, nous convenons de l'appeler une « théologie afroféministe de transformation des relations vitales ». Cette dernière prend pour point de départ les récits des survivantes qui inspirent des actions, mais aussi l'anthropologie socio-culturelle de leur milieu de vie. Elle se réfère à des théologies féministes africaines telles que conceptualisées par le *Cercle des théologiennes africaines engagées* (Nyagondwe 2010). La perspective de la théologie afroféministe de transformation des relations vitales se situe à la fois dans le sillage de la théologie afroféministe prônée par ces théologiennes africaines engagées, et dans la suite logique des nouvelles théologies africaines de la créativité, de la reconstruction et de la transformation sociales.

Par rapport aux théologies de la créativité, de la reconstruction et de la transformation sociale, précisons tout de suite que le positionnement de notre perspective théologique se situe au niveau de la transformation des relations vitales. On nous permettra de rappeler rapidement ici le contexte de naissance des nouvelles théologies africaines de la transformation sociale (Masanga Maponda 2013) qui se situe dans le sillage de la théologie de la reconstruction globale du continent africain (Karamaga et al. 1991; Mugambi 1995). C'est dans un contexte ecclésial que le concept de «

reconstruction » a été proposé pour la première fois en 1987 à Lomé (Togo) par le théologien protestant Kenyan Jesse Mugambi, aux assises de la sixième assemblée générale de la Conférence des Églises de toute l’Afrique (CETA). Il évoquait l’idée de la « prise en charge par les Églises chrétiennes des problématiques socio-politiques et économiques d’une Afrique au ban de l’Histoire » (Tchonang 2010, 183), un défi théologique majeur que l’« Église d’Afrique au cœur de la société africaine » (Kä Mana 2005, 13), témoin de la crise multisectorielle africaine, devait pouvoir relever. Kä Mana, Anasthasie Masanga Maponda et Josée Ngalula sont d’avis qu’en contexte socio-culturel africain, l’implication des Églises chrétiennes et des religions en général est incontournable dans le processus de la reconstruction africaine. Il s’agit de passer à l’étape non seulement des réflexions théologiques créatrices, des stratégies pastorales pratiques, mais aussi des engagements et des actions concrètes. Cependant, ces actions engageantes se heurtent à des obstacles qui ralentissent ou freinent la reconstruction africaine. Parmi ces obstacles qu’il convient d’affronter en premier pour réussir à construire l’Afrique, certains sont de l’ordre des relations de pouvoir, d’autres relèvent de l’imaginaire social et d’autres encore, des rapports sociaux des sexes.

La théologienne féministe congolaise engagée Anasthasie Masanga Maponda, comprend la théologie de la transformation sociale comme « une théologie de l’action créatrice et inventive » dont le travail consiste à produire effectivement « des changements de fond dans les imaginaires et dans les institutions qui structurent la société, avec de nouvelles initiatives et de nouveaux projets pour un nouveau monde possible, hors de tous les pouvoirs de déséquilibre ontologique » (Masanga Maponda 2013,13). Situait le problème majeur au niveau des relations de *pouvoirs destructeurs*, Anasthasie Masanga Maponda, préconise que, pour la reconstruction de l’Afrique, le combat théologique soit orienté vers la transformation substantielle des « relations de pouvoir et de déséquilibre ontologique en relations d’humanité »; et que les théologies africaines de la



transformation sociale deviennent des « théologies africaines pour [le] temps de[s] changements » (Masanga Maponda 2013, 10).

De son côté, Kä Mana focalise le combat de la transformation sociale au niveau de l'imaginaire social, culturel et religieux négro-africain. Il qualifie la crise multiple des sociétés africaines postcoloniales de *pathologie de l'imagination*. Selon lui, l'imaginaire social négro-africain est hanté par des mythes qui l'empêchent de se « mettre à l'exercice de la pensée lucide, de l'action sans complexe et de la reconstruction de nos sociétés » (Kä Mana 1991, 108). Cette crise de l'imaginaire constitue une des sources de blocage. Pour la reconstruction de l'Afrique, Kä Mana préconise une transformation de l'imaginaire social, religieux et culturel. Pour sa part, la théologienne congolaise Josée Ngalula aborde le défi pour la théologie de la transformation sociale des sociétés africaines postcoloniales au niveau des rapports sociaux des sexes. Le combat qu'elle assigne aux nouvelles théologies de la transformation sociale est celui de l'engagement dans la redécouverte de la dignité des femmes et de chaque personne. Elle estime que la foi et les récits bibliques peuvent constituer une puissance nécessaire pour une transformation des relations de sexes, un des préalables pour la reconstruction des sociétés africaines.

Cependant, malgré la théologie de la reconstruction prônée par Kä Mana depuis les années 1990, « [...] l'Afrique francophone se trouve jusqu'à ce jour dans une situation d'impasse et par conséquent n'est pas intégralement et réellement reconstruite ni mentalement, socialement, culturellement, économiquement ni politiquement » (Kalemba 2008, 16). Ce constat est soulevé par Kalemba Mwambazambi qui analyse l'impact des théologies africaines sur le terrain de l'Afrique. Ses recherches doctorales ont porté sur *La contribution de l'Afrique francophone à la théologie africaine: spécialement le travail de Kä Mana* (2008). Il fait remarquer que la

reconstruction du continent africain dans sa partie francophone semble se heurter à d'autres blocages que ceux soulevés par Kā Mana, Anasthasie Masanga et Josée Ngalula.

Selon Kalemba Mwambazambi, les causes du blocage de la reconstruction de l'Afrique se trouvent aussi dans certains éléments culturels, spirituels et socio-politiques. La reconstruction nécessite, d'après ses termes, un « changement de la structure mentale » et « un développement humain acceptable » (Kalemba 2008, 16). Autrement dit, une transformation qui touche l'être humain dans ses dimensions vitales et un développement qui écarte les éléments violents contenus dans la culture, dans le spirituel et dans le socio-politique. Les théologies n'ont pas à se limiter au niveau académique et universitaire. Elles ont à s'occuper de la transformation des vies sur le terrain et des situations concrètes des personnes dans leur milieu de vie. Pour cet effet, elles deviennent des théologies qui poussent à agir sur le terrain pour le changement et la reconstruction des relations vitales. Les guerres et les viols dans le contexte des conflits armés qui sévissent en RD Congo depuis plus de deux décennies, confirment l'observation de Kalemba, puisqu'ils constituent un des problèmes qui empêchent le pays de se reconstruire.

La perspective théologique que nous préconisons en vue de changement, ressemble aux nouvelles théologies de la transformation sociale en quatre points. Premièrement, les deux théologies comportent un tournant dans la manière de faire de la théologie, d'interpréter les textes bibliques, d'aborder la tradition et d'affronter la culture. Deuxièmement, les deux théologies insistent sur la nécessité de faire de la théologie par des actions transformatrices sur le terrain pour opérer un changement. Troisièmement, elles requièrent comme matériau de départ, les expériences de vies concrètes situées dans un contexte bien déterminé. Quatrièmement, dans leur stratégie de combat,

les deux théologies préconisent des relectures de culture, de religion et des textes bibliques pour en extirper les éléments oppressifs.

En ce qui concerne le contexte de la RD Congo, il s'agit pour la théologie afroféministe des relations vitales, de prendre pour point de départ la question des viols de guerre. Elle se positionne au niveau de la transformation de la pluralité des relations vitales dans le contexte de l'anthropologie socio-culturelle *bantu*. Le besoin d'un changement profond des relations vitales au niveau humain, sociétal et ecclésial justifie et explique son inscription dans le sillage de nouvelles théologies africaines de transformation sociale. Elle se situe aussi dans le sillage des théologues africaines engagées. Nous proposons d'en présenter à l'intérieur de ce chapitre les apports méthodologiques, épistémologiques, herméneutiques, les stratégies et les champs d'intervention, à savoir les textes bibliques, les religions et les cultures. S'agissant de cultures, notre attention se focalise sur la notion de « relations vitales » et spécialement celle d'*Ubuntu*.

## **7.2. Une théologie d'*Ubuntu* repensée**

La théologienne zambienne Suzanne Membe Matala considère, dans son article *Ubuntu Theology* (2015), que l'équivalent de la notion négro-africaine d'*Ubuntu* serait le concept théologique d'« *AGAPE process* » (Membe 2015, 274, souligné dans le texte). Elle souligne par-là l'idée d'unité, de gratuité, d'amour, de partage, de générosité, d'ouverture, de bien commun et de relations aux autres. À cette idée s'ajoute la dimension du pardon (Derrida 2004, 116-18) ou de réconciliation dans la perspective sud-africaine *No future without forgiveness* (Tutu 1999a) et celle de *Theology of Community: The Ubuntu Theology of Desmond Tutu* (Battle 2000). Du point de vue théologique,

la théologienne zambienne pense que *Ubuntu* confère la dignité et l'humanité aux êtres humains. En ce sens, elle trouve dans certains versets néotestamentaires, dont ceux des Actes des apôtres (4, 32-35), des éléments qui se rapprochent de la notion d'*Ubuntu*. Ce passage souligne que les fidèles croyants avaient « un seul cœur et une seule âme, et personne ne disait que ses biens lui appartenaient en propre, mais ils avaient tout en commun » (v32). Parmi eux, personne « n'était dans l'indigence » (v34), parce que les « propriétaires de domaines ou de maisons les vendaient, et ils apportaient le montant de la vente pour le déposer aux pieds des Apôtres. Puis on le distribuait en fonction des besoins de chacun » (vv34-35). Suzanne Membe Matala estime qu'on peut définir théologiquement *Ubuntu* comme :

[...] a transformative spirit that connects us to others and motivates us to serve the common good. It inspires us to stand firmly against marginalization and discrimination. It seeks the redemption of the whole earth, resists life-destroying values, and inspires us to discover innovative alternatives that promote life in all its forms (Membe 2015, 1974).

L'élément de la définition qui attire notre attention est la dimension stimulatrice, incitatrice et transformatrice. Cette dimension favorise non seulement de nouer de bonnes relations avec d'autres personnes et avec l'environnement; mais aussi de se mettre au service des vies, de la terre et du bien commun. Elle permet aussi d'éviter l'exclusion, la marginalisation et la discrimination et d'écartier des éléments destructeurs de vies quelles que soient leurs formes. En ce sens, *Ubuntu* constitue pour la théologie des relations vitales une source culturelle éclairante et inspirante.

En contexte sud-africain, un des commentaires ayant donné naissance à la première référence écrite du concept *Ubuntu*, donne l'impression qu'il serait davantage unificateur des membres d'une communauté autochtone que chrétienne. On nous permettra de rappeler brièvement le contexte. Les commentaires qui le mentionnent, rédigés par Archibald Campbell Jordan, un Sud-africain de

souche, portent sur le livre de Tiyo Soga, intitulé *Amakhoiwa Namaqaba* (Les croyants et les païens) écrit vers les années 1864. Archibald Campbell Jordan commente que la conversion des autochtones au christianisme a fait perdre aux peuples convertis leur *Ubuntu* initiale. Elle leur a fait perdre aussi des valeurs de générosité, d'hospitalité, de respect qui les caractérisaient avant de devenir des fidèles de la foi chrétienne. À telle enseigne que le peuple resté « païen ne peut plus s'attendre à l'hospitalité parmi les chrétiens [chrétiennes] » (Jordan 1973, 55).

Les commentaires d'Archibald Campbell Jordan sur *Les croyants et les païens* de Tiyo Soga, montrent comment la conversion chrétienne, au lieu de resserrer les liens entre les gens, produit plutôt des effets contraires. Du coup, « le fossé s'élargit entre les [peuples] convertis et les [peuples] païens » (Jordan 1973, 55, cité par Gade 2012, 489, souligné dans le texte). Ces commentaires d'Archibald Campbell Jordan et son contexte sont révélateurs. Probablement, y aurait-il des éléments chrétiens qui relativiseraient *Ubuntu*; mais aussi fort probablement des aspects de l'*Ubuntu* relativiseraient-ils des éléments chrétiens. Dans tous les cas, le projet de repenser une *Ubuntu theology* garde sa pertinence.

Une des raisons consiste à considérer que les expériences des survivantes de viols de guerre, de marginalisation et de rejet, appellent la réalité d'*Ubuntu* vue sur le plan théologique. Nous reviendrons sur cette approche tout en gardant l'idéal anthropologique des relations qui y est soulignée. Le paradigme de ces relations est celui de la toile d'araignée développée au point 7.3. Premièrement, parce que, rappelons-le, nous avons considéré que la destruction des femmes par des viols de guerre a entraîné la destruction de la pluralité des relations vitales, comme dans la logique de la toile d'araignée. Et nous avons préconisé que la coconstruction de « relations de relations vitales » ainsi détruites devrait non seulement impliquer les survivantes, mais aussi partir

d'elles pour renouer ou pour transformer profondément des relations en elles brisées. Cette transformation à partir des survivantes aurait à produire comme par effet de toile d'araignée, la transformation de la pluralité des relations vitales au sein de la communauté en ramenant l'équilibre de l'ensemble. Quoi de plus logique et simple à vivre dans une société dont la conception de l'univers s'articule autour de l'*Ubuntu*? Nos recherches révèlent que, dans la pratique, cela ne se vérifie pas. Dans la plupart des cas, la quête des solutions est restée une affaire d'hommes, qui, souvent, n'implique pas les survivantes.

Deuxièmement, en évoquant l'*Ubuntu*, l'enjeu consiste à apporter sur elle un regard critique visant à écarter des éléments qui offusquent notamment les femmes marginalisées par la communauté régie majoritairement par des hommes. Nous pensons qu'ils constituent des freins et non des tremplins pour l'épanouissement communautaire et individuel. Tant, en effet, que les intérêts individuels et leur bien-être ne sont pas pris en compte, la communauté aura du mal à se réaliser. Il est donc important de mettre en lumière les aspects libérateurs d'*Ubuntu* qui promeuvent un *bonheur partagé* et des relations vitales équilibrées, responsabilisantes et épanouissantes. Autrement dit, des éléments qui, d'après les termes de la théologienne Suzanne Membe Matala, aident les individus : « to refocus their vision, minds, and actions toward a system that promotes the economy of life holistically. » (Membe 2015, 273). D'où notre intérêt à repenser la *Ubuntu Theology* (Membe 2015) et *Ubuntu* dans sa complexité et dans ses diverses interprétations.

L'article *What is Ubuntu? Different Interpretations among South Africans of African Descent* de Christian Gade (2012, 488), présente une revue de littérature d'*Ubuntu* qui informe mieux sur le sujet. Il révèle premièrement que le premier Africain dont l'ouvrage contient une référence écrite au concept d'*Ubuntu* est le professeur rwandais Alexis Kagame, prêtre catholique, poète,

philosophe, essayiste, linguiste et historien. Dans son livre *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être* (1956), le terme Ubuntu est compris dans le sens de disposition à être généreux ou, pour reprendre le mot de l'auteur, comme « *libéralité* » (Kagame 1956, 53, cité par Gade 2012, 488, souligné dans le texte). Deuxièmement, l'article montre que les recherches concernant *Ubuntu* dont la publication est antérieure à l'année 1960, définissent *Ubuntu* comme qualité morale de l'être humain et le décrivent essentiellement sous cet angle. Troisièmement, les ouvrages sur *Ubuntu* dont la rédaction précède les années 1950, sont tous des productions européennes. Quatrièmement, dans le contexte de l'Afrique du Sud, le premier ouvrage rédigé par un Africain contenant le terme *Ubuntu* appartient à Archibald Campbell Jordan dont la publication date de 1957. Une publication qui commente le livre de Tiyo Soga intitulé « *Amakhoiwa Namaqaba* » (Les croyants et les païens), paru en 1864. Christian Gade montre que, même si Tiyo Soga ne mentionne pas *Ubuntu* dans son texte, les commentaires le mentionnent (Gade 2012, 489). À ces éléments, il convient d'ajouter un cinquième aspect que présente Nyasha Mboti (2015) en s'inspirant des recherches de Christian Gade (2012, 488-89). Il s'agit d'un caractère récent de la notion d'*Ubuntu*. Nyasha Mboti (2015) montre que l'usage d'*Ubuntu* rattaché au proverbe *umuntu ngumuntu nga bantu*, n'est que très récent qu'il le situe vers les années 1993-1995 (Maris 2020, 318).

S'appuyant sur les écrits de Tempels, Julien Munganga (2019) reprend l'affirmation selon laquelle, dans la culture *bantu*, l'être humain ne saurait « être solitaire » et serait « inexistant » s'il ne s'enracinait pas dans des « relations ontologiques avec les autres » (Tempels 1949, 65, cité par Munganga 2019, 51). La notion d'*Ubuntu* va dans ce sens. Symphorien Ntibagirirwa, qui analyse *Ubuntu as a Metaphysical Concept* (2018), signale que celui-ci est aussi considéré comme un « phénomène » (Ntibagirirwa 2018, 123), une « théologie » (Tutu 1999b), une « philosophie »

(Ramosé 2002), une « éthique » (Metz 2007), une « idéologie » (Samkange et Samkange 1980) ou un « humanisme » (Sebidi 1988).

En somme, l'idée principale se résume par le fait qu'au-delà de l'interconnexion et de l'interdépendance entre les membres d'une communauté, l'autodéfinition de son identité, de son individualité, de sa personnalité et de la réalisation de soi n'est possible qu'en restant connecté à la communauté dans laquelle on est enraciné. Cette logique veut que, pour mener une vie harmonieuse et complète, la personne se conforme à l'*Ubuntu* à travers des relations communautaires. Maintenir des relations avec les autres membres et avec sa communauté est primordial et constitue même un devoir au sein de l'« afro-communautarisme » dont parle Rianna Oelofsen (2018, 45). De son côté, la psychologue sud-africaine Nhlanhla J. Mkhize (2003, 197-206) considère que : « People have life if they live harmoniously with others. To be a person requires one to engage in the dynamism constituting the life of a people. » (Mkhize 2003, 202). Pour elle, « Absence of *ubuntu* is synonymous with being incomplete as a human being. » (Mkhize 2003, 201).

Voici trois illustrations du fonctionnement d'*Ubuntu*. La première met en lumière l'impératif enracinement de l'individu dans la communauté. C'est le sens de cet aphorisme Zoulou (Nguni) qui dit : *umuntu ngumuntu nga bantu*, traduit littéralement par « une personne est une personne par l'intermédiaire d'autres personnes » (Ntibagirirwa 2018, 123). On en trouve des versions équivalentes dans plusieurs langues africaines. Parmi lesquelles, le Venda : *Muthu ubebelwa munwe* (une personne est née pour l'autrui); et le Sotho : *Motho ke motho ka batho babang* (l'humain n'est humain qu'à travers les autres). Autrement dit, l'individualité d'une personne s'acquiert à travers les autres, un phénomène que Nhlanhla J. Mkhize appelle « l'interdépendance entre soi et la communauté » (Mkhize, 1998, cité par Nussbaum 2003, 21



souligné dans le texte). La seconde illustration renvoie, au-delà de l'appartenance, à une certaine fusion d'identité. C'est l'expression que mentionne Barbara Nussbaum : « Ta douleur est ma douleur, Ma richesse est ta richesse, Votre salut est mon salut » (Nussbaum 2003, 21). La troisième vient de John Mbiti soulignant encore une fois la norme du primat de la communauté et celle de l'enracinement de l'individu dans le groupe: *I am, because we are, and since we are, therefore I am*. Ce qui se traduit littéralement par « Je suis parce que nous sommes, et puisque nous sommes, donc je suis ». John Mbiti l'explique ainsi:

In traditional life, the individual does not exist alone but corporately. He [sic] owes his existence to other people, including those of past generations and his contemporaries. He is simply part of the whole. The community must therefore make, create, produce the individual; for the individual depends on the corporate group [...]. Whatever happens to the individual happens to the whole group, and whatever happens to the whole group happens to the individual. The individual can only say: *I am, because we are, and since we are, therefore I am*. This is the cardinal point in the understanding of the African view of man. (Mbiti, 1969, 108-109, cité par Mkhize 2003, 204, souligné dans le texte).

D'après cette affirmation mbitienne, les deux réalités suivantes reviennent. La première est que la relation existante entre un individu et sa communauté constitue une relation ontologique nécessaire et non accidentelle. Cela signifie que l'existence d'un individu en dehors de la communauté et en dehors de la connexion avec les autres membres devient impossible. La deuxième réalité est que, selon Mbili, une personne humaine n'est pas une totalité, mais une partie de la totalité. De ce point de vue, elle ne peut être complète et ne peut fonctionner qu'avec le groupe et les autres membres du groupe. Vont dans le même sens les analyses d'Ifeanyi Menkiti, *Person and Community in Traditional African Thought* (1984, 171–181) et *On the Normative Conception of a person* (2006, 324–331); de même les analyses d'Augustine Shutte, *Ubuntu: An Ethic for a New South Africa* (2001, 22-23) et *Philosophy for Africa* (1993). Leur conclusion confirme le primat de la communauté au détriment de la personne. La vie et la personnalité d'un individu sont conditionnées

par son attachement à sa communauté, à telle enseigne que « the African personhood is an *outside thing* which the community empowers and inculcates » (Shutte 1993, cité par Ntibagirirwa 2018, 129, souligné dans le texte). Bref, on a affaire à une personnalité caractérisée par l'hétéronomie.

Augustine Shutte résume sa pensée en ces termes:

[...] the self is *outside*, present and open to all. This is because the self is the result and expression of all the forces acting upon us. [...] So we must learn to see ourselves as *outside*, in our appearance, our acts and our relationships, and in the environment that surrounds us. If we can see ourselves in this way we will have grasped the key insight in the African idea of persons: persons exist only in relation to other persons. The human self is not something that first exists on its own and then enters into relation with its surroundings. It only exists in relationship with its surroundings; these relationships are what it is. And the most important of these are relationships we have with other persons. This is why, in all African languages, there is the local variant of the Zulu saying *umuntu ngumuntu ngabantu* – a person is a person through other persons (Shutte 2001, 22-23, cité par Ntibagirirwa 2018, 129-130, souligné dans le texte).

Reprenons quatre éléments de la citation qui attirent notre attention. Le premier est l'extériorité du moi individuel par rapport à la communauté et aux autres. Ici se pose la question de son autonomie et de son intimité, qui semblent inexistantes au profit de l'ouverture et de la présence sociale. Cela aboutit à ce que nous appelons un vide ontologique de soi, qu'il convient de combler par la transformation des relations vitales. Une de ces relations à transformer se situe justement dans la valorisation de la relation d'autonomisation de soi. Il s'agit de promouvoir l'autonomie individuelle et l'équilibre de la relation avec la communauté.

Le second élément est ce que nous appelons la fabrique du moi individuel par les autres. Ici se pose la problématique de l'identité de soi et celui de la liberté qui, à notre avis, ne dépendent pas que des relations avec les autres, et moins encore des considérations des autres. L'implication du moi individuel nous semble un point important. Elle requiert un équilibre entre la communauté et la liberté individuelle qui implique la possibilité de faire des choix, d'exprimer sa volonté, de prendre

ses décisions et de s'auto-déterminer. La participation communautaire en tant qu'assistance ne peut devenir le seul critère constitutif du moi. Car plusieurs facteurs entrent en jeu, au-delà des connexions à la communauté. Le troisième élément concerne les modalités à travers lesquelles le moi apparaît et existe. Parmi ces modalités, la citation de Shutte fait allusion à l'apparence du moi, à ses actes, à ses relations, à son environnement, à son entourage. Ici se pose la problématique de la définition même du moi et la place à accorder aux activités intérieures du moi et au dialogue. Réduire le moi à son agir et à ses relations externes constitue le risque de l'objectiver et de le méconnaître. Saisir le moi demande d'être attentif à toutes les dimensions de sa vie. Son activité mentale, dont les pensées, les méditations, les analyses à travers lesquelles le moi lui-même peut se révéler, est à prendre en compte.

Le quatrième élément, implicite ici, est l'exclusion des gens qui se trouveraient, pour une raison ou une autre, hors connexion avec les autres membres de la communauté. Ici se pose la question du statut des personnes solitaires, isolées. La question de *Who count as persons?* (Gade 2012, 494) mérite d'être posée. L'analyse de Christian B. N. Gade montre que tous les *Homo sapiens* ne comptent pas comme personne dans l'univers bantou. Seules les personnes « who meet the criterion [...], of having been incorporated into personhood, or of behaving in a morally acceptable manner count as persons. » (Gade 2012, 495).

De ce qui précède, nous retenons que la littérature sur *Ubuntu* présente plusieurs tendances. La première tendance comporte des recherches qui font dépendre l'existence individuelle à son attachement à la communauté. Parmi les tenants de cette posture, figure Mogobe B. Ramose (1999) qui soutient la thèse selon laquelle l'identité de l'individu et la connaissance de soi découlent de la notion d'*Ubuntu*. Il propose que les droits humains africains se fondent sur la base d'*Ubuntu* et non

sur un modèle occidental. Rejetant les idées individualistes et libérales occidentales, Mogobe B. Ramose estime que la pensée d'*Ubuntu* peut servir de cadre anthropologique et culturel pour inventer un nouveau paradigme authentiquement africain des droits humains qui serait attrayant, voire source d'inspiration pour les autres mondes (Maris 2020, 308 et 315). Cornelis Willem Maris (2020) analyse la philosophie africaine que Mogobe B. Ramose fonde sur l'*Ubuntu*. Il montre que Mogobe B. Ramose considère que la notion d'*Ubuntu* confère au continent « an authentic African identity » et « [an authentic] African rationality » qu'il convient d'exploiter « as a source for the construction of an authentic model that is suitable for today's Africa » (Maris 2020, 308).

La deuxième tendance comporte des recherches qui pensent que l'individu peut exister même en dehors de l'attachement communautaire. Parmi les tenants de cette tendance, figure Nyasa Mboti (2015). Sa lecture d'*Ubuntu* rejette l'idée que l'identité de l'individu puisse dépendre des relations avec la communauté. Il considère de telles relations de dépendance comme une imposition unilatérale d'une poignée de gens. Cela est, selon lui, une aliénation des personnes, une manière de les considérer comme des « non-personnes », des choses n'ayant ni autonomie ni liberté (Mboti 2015, 138 cité par Maris 2020, 318). Il soutient qu'avec ou sans communauté, des individus sont tout de même des personnes autonomes et non des aliénés communautaires. Dans le même sens que Nyasha Mboti, Leonhard Praeg (2017), Oritsegbubemi A. Oyowe et Olga Yurkivska (2014) situent la dangerosité de la conception traditionnelle d'*Ubuntu* dans le fait que l'individu se trouve marginalisé dans une hiérarchie basée sur la « masculinité » et sur l'« ancienneté » qui engendrent la violence (Maris 2020, 319).

La critique féministe montre que la base de l'*Ubuntu* participe à la reproduction et à la perpétuation de l'inégalité entre les sexes (Oelofsen 2018, 42). Cette critique féministe souligne qu'une

conception centrée sur l'*Ubuntu* ne semble pas tenir compte de la dimension du genre dans sa description de la personne. Elle ignore combien est importante la catégorie du genre et de « l'identité de genre »; par conséquent, *Ubuntu* s'empêche de voir des inégalités entre les sexes, la marginalisation des femmes ainsi que des injustices sexistes au sein de la société traditionnelle africaine (Oyowe 2013, 12).

Dans ses recherches doctorales en philosophie, Anthony Oritsegbubemi Oyowe (2013) adresse une critique à la conception afro-communautariste normative. Il montre que cette dernière, de manière excessive, concentre les fondements des notions de personnalité, d'identité de soi et de droits humains sur la communauté au détriment de l'individu. Il réfère aux travaux de Discuas A. Masolo (2010), Polycarp Ikuenobe (2006), Kwame Gyekye (2003), Chukwudum B. Okolo (2003), Kwame Anthony Appiah (1994), Ifeanyi Menkiti (1984), John Mbiti (1970) qui vont dans le même sens. On est en quelque sorte redevable de sa communauté et de ses membres. En retour, on accomplit des obligations fixées par la communauté pour le bien-être de l'ensemble des membres (Menkiti 1984, 176). Anthony Oritsegbubemi Oyowe se demande comment une telle conception pour laquelle les individus passent au second plan, étant littéralement « avalés » (Nze 1989, 22 cité par Oyowe 2013, 5) par la communauté, pourrait promouvoir les valeurs de « l'autonomie, de la liberté, de l'autodétermination » des individus (Oyowe 2013, 5). Car, en cas de conflit, les intérêts communautaires mettent en péril les intérêts des individus (Oyowe 2013, 154). Pour ce faire, il préconise de centrer les fondements de la personnalité, de l'identité de soi et des droits individuels sur des individus concrets, contrairement à *Ubuntu* dans le cadre duquel l'intérêt de la communauté prime sur celui des personnes.

Notre position personnelle par rapport à ces deux tendances qui s'opposent consiste à garder une lecture d'*Ubuntu* qui maintient l'équilibre entre l'individu et la communauté. Repenser *Ubuntu theology* signifie pour cette thèse promouvoir des relations qui valorisent la communauté dans son ensemble et, en même temps, privilégier l'individu et son meilleur intérêt. Autrement dit, il s'agit de placer l'individu au centre de la communauté. L'image de la toile d'araignée servira de paradigme pour notre position.

### **7.3. Une théologie des relations de *relations vitales* : image de la toile d'araignée**

La conception anthropologique d'*Ubuntu* se rapproche de l'image de Placide Tempels que reprend Edmond Nimisi Mujynya (1974) dans sa thèse intitulée *L'[être humain] dans l'univers des bantu*. Il s'agit de l'image de la toile d'araignée utilisée qui illustre l'importance capitale de ce que nous appelons ici *relations de relations vitales*. Le passage suivant le résume bien : « L'univers bantu est l'ensemble des forces interactionnaires intimement unies à tel point qu'il ressemble [...] à une toile d'araignée dont on ne peut faire vibrer un seul fil sans ébranler toutes les mailles » (Mujynya 1978, 24). L'image de la toile d'araignée sert de fil conducteur dans ce point. Elle souligne que dans l'anthropologie socio-culturelle *bantu*, l'ensemble des êtres existants sont substantiellement en interaction et intimement unis. À l'instar de la toile d'araignée, la présence, la participation et la relation de chaque être deviennent nécessaires pour l'existence et le bien-être de l'ensemble des êtres.

Deux éléments nous intéressent dans cette image. Le premier est qu'à l'intérieur de la toile d'araignée, chaque fil est unique, nécessaire. Chaque fil existe en soi, occupe sa propre place singulière et garde sa forme particulière. Bref, pour l'équilibre de la toile d'araignée, chaque fil devient indispensable. Le deuxième élément intéressant dépend du premier. La reconstruction de la toile se fait fil après fil. Et lorsqu'un fil est brisé, l'araignée prend le temps et le soin de le réparer de façon individuelle pour rétablir l'équilibre de l'ensemble de la toile. Cet équilibre n'est possible que lorsque chaque fil est en forme.

En accordant le primat à la vie, à l'existence et à l'importance de chaque fil, l'image de la toile d'araignée apporte une perspective qui, à notre avis, renverse celle d'*Ubuntu* centrée sur l'intérêt de la communauté. Alors que, pour *Ubuntu*, l'individu subsiste grâce à la communauté dont dépend sa vie; pour l'image de la toile d'araignée, l'ensemble de la toile tient son existence grâce à chaque fil. De cette image, nous retenons la présence d'une pluralité des relations qui ne se limitent pas uniquement à celles de la communauté vers les individus, ni à celles qu'entretient chaque fil avec l'ensemble de la toile d'araignée. Il existe bien d'autres relations nombreuses, notamment pour le cas de la communauté humaine. Parmi ces relations aussi importantes que les autres, figurent celles que chaque individu entretient avec son intimité, avec le monde invisible et avec le cosmos. D'où la conception de notre notion que nous qualifions de « relations de relations vitales », résumée plus bas dans la figure 3. Elle est inspirée des travaux de Placide Tempels, Edmond Nimisi Mujynya (1978), Vincent Mulago (2007, 297 et 308-312) et de Zacharie Igirukwayo (2001, 395-444).

L'appellation de « relations de relations vitales » souligne deux réalités prises en compte dans les considérations qui suivent. La première réalité est que les relations vitales ne peuvent pas exister de manière isolée ni dans le vide, moins encore sans une attache concrète. Pratiquement, elles reposent sur

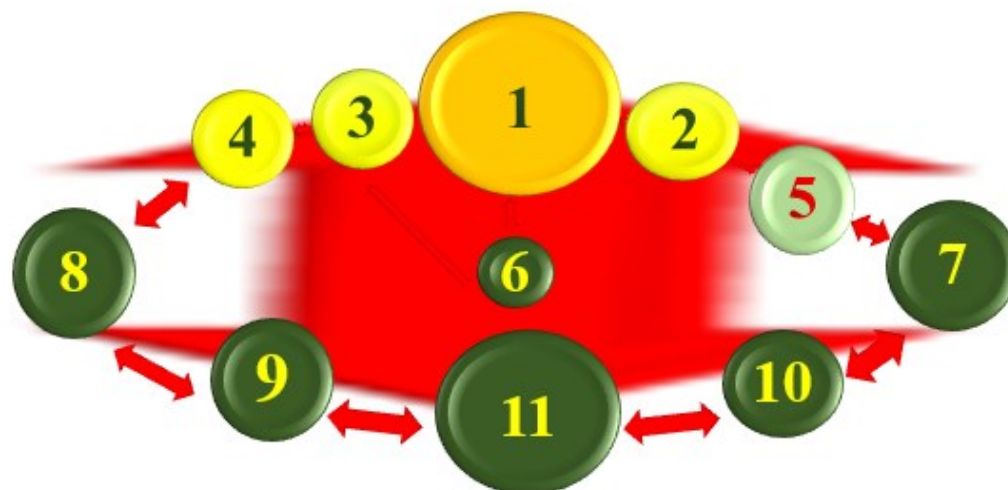
l'individu concret, situé et différent des autres. La deuxième réalité est que cet individu sur lequel reposent des relations vitales, devrait au préalable, pour qu'il les supporte convenablement et les prenne en charge de manière fructueuse, être en harmonie relationnelle avec son moi intérieur. La perspective de la théologie de la transformation des relations vitales attache plus d'importance à cette catégorie des relations personnelles internes et externes. Car la qualité des relations personnelles d'un individu avec son intériorité ou son intimité, assure, à notre avis, la qualité des autres relations vitales, c'est-à-dire, des relations avec son extériorité dont la communauté et le cosmos. L'harmonie de l'ensemble de la communauté découle de la qualité de ces deux catégories des relations, à savoir les relations personnelles (internes et externes) et les relations communautaires. C'est ce phénomène que nous considérons comme « relations de relations vitales », dont l'image illustrative est celle suggérée par la toile d'araignée. Nous estimons que la figure de la toile d'araignée permet de saisir la pluralité des relations vitales et l'importance de chacune d'elle.

Dans la perspective de la conception anthropologique et cosmologique des *Bantu*, nous avons proposé ci-haut, dans le chapitre 3 au point 2, une définition fonctionnelle et descriptive de ce que nous qualifions de « relations vitales ». On nous permettra de le rappeler ici. Chez les *Bantu*, par relations vitales, nous entendons l'ensemble des relations fondamentales constitutives de la vie qui structurent l'existence des *Bantu*, assurent l'unité ontologique individuelle et communautaire, relient entre eux et entre elles, à leur source des membres vivants ou décédés, y compris des membres pas-encore-nés, en une communauté bien déterminée qui inclut les éléments cosmiques, les esprits bienveillants, les ancêtres ainsi que l'Être-suprême. Pour de plus amples détails à ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à notre analyse présentée au point 2 du chapitre 3. Nous n'y reviendrons plus ici. Nous voudrions proposer ici notre typologie des relations vitales, construite sur la base de nos recherches. L'enjeu consiste à dégager des éléments qui accordent



plus de place à l'individu, à sa relation avec soi-même et avec les autres par rapport à la communauté. L'activation de toutes ces relations assure l'union vitale et l'équilibre communautaire. Ce qui implique l'« unité de vie et de participation » de chaque être (Igirukwayo 2001, 395).

**Figure 3. – Notre typologie de 11 catégories des relations vitales pour le temps présent**



La conception de cette typologie de 11 relations vitales s'inspire des recherches de Placide Tempels, d'Edmond Nimisi Mujynya (1978), de Vincent Mulago (2007, 297 et 308-312) et de Zacharie Igirukwayo (2001, 395-444).

- Le monde invisible (catégories des relations 1, 2, 3 et 4).
- Le monde intermédiaire (catégorie des relations 5).
- Le monde visible (6, 7, 8, 9, 10, 11).
- La vie, la « force vitale », l'unité vitale.

### **Les 11 catégories des relations :**

- 1) Relations avec la source de vie ou l'Être-suprême ;
- 2) Relations avec les ancêtres fondateurs du clan ;
- 3) Relations avec les bons esprits des héros ;
- 4) Relations avec les âmes désincarnées des proches défunts de famille et du clan.
- 5) Relations avec les génies et les forces telluriques ;
- 6) Relations avec soi-même et ses constituants : son corps, son esprit, son âme et son double ;
- 7) Relations avec les Mwami, garants des traditions coutumières ;
- 8) Relations avec les chefs de clans ;
- 9) Relations avec les chefs de famille ;
- 10) Relations avec les autres membres des communautés, des familles, des clans ;
- 11) Relations avec le cosmos.

### 7.3.1. Une typologie des relations vitales pour le temps présent

Dans la figure représentant la typologie des relations vitales pour le temps présent, nous plaçons l'individu au centre des relations vitales (catégorie des relations 6). Puisqu'avant tout nous concevons les relations vitales du point de vue de l'individu, c'est à partir de lui que nous l'interprétons. Ensuite, nous mettons en évidence le rôle central joué par chaque individu dans le flux relationnel. Puis, nous attirons l'attention sur la nature intime propre de l'individu comme l'atteste Edmond Nimisi Mujynya dans sa « théorie de la nature intime des êtres » (1978, 13-24). Par ailleurs, étant donné que, dans l'anthropologie théologique *bantu*, « chaque être possède sa force propre » (Mujynya 1978, 13-24), nous considérons que chaque individu comporte *sa force propre* et son identité. Et que sa propre force est susceptible de lui conférer une « autonomie » qui le différencie, par le fait même, des autres individus ou des êtres d'une autre catégorie. Edmond Nimisi Mujynya mentionne, par exemple, que la force propre que possède chaque être appartenant à la catégorie des esprits, est une *force spirituelle*. Alors que celle que détient chaque être humain ou animal, est une *force vitale*. Il s'agit de *force végétale* pour les plantes et, pour les êtres inanimés, de *force minérale* (Mujynya 1978, 15). Enfin, nous estimons que la qualité des relations que chaque individu entretient avec lui-même, avec son corps, avec son intériorité, est d'une grande importance dans son interaction avec les autres êtres et avec les autres relations. La bonne circulation de la vie dans l'univers bantu en dépend.

Nous considérons que la *circularité de la vie* à travers la pluralité des relations implique la participation de l'individu. En effet, c'est l'individu qui interagit avec les membres de sa famille, de sa communauté clanique, tribale, et avec les gens d'autres communautés. La vie qu'il reçoit de l'Être-suprême, source de toute vie, passe par les ancêtres, les premiers ancêtres membres

fondateurs du clan. Ses relations avec les ancêtres fondateurs du clan en assurent la protection; de même que ses relations avec les esprits bienveillants des héros et celles avec les âmes désincarnées des proches (Igirukwayo 2001, 395).

Les quatre premières catégories de relations vitales dans la figure 3 (catégories 1, 2, 3, 4) s'exercent dans le monde invisible. À ce niveau, l'individu communit avec Dieu et avec les ancêtres, les bons esprits, les âmes désincarnées qui lui sont proches. Dans l'anthropologie théologique négro-africaine, les ancêtres sont proches de Dieu. Ils sont des êtres « semblables à Dieu » ou, d'après les termes de Léopold Sedar Senghor que cite Emmanuel Mboua, des « vieilles figures de Dieu » (Mboua 2011, 212). Le théologien Bénézet Bujo les considère comme « des images de l'ancêtre initial [...] par excellence [qui est] le Christ », car, d'après lui, le « Christ est le lieu privilégié de la saisie totale des ancêtres » (Bujo 1981, 27-29 cité par Mboua 2011, 212).

Les génies et les forces telluriques, qui se situent à l'intermédiaire entre le monde visible et invisible (catégorie 5 de la figure 3), participent et exercent leur influence dans les interactions de l'être humain en leur dimension verticale (Être-suprême, ancêtres membres fondateurs et tous les membres ascendants ou descendants). La dimension horizontale des relations vitales concerne les catégories des relations 6 à 11 de la figure 3. Celles-ci s'exercent dans le monde visible et impliquent l'individu dans son rapport à lui-même (relations 6), à sa propre communauté ou à celle des autres (catégories 7 à 10), au cosmos (catégorie 11). Les relations avec le cosmos impliquent l'écologie. Edmond Nimisi Mujynya, se référant aux écrits d'Engelberg Mveng, de Dominique Nothomb, de Vincent Mulago et de Joachin Kalonda, qualifie la circularité de la vie, qui passe par l'individu, de « circularité cosmo-thé-andrique »; car, elle implique inclusivement « Dieu, l'homme [et la femme], la faune, la flore et d'autres éléments de la nature [qui] sont en perpétuelle

interrelation pour le triomphe de la vie » (Igirukwayo 2001, 398). La forme losange de la figure 3, son arrière-fond rouge et ses flèches représentent cette vie qui est la valeur fondamentale, la force ou l'unité vitale. Les différentes catégories de relations vitales qui traversent chaque être, circulent dans tout l'univers *bantu*, unissant les êtres les uns aux autres, et s'inscrivent dans l'idéal de faire triompher la vie.

En lien avec la perspective théologique de transformation des relations vitales, nous retenons deux éléments pertinents. Le premier est l'idée que « la force [...] est la réalité commune à tous les êtres » (Mujynya 1978, 15). Cet élément est intéressant puisqu'il souligne à la fois la présence de la force dans chaque être et l'égalité de cette force que partagent tous les êtres d'une même catégorie. La force vitale que partagent la catégorie des humains est, dans cette vision bantu de l'univers, ontologiquement pareille et égale pour l'homme et pour la femme (Mujynya 1978, 20-22). À ce propos, il est considéré que chaque être humain quel que soit son sexe constitue une force. Et cette force est essentiellement vitale, capable de produire d'autres forces vitales ou de renforcer des vies des autres êtres de sa catégorie ou d'une autre catégorie dans le cercle de vie. Elle le fait chaque fois que la force est utilisée positivement selon les lois de la nature. En revanche, les forces peuvent être négatives et devenir nuisibles lorsqu'elles ne sont pas vie ni principe de vie. Utilisées négativement, ces forces produisent des effets néfastes ou diminuent les vies des autres (Mujynya 1978, 22).

Le deuxième élément pertinent est la capacité de chaque être vivant à exercer seul son propre accroissement. Même si les forces sont liées entre elles et que les autres peuvent exercer une influence positive ou négative sur soi, nous retenons ici que chaque être peut se construire et participer à son accroissement personnel (Mujynya 1978, 24).

Pour le cas des êtres humains, nous retenons, par exemple que l'accroissement vital et existentiel d'une femme repose avant tout sur cette femme elle-même. Dans une société patriarcale ou l'existence de la femme est fusionnelle à celle de l'homme, son père ou son mari, cet élément devient éclairant. Elle redonne à des femmes, ici à des survivantes, de prendre leur pouvoir en main pour leur accroissement personnel et communautaire. Nous retenons également que la force pour le faire se trouve en elles-mêmes. Il s'agit de la force dans le double sens de force qui augmente leur vie ou de force capable de contrer les injustices, les discriminations, les marginalisations, le sexisme qui empêchent l'accroissement vital.

Dans son analyse sur *Bible et violence : quelles dialectiques ?* Frédéric Rognon (2015) fait observer que, dans la langue hébraïque, le concept *rhayîm* (vie) peut se traduire aussi bien par « vivacité », « force » ou « énergie », tandis que le concept *rhamas* (violence) peut se traduire aussi par « tort », « oppression », « viol de la loi ». De ce point de vue, Frédéric Rognon montre que « la force est donc du côté de la vie ». Il considère la violence « comme un abus de la force » (Rognon 2015, 509). Il conclut que la force ne devrait être utilisée que « pour donner la vie, pour construire, pour rendre la justice, pour se défendre, pour faire la paix » (Rognon 2015, 510). Employer la force physique et celle des armes pour violer des femmes est donc un abus de force. La force devient destructrice et cesse d'être vitale (Mujynya 1978, 24).

Ce qui précède permet de reconnaître que toutes les forces ne sont pas nécessairement vie ni principe vital (Mujynya 1978, 27). Dans le cas des viols de guerre, la force exercée par les milices armées à l'encontre des femmes violées participe au « défoncement » de la force vitale des survivantes et nie leur dignité. Or, d'après Edmond Nimisi Mujynya, qui s'appuie sur Placide Tempels, la force vitale étant ontologiquement égale à tous les êtres humains, il n'est pas possible

qu'un être humain décroisse la force d'un autre être humain. Pour que cela arrive, il faudrait que la force de celui qui exerce le « décroissement » puisse être ontologiquement supérieure à l'autre force. Ou encore puisse « accumuler les forces considérables à celle de la force à déforcer » par le recours à d'autres forces extérieures à la catégorie des humains (Mujynya 1978, 22). Ce recours que des hommes des sociétés patriarcales utilisent pour dominer la force vitale des autres hommes ou des femmes, semble souvent la référence à un devin ou à un dieu masculin. Dans le cas des viols de guerre, les belligérants ont eu recours à leurs armes et au pouvoir que leur confère ces armes.

La transformation des relations vitales pour créer la justice implique la reconnaissance de la présence de la force vitale dans chaque être humain et la restauration de l'égalité de cette force pour les femmes et pour les hommes. Restaurer le cercle des relations vitales consiste également à déconstruire des mythes qui véhiculent les idées selon lesquelles seuls les hommes accumuleraient des forces vitales en recourant à des divinités masculines; qu'eux seuls détiendraient, par ce recours, des forces supérieures pour contrôler les autres en diminuant leur force. Il s'agit surtout d'insister sur le fait qu'au-delà de relations qui unissent les êtres les uns aux autres, chaque être humain, femme ou homme, détient la force vitale à l'intérieur de soi, qui lui permet de participer à sa propre construction vitale, à sa propre guérison et à son propre accroissement existentiel. C'est ici que l'autre face de l'image de la toile d'araignée est parlante. L'araignée prend son temps et la peine de se construire sa toile, fil après fil, pour donner des conditions de possibilité de relation des relations. Dans une perspective théologique, le recours à Dieu, à sa foi et à son expérience personnelle constitue une des forces à explorer. Le point qui suit présente l'apport des théologues africaines engagées pour coconstruire une théologie des relations vitales.

## 7.4. Apport des théologiennes africaines engagées

Coconstruire la perspective d'une théologie de la transformation des relations vitales implique la participation des expériences des survivantes, des traditions chrétiennes et culturelles, de la foi de la communauté locale dans le contexte africain, de la lumière des textes sacrés et des recherches des théologiennes africaines engagées. L'histoire récente de la théologie africaine révèle l'existence de personnes dont la théologie a eu un impact sur leur vie et sur la société de leur milieu. Tel est le cas des théologiennes africaines engagées, membres du Cercle qui porte leur nom. Il importe de mettre en lumière leur apport théologique transformateur, intéressant et inspirant, les éléments pertinents que ces théologiennes apportent à la perspective théologique proposée dans cette thèse. Nous allons nous intéresser essentiellement et avant tout aux démarches heuristiques, épistémologiques et herméneutiques des théologiennes africaines engagées. Ensuite, à leurs objectifs de libération et de changement, aux stratégies et aux manières choisies pour les réaliser. Et, enfin, à leurs champs d'application, à savoir la culture, la Bible et la religion.

Cet apport concerne également des aspects saillants ayant caractérisé l'engagement, les actions, les stratégies, les productions, les publications et l'impact du *Cercle des théologiennes africaines engagées* (2007). Ce point s'inspire principalement du Séminaire organisé par le Cercle et dont les actes ont été publiés en 2007. Mais aussi des travaux réalisés lors des quatre premières réunions importantes du Cercle, tenues en 1989, en 1996, en 2002 et en 2007 dont les actes sont analysés par Rachel Nyagondwe Fiedler (2010, 43-94) dans ses recherches doctorales portant sur *The circle of concerned african women theologians (1989-2007): history and theology* (2010). À chacune de ces quatre rencontres, les théologiennes africaines engagées choisissent une nouvelle responsable.

La Ghanéenne Mercy Amba Oduyoye, considérée comme « the continental leader » et « mother of the Circle » (Nyagondwe 2010, 44), est élue à la première réunion. À l'issue de la réunion de 1996, elle est remplacée par la Kényane Musimbi Kanyoro. Après elle, deux Malawiennes sont élues successivement : Isabel Apawo Phiri en 2002 et Fulata Lusungu Mayo, en 2007 (Nyagondwe 2010, 43-44). L'intérêt porté aux travaux de Rachel Nyagondwe Fiedler se justifie au fait qu'elle-même est une théologienne africaine engagée et fait partie du Cercle. À ce titre, elle applique sur le terrain de recherche les outils théologiques pertinents du Cercle. Bien plus, dans ses analyses, Rachel Nyagondwe Fiedler montre la pertinence de la théologie du Cercle. Elle souligne l'influence, le succès, la contribution de la théologie prônée par le Cercle et surtout son impact universitaire, sociétal et ecclésial en ce qui concerne la dignité et le rôle des femmes (Nyagondwe 2010, 95-125).

Les recherches de Rachel Nyagondwe Fiedler présentent également l'histoire documentée du Cercle: sa naissance vers les années 1988-1989 (Nyagondwe 2010, 20-42), son apport heuristique, son expansion, ses figures de proue, son leadership et sa croissance lors des années 1989-2007 (Nyagondwe 2010, 43-94), ainsi que son implantation au Malawi (Nyagondwe 2010, 126-185), ses productions et ses autrices (Nyagondwe 2010, 186-191). Rachel Nyagondwe Fiedler publie sa thèse sous le titre de *A History of the Circle of Concerned African Women Theologians 1989-2007* (2017). Notre intérêt porte également sur la méthode théologique du Cercle, son épistémologie, son herméneutique biblique et culturelle; et surtout sur l'intérêt accordé à des expériences du vécu des femmes africaines. Bref, sur l'évaluation de la pertinence théologique du Cercle et de son impact (Nyagondwe 2010, 95-125). Il s'agit là d'une manière inspirante de faire la théologie qui suscite l'intérêt et l'action. Un cas typique où les théologiennes sont en action pour le changement.



Dans son article *Théologiennes africaines: en action pour le changement* (1998), Marc Spindler résume bien un des objectifs majeurs du Cercle des théologiennes africaines engagées. Il souligne l'implication des récits de vies des femmes africaines pour faire changer leurs conditions de vie. Nous retenons avant tout la place accordée au vécu quotidien des femmes et sa pertinence dans l'apport des théologiennes. Cet aspect important de l'apport du Cercle se situe dans la notion de *faire de la théologie*. Celle-ci signifie ici impliquer les expériences des femmes africaines et leurs témoignages pour les libérer et changer leurs conditions de vie.

Pour rappel, Marc Spindler (1998) mentionne que le concept de « faire de la théologie » a vu le jour dans le contexte de l'Association œcuménique des théologiens de Tiers-monde *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT). Utilisé pour la première fois au cours d'une réunion qui rassemblait des théologiens et théologiennes d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine, le concept *faire de la théologie* fut défini dans le sens de « participation active aux luttes des pauvres pour leur libération » (Spindler 1998, 65) : luttes pour sortir les gens de la pauvreté, de l'indignité et du sous-développement ou, en contexte africain, de l'aliénation culturelle et religieuse. L'écrit de Mercy Amba Oduyoye *And Women, where do they Come in?* (1977) laisse sous-entendre que la naissance du Cercle des théologiennes africaines engagées a une histoire.

Rachel Nyagondwe Fiedler (2017) et Marc Spindler (1998) situent la naissance du Cercle dans le contexte de la théologie de la libération au sein de l'Association œcuménique des théologiens du Tiers-monde. Cette association vit le jour à Dar es-Salaam (en Tanzanie) en 1976. Elle a été impulsée par des théologiens de la libération d'Amérique latine, dont Sergio Torres et Gustavo Gutiérrez, père de la *Théologie de la libération* (1974). Elle inspira les théologiens africains, qui, en 1977 sous l'impulsion du Camerounais Engelbert Mveng et du Tanzanien Charles Nyamiti,

créèrent la branche africaine : l'Associations œcuménique des théologiens africains, (EATWOT-Africa). Il a fallu attendre 1996, lors de la quatrième assemblée générale de EATWOT aux Philippines (Tagaytay), pour voir des théologiennes africaines être élues à des postes de responsabilités au sein desdites associations. La théologienne méthodiste ghanéenne Mercy Amba Oduyoye en devient présidente; la Philippine Mary Jonh Mananzan, secrétaire exécutive et trésorière, la Kenyane Mary Getui, coordonnatrice pour l'Afrique (Spindler 1998, 66).

La première réunion comportant des théologiennes africaines fut organisée en 1980 à Ibadan (Nigeria), par le Conseil œcuménique des Églises et de la Conférence des Églises de toute l'Afrique. Cependant c'est en 1989 que les théologiennes créèrent le Cercle des théologiennes africaines engagées lors d'une réunion à Accra (Ghana), soutenue par EATWOT et le Conseil œcuménique des Églises.

Mercy Amba Oduyoye (1992; 1997; 2001; 2004 ) en fut la figure de proue entourée par les théologiennes de la première et, plus tard, de la deuxième génération. Parmi celles de la première génération, figurent les Kényanes Hannah Kinoti, Mary Getui (2002); Anne Wasiuke-Nasimiyu, Bette Ekeya, la Nigériane Rosemary Edet; la Ghanéenne Elizabeth Amoah; les Camerounaises Rose Zoé Obianga, Louise Tappa, Grace Enene; les Zaïroises-Congolaises Bernadette Mbuy Beya, Justine Mbwiti Kahungu et les Sud-africaines Brigalia Bam et Denise Achermann. À celles-ci s'ajoutèrent celles de la seconde génération : les Kényanes Musimbi Kanyoro (1992; 1996; 2001; 2004), Nyambura Njoroje (1996; 1998; 2001); Teresa Hinga, la Malawienne Isabel Phiti, la Swazilandaise Joyce Tsabede et la Sud-africaine Jacqueline Williams (Spindler 1998, 70-71), la Botswanaise Musa W. Dube (2001; 2001; 2004). Certaines d'entre elles ont écrit plusieurs ouvrages, que présente Rachel Nyagondwe Fiedler (2010, 186-88) en précisant qu'en 2002, le

Cercle comptait 31 publications écrites : « This shows that the Circle's commitment to publish was taken seriously. » (Nyagondwe 2010, 188).

## **7.5. Quelques orientations**

Sept petits points sont abordés ici. Le premier considère comme point de départ théologique les récits de vie des femmes. Le second aborde la libération possible et l'enfantement d'une nouvelle société par la théologie. Pour ce faire, le troisième montre la nécessité de relire de manière critique les textes sacrés, les traditions chrétiennes et culturelles. Le quatrième suggère de promouvoir l'égalité du genre en églises et sociétés; et le cinquième, d'entreprendre des actions transformatrices sur le terrain. Le sixième pense que l'implication de la foi et l'expérience spirituelle personnelles constitue un atout qui s'appuie sur les forces libératrices de Jésus-Christ. Ce point montre que faire des théologies contextuelles est une manière gagnante et une « féminologie d'en bas » qui ouvrent à des pistes des solutions répondant réellement aux problèmes qui se posent. Le point sept concerne la stratégie qui vise à produire et à diffuser la version féminine des théologies pour leur vulgarisation, comme font la théologienne congolaise Josée Ngalula et le Cercle des théologiennes africaines engagées.

### **7.5.1. Partir des récits de vie des femmes**

Le premier élément proposé dans la perspective théologique des relations vitales concerne le choix de prendre les récits de vie et des témoignages des femmes comme matériau à privilégier pour coconstruire une théologie qui vise la restauration des relations vitales. Il s'agit de focaliser

l'attention sur des expériences localisées des femmes. Un des apports des théologiennes africaines engagées consiste justement à mettre de l'avant des récits de vie des femmes et leurs témoignages. Cette volonté a dicté le choix des théologiennes africaines engagées de prendre comme fondement des théologies féministes africaines les « récits de vie » et les témoignages de femmes africaines ainsi que tout ce qui constitue leur condition de vie au quotidien en Afrique patriarcale. L'originalité de leurs réflexions théologiques réside, selon nous, dans le fait que les théologiennes africaines engagées présentent les situations vécues par les femmes plutôt comme elles les perçoivent elles-mêmes et non selon les hommes. Elles présentent les situations qu'elles expérimentent quotidiennement dans leur corps, dans leur être et dans leur vie.

Un deuxième élément de cette originalité est le fait qu'elles parlent « non pas selon des perspectives d'une théologie académique et abstraite; mais avec leurs tripes et leurs larmes secrètes, avec leurs cris et leurs souffrances visibles, avec des mots de protestation [...], dans des récits et des témoignages qui sont des actes d'engagement théologique » (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007, 9). Elles estiment que la théologie dans ce contexte précis des femmes africaines doit « cesser d'être une théorie pure » pour devenir « le lieu de la prise en charge pratique d'une vocation à faire face aux problèmes cruciaux de nos sociétés africaines » (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007, 19).

L'enjeu de partir des conditions de vie des survivantes consiste à agir pour le changement de ces conditions de vie. Il s'agit de créer la justice, de valoriser la personne de chaque femme violée au lieu de la stigmatiser et de la rejeter de la communauté. Il est question de prendre en compte l'importance de sa place au sein du cercle des relations.

### **7.5.2. Libérer des vies par la théologie**

L'enjeu de la transformation des relations vitales consiste à « enfant[er] une nouvelle société » (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007). Un apport épistémologique est à situer dans la manière de procéder et de mener des actions, des critiques, des herméneutiques et des analyses en s'enracinant dans le vécu singulier de chaque femme, culture, situation et milieu. Des aspects de l'apport épistémologique dégagés des actes du Séminaire de réflexion de 2003 du Cercle sont inspirants. Nous en retenons ici la volonté affichée de changer les conditions de vie des femmes en contexte africain. Pour le cas des femmes violées, l'enjeu du changement implique la libération de la domination patriarcale et des éléments oppressifs contenus dans la culture, les textes bibliques et les religions.

### **7.5.3. Relire de manière critique**

L'enjeu pour une théologie s'inscrivant dans la perspective des femmes africaines, consiste à « privilégier une herméneutique révisionniste » qui vise « à passer au crible de la réflexion critique toute anthropologie favorisant des relations deshumanisantes, la violence, [...] l'injustice » (Ngalula 2012). De ce fait, les femmes engagées gardent un regard critique sur la manière masculine de considérer et d'interpréter les textes bibliques, les traditions religieuses et culturelles. Les théologues africaines engagées considèrent la théologie non pas comme « un domaine académique réservé à des spécialistes coupés des préoccupations quotidiennes »; mais plutôt comme « un ministère incarné » et « un service pour transformer les esprits, les intelligences, les imaginations, et les rendre capables de répondre efficacement aux défis de la société et de l'Église » (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007, 19).

Cette façon de concevoir et de faire la théologie leur permet de fixer le cap et de préciser « les combats qu'il faut mener, les valeurs qu'il convient de promouvoir, la vision du monde qu'il est urgent de promouvoir pour que la théologie féministe africaine devienne un levain pour une nouvelle société » (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007, 10). La théologie, dans sa version afroféministe, devient pour les théologiennes africaines engagées un élément libérateur et un facteur de changement en profondeur.

#### **7.5.4. Promouvoir l'égalité entre les femmes et les hommes**

Parmi les théologiennes africaines engagées du Cercle ayant traité les questions de *Relational Theology* (Nyagondwe 2017, 109) ou la problématique du genre en milieu ecclésial ou social, figurent Christina Landman (1996), Philomena Njeri Mwaura (2006), Mary Getui (1996), et Isabel Apawo Phiri et Sarojini Nadar (Phiri et Nadar 2006; Phiri 2007). S'appuyant sur leurs études, Rachel Nyagondwe Fiedler (2017, 109-10) montre que leurs analyses visent à établir l'égalité entre les femmes et les hommes.

Pour ce faire, elles examinent comment les mécanismes du pouvoir favorisent et perpétuent la domination masculine et comment déployer des stratégies pour la déconstruire au profit de l'égalité femme-homme. Cette manière de procéder qui prend en compte des réalités vécues est le propre de la *féminologie d'en bas*. L'expression « féminologie d'en bas » est de la théologienne congolaise Josée Ngalula (Ngalula 2012). Cette dernière préconise de faire des théologies contextuelles du vécu des femmes concrètes. Il s'agit de partir non plus « d'un supposé idéal féminin ou des archétypes déduits de certaines philosophies »; mais de « réalités africaines actuelles » et surtout

« telles qu'elles sont perçues par l'humanité en sa version féminine » (Ngalula 2012). Ce qui exclut des généralisations. Pour les survivantes, l'égalité entre les femmes et les hommes signifie entre autres reconnaître à chaque personne les mêmes droits dans le cercle relationnel.

La promotion des relations entre les femmes et les hommes dans les Églises et dans les sociétés était soulignée au Séminaire du Cercle. Lors des assises de Porto-Novo, les théologiennes africaines engagées définissaient avant tout leur mission de *Changer la théologie, transformer la société* (Cercle des théologiennes africaines engagées 2007), comme aussi une mission de promouvoir le genre et « l'action féministe » (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007, 13 et 14). Mission qu'elles inscrivent dans le combat pour transformer profondément les vies des femmes africaines et le continent africain, pour construire une nouvelle société. Elles échangèrent ensuite autour de leurs expériences vécues sur le terrain pour révéler « l'enfer quotidien » subi par des femmes africaines, dont l'image négative reste profondément présente aussi bien dans la société que dans l'Église. Elles partagèrent aussi le constat selon lequel la question du genre n'a que « peu d'écho » auprès des hommes ou du public masculin. Finalement, les théologiennes africaines engagées ont souligné « la nécessité du renforcement des capacités créatrices des femmes dans les différents champs de la vie sociale » (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007, 15).

Bref, il était question de partager au-delà des expériences de la pauvreté matérielle des femmes, des inégalités, des injustices, des discriminations, les réalités de la domination patriarcale dont les femmes souffrent et dont elles ne se sont pas encore libérées.

### **7.5.5. Entreprendre des actions transformatrices sur le terrain**

Krikaidja Longa Semire Josaphat (2019) préconise une théologie « de l'action », qui vise la transformation de la société africaine, la promotion de l'humain, le « développement transformationnel et intégral » (Krikaidja 2019, 15). La transformation passe par des actions. La force, rappelons-le, peut être mobilisée pour produire des transformations qui libèrent et accroissent des vies, notamment celles des survivantes. Une des stratégies qui impliquent des actions concrètes à mener sur le terrain. Pour leur part, à l'issue du séminaire de Porto-Novo, les théologiennes engagées ont formulé quelques stratégies parmi lesquelles figure en premier lieu la politique de briser le silence à travers une politique de prise de parole qui dénonce les conditions de souffrance des femmes africaines.

En second lieu, la stratégie de produire de manière permanente des réflexions concernant les conditions de vie difficiles des femmes en les diffusant largement dans les Églises et les sociétés pour susciter un profond changement. En troisième lieu, la tactique de s'engager dans des actions menées dans différents secteurs de la vie pour que se transforment l'Église et la société. En tout dernier lieu, la stratégie d'envisager des luttes à travers des manifestations protestatrices et interpellatrices contre des injustices et l'inhumanité à l'égard des femmes partout où elles se déploient (Yinda, Njoroge, et Kā Mana 2007, 15). Un exemple que peuvent suivre les survivantes si l'on veut que les choses changent. En plus des ressources présentes en elles-mêmes, dont la force vitale évoquée plus haut, elles ont l'avantage d'impliquer leur foi et leurs expériences comme ressources solides.



### **7.5.6. Impliquer l'expérience spirituelle et les forces libératrices de Jésus-Christ**

Pour Josée Ngalula, « [...] aucune théologie n'est neutre » (Ngalula 2012). Il s'agit ici de se référer à la culture locale, à la foi, à Dieu et à la bible dont l'herméneutique utilisée est libératrice. Les théologiennes africaines engagées ont appuyé leurs stratégies sur des éléments libérateurs puisés dans leur foi en un Dieu libérateur et dans les textes bibliques. Sur le plan biblique, l'interprétation de quelques textes scripturaires par des théologiennes engagées débouche sur des propositions dont il importe de retenir celles qui nous semblent intéressantes. Pour ces théologiennes, Dieu est « le Dieu de l'action transformatrice » qui relève les femmes et les met en mouvement en vue du changement. Selon elles, Dieu ne se manifeste pas ni n'intervient dans l'abstrait ni dans des théories ni dans des dogmes; mais il se dévoile dans des situations concrètes qu'il transforme en même temps. Les théologiennes engagées situent la mission des femmes et leur être dans le cadre de l'action divine transformatrice. Elles montrent que le changement et la libération passent aussi par les femmes elles-mêmes. Ce qui requiert d'elles des initiatives créatrices et surtout « une herméneutique de combat » qui visent à « renverser la vapeur » du regard masculiniste sur le divin et à « valoriser *la splendeur féminine de Dieu* » (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007, 17).

### **7.5.7. Produire et diffuser la version féminine des théologies**

L'enjeu consiste à répandre les idées transformatrices des théologies produites par des femmes elles-mêmes ou selon leur vision. Cette stratégie consiste à encourager la production et la diffusion des perspectives novatrices proposées par des recherches menées par les femmes elles-mêmes, spécialement dans les études religieuses : théologie, Bible, sciences des religions. Certaines

théologiennes africaines engagées ont fait des exploits par leurs écrits critiques en ce sens. Les recherches de Rachel Nyagondwe Fiedler (2010, 186-88) renseignent qu'en 2002, le Cercle des femmes africaines engagées, qui avait mis en place une commission *ad hoc*, enregistrait déjà 31 publications. « This shows that the Circle's commitment to publish was taken seriously » (Nyagondwe 2010, 188).

*Le salut en Afrique dans les écrits des théologiennes africaines* (Ngalula 2012) devrait impliquer, d'après les termes de la théologienne congolaise Josée Ngalula, le « vécu de notre humanité » tel que présenté « dans sa version féminine africaine » et non plus dans sa version patriarcale. Il s'agit d'une « sotériologie africaine existentielle » dans laquelle les femmes sont engagées. Cet engagement des femmes convient pour *La théologie et l'avenir des sociétés* (Santedi 2010) et pour *Théologie africaine et promotion humaine* (krikaidja 2019) en contexte patriarcal de la RD Congo. La transformation des relations vitales passe également par le changement pour lequel la contribution des théologiennes devient incontournable. Les résultats de leurs recherches, leur production, diffusion et vulgarisation participent au processus de transformation des sociétés et des Églises.

En ce sens, nous signalons les publications auxquelles nous avons eu accès, produites par la théologienne congolaise Josée Ngalula dans le domaine entre autres d'études religieuses. De 1994 à 2020, elle a publié 75 écrits (Ngalula 2020). Parmi ces 75 publications, 30 sont consacrées à ses spécialités propres, à savoir 11 publications en *lexicologie chrétienne et traductologie* pour les langues africaines dont la concentration porte sur « leurs incidences missiologiques »; et 19 publications en *violentologie* dont la concentration concerne « les discours bibliques et chrétiens relatifs à la problématique de la violence, ainsi que les nouveaux mouvements religieux incitants à

la violence » (Ngalula 2020). 32 publications sur les 75 sont produites dans trois de ses domaines de recherches secondaires. Parmi lesquelles, 7 publications sont relatives aux *Nouveaux mouvements religieux sur le continent africain*, dont l'intérêt se focalise sur « Les défis œcuméniques » pour « le dialogue interreligieux »; 15 publications portent sur les *Théologies africaines* dont les points d'intérêt sont l'ecclésiologie et les évolutions de ces théologies. Dans le domaine d'*Anthropologie théologique*, Josée Ngalula a produit jusqu'à présent au moins 9 publications qui analysent les « féminismes théologiques africains » (Ngalula 2020). Les autres écrits se focalisent entre autres sur des publications en langues locales.

Elle crée un « Laboratoire de recherche en théologies africaines » (Larethea), dont la première publication est le tome 1 d'une « Bibliographie sélective de 6000 ouvrages et articles des théologiens/nes africains » (Ngalula 2020). Un des axes de la collection « Bible et femmes en Afrique », qu'elle fonda vers 2003, répond au besoin pour les femmes de contribuer à la transformation sociétale et ecclésiale par la « vulgarisation » des résultats de leurs recherches. Les deux autres axes concernent les « études bibliques » et les « ateliers théologiques ». Basée à Kinshasa, ladite collection constitue « un lieu d'apprentissage et de test d'une manière de faire de la théologie qui soit à l'écoute des expériences des communautés chrétiennes, et qui apporte sa contribution pour une société meilleure » (Ngalula 2020).

De ce qui précède, nous retenons que l'afrofémisme que prônent les théologiennes africaines engagées se veut un « féminisme créatif, novateur, pragmatique, attaché à résoudre sur le terrain des églises et des sociétés les problèmes concrets de tous les jours » qui affectent des vies des femmes. Ce n'est pas un féminisme « d'idéologie »; mais existentiel et vital qui se transforme en

« action » libératrice. À ce propos, les théologiennes africaines engagées précisent en ces termes les tâches qui sont les leurs :

Il ne s'agit pas de discourir purement et simplement sur les souffrances des femmes africaines, il s'agit de travailler concrètement pour changer la condition quotidienne des femmes d'Afrique. Plus exactement, il s'agit de réfléchir en profondeur sur ce qu'il faut faire pour libérer les femmes d'Afrique et agir avec vigueur en vue de transformer l'Afrique par un nouvel esprit d'excellence impulsé par des femmes africaines ici et maintenant. Les théologiennes ont aujourd'hui cette tâche comme défi (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007, 18).

Pour relever le défi de changer l'Afrique et les conditions des femmes, la théologie féministe africaine s'inspire des vies concrètes des femmes *en chair et en os*, de la foi de la communauté croyante et de « vrai souffle de Dieu dans la Bible » (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007, 17). Elle devient « une pratique sociale » de « libération » et « de reconstruction des êtres » ou « un projet d'invention d'une vision de l'humain »; c'est-à-dire une « route d'une nouvelle humanité où les hommes et les femmes briseraient les chaînes du système patriarcale qui tuent la puissance créatrice de nos sociétés et de nos communautés de foi » (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007, 9).

Nous proposons une théologie afroféministe des relations vitales porteuse de cette espérance et susceptible de briser, pour les femmes, les chaînes qui les déshumanisent. En ce sens, les actes produits et publiés par les théologiennes africaines engagées, demeurent une référence significative. Ils constituent « un repère important » par rapport à la problématique de l'égalité et du féminisme théologique africain, « un pas dans la bonne direction » de la théologie afroféministe, et « la voie d'une pensée où l'homme et la femme enfantent ensemble ce que l'humanité devrait être » (Yinda, Njoroge, et Kä Mana 2007, 10-11). Et, comme le font remarquer les membres participants au Séminaire de Porto-Novo, l'heure n'est plus de se plaindre; mais de se mettre debout et d'agir. C'est « Le temps de rêver » (Tiozang 2007, 187-198), « Le temps de penser » (Yinda

2007a, 123-32), « Le temps d’imaginer » (Vibila 2007, 151-64), « Le temps de s’engager » (Dossou 2007, 109-22), « Le temps de changer » (Kã Mana 2007, 199-208), « Le temps de renaître » (Setodzo 2007, 165-74) et « Le temps de réussir » (Ngoyi 2007, 133-50) d’ « *enfanter une nouvelle société* » (Yinda 2007b, 102, souligné dans le texte).

## **7.6. Quelques aspects positifs**

Pour le temps présent, nous retenons les aspects positifs à réactualiser qui peuvent être intégrés dans la perspective d’une théologie afroféministe des relations vitales. La première catégorie d’aspects positifs se focalise sur l’individualité d’une personne au sein de sa communauté, sur l’identité individuelle et communautaire. La deuxième catégorie d’éléments positifs retenus concerne les actions transformatrices. Cette catégorie implique les manières d’agir, les manières de faire et les manières de vivre. Pour leur intégration dans les relations vitales pour le temps présent, ces éléments font l’objet d’une critique.

Concernant la première catégorie d’aspects positifs, elle se focalise sur l’individualité d’une personne qui ne s’acquiert qu’à travers les autres. Cette catégorie implique et critique les éléments suivants : l’importance de l’autre, la place de la communauté, le primat du bien commun et leur impact sur l’individualité de chaque membre. Ces éléments soulignent que l’identité de l’individu est redevable à d’autres personnes, à la communauté. Le positif de ces aspects repose sur la considération que l’on a à l’égard de l’« autre » et vis-à-vis de la communauté. Les autres et la communauté occupent au sein du cercle relationnel une place déterminante considérée comme source de l’accomplissement et du bien-être de l’individu. Ce qui est une conception positive qui

valorise la dimension communautaire, souligne la dépendance de la personne à d'autres personnes et à la communauté, et fait assurer la circularité de la vie.

La finalité de la présence des autres membres appartenant au monde visible ou intermédiaire ou invisible et la fonction, aussi petite soit-elle, que chaque membre joue, consistent à faire circuler la vie; et non le contraire. Cet élément est le propre de la théologie d'*Ubuntu*, de l'anthropologie *bantu*. Ce message évoqué plus haut l'illustre bien : *Umuntu ngumuntu nga bantu* (« une personne est une personne par l'intermédiaire d'autres personnes ») (Ntibagirirwa 2018, 123). Le cercle des théologues africaines engagées le prône également lorsqu'il est question que chaque femme et chaque homme puisse participer à l'harmonie relationnelle dans la communauté.

Cependant, dans le contexte des survivantes, nous pensons que cet élément positif mérite d'être réactualisé dans les relations vitales préconisées dans cette thèse. Sa réactualisation consiste à un déplacement d'accent vers l'individualité des survivantes. Il s'agit d'accorder le poids à *la force vitale* qui est en chaque personne et qui, en principe, fait vivre l'individu. Si l'autre peut aussi faire vivre, faire exister, faire que je sois, etc., ceci n'a pas été le cas pour les femmes violées. Leur expérience des viols de guerre subis montre à suffisance que l'autre, le violeur, les a plutôt détruites; et l'autre, le mari, la famille, la communauté les a plutôt stigmatisées et rejetées. En renversant l'accent de la communauté vers l'individualité, l'élément positif dont il s'agit, une fois réactualisé, sera doublé d'un équilibre qui apporte harmonie entre l'individu et la communauté ou l'autre. Car il revêtira d'une responsabilité centrée non seulement sur l'autre ni sur la communauté, mais surtout sur l'individualité de chaque personne, particulièrement de chaque survivante. La réactualisation consiste à faire que la survivante ne soit pas là que pour subir, mais qu'elle acquiert elle aussi la vocation de faire vivre, de faire exister, de protéger la communauté et les autres. Du

coup, dans les relations vitales, la survivante, à la place d'être rejetée, méritera la considération et l'estime. Car, à travers elle, la communauté peut vivre dans l'équilibre; et sans elle, l'équilibre sera toujours à rechercher. Il s'agit de maintenir l'idée que la place de la survivante est unique et indispensable pour l'équilibre de l'ensemble de la toile d'araignée relationnelle. Le Cercle des théologues africaines engagées ainsi que la théologie afroféministe des relations vitales s'inscrivent dans cette dynamique en faisant des récits des femmes le point de départ théologique.

La deuxième catégorie d'éléments positifs retenus concerne les actions transformatrices. Cette catégorie implique et critique les manières d'agir, les manières de faire et les manières de vivre. Dans la conception d'*Ubuntu* les actions qui comptent sont celles qui favorisent l'unité du groupe, l'unification de la communauté familiale, clanique, ethnique; le pardon, la réconciliation et la dignité (honneur de la communauté). Dans l'anthropologie *bantu*, les actions qui comptent sont celles qui visent la participation au renforcement vital des êtres. Les notions mobilisées pour agir impliquent la « force vitale » et l'« unité vitale ». Dans le sens du changement, le Cercle des théologues africaines engagées insiste sur le besoin d'agir. À ce sujet, leur apport est significatif.

En lien avec les survivantes, nous pensons que ces éléments positifs liés aux actions transformatrices méritent de favoriser avant tout la guérison individuelle des survivantes, l'unification de leur identité personnelle. À ce sujet, nous renvoyons à ce qui est déjà dit plus haut. Il s'agit dans le cadre des théologies des relations vitales, de mettre l'accent sur le travail pour l'unification interne de l'individu. Chaque survivante « est force » et détient en elle-même des ressources vitales nécessaires pour produire des actions transformatrices qui participent à l'*union vitale*. La première union vitale à reconstruire ici n'est pas une unité imaginaire, mais l'unité de la survivante et, partant, l'unité communautaire. Comme nous l'avons montré plus haut, il s'agit des

actions qui libèrent des vies, les autonomisent et les rétablissent dans des relations d'égalité femmes-hommes.

## 7.7. Conclusion

L'image de la toile d'araignée évoquée dans ce chapitre a servi de paradigme de relations vitales. Il a été question d'examiner la conception anthropologique, philosophique et théologique *bantu*, dont l'*Ubuntu theology* et de se rendre compte des aspects oppressifs à écarter. Notamment, l'occultation des droits des individus par rapport à leurs autonomie, volonté, liberté et choix de penser en tant qu'identité individuelle et, ensuite, communautaire. Il a aussi été question des aspects positifs et des éléments libérateurs. Le paradigme de la toile d'araignée et la notion de « relations de relations vitales » qui en découlent en ont souligné deux points libérateurs pour le temps présent.

Le premier aspect libérateur a consisté à montrer que les relations vitales ne peuvent pas exister de manière isolée ni dans le vide, moins encore sans une attache concrète à l'individu. Dans la concrétude, l'expérience prouve que les relations de vie reposent sur l'individu en chair et en os, situé et différent des autres. Le second aspect libérateur a consisté à reconnaître que l'individu qui est la centrale humaine des relations vitales, mérite d'être en harmonie relationnelle avec soi-même pour être en mesure de supporter les autres relations qui le traversent. La perspective de la théologie de relations vitales attache plus d'importance à cette catégorie des relations personnelles internes (de soi-même à soi-même) et externes (de soi-même à la communauté, l'autre, le cosmos, etc.). L'enjeu a consisté à montrer que la qualité des autres relations vitales avec la communauté, découle de la qualité des relations personnelles avec son intériorité, avec son intimité et avec sa vie. Il a été retenu que l'harmonie de l'ensemble de la



communauté est liée étroitement à ces deux catégories des relations, à savoir des relations personnelles (internes et externes), et des relations communautaires. Nous avons convenu de qualifier ce flux relationnel de « relations de relations vitales ». Car cette image illustrative suggérée de la toile d'araignée, a permis la compréhension de la pluralité des relations vitales, mais surtout l'importance de chaque individu pour l'équilibre vital au sein de la toile d'araignée.

Pour des relations vitales fructueuses, il a été question de repenser la théologie d'*Ubuntu* et de mettre l'accent sur l'individu qui en constitue le centre et le point de départ. Les relations vitales importaient un travail critique sur l'herméneutique patriarcale des textes bibliques participant à des relations déshumanisantes.

Pour ce faire, ce chapitre s'est articulé autour de six points. Le premier a préconisé une action transformative qui change la manière de faire la théologie en contexte des viols de guerre. Le deuxième a abordé la notion d'*Ubuntu theology* et a proposé de repenser ses bases anthropologiques qui défavorisent les relations vitales. Le troisième point a exploré l'image de la toile d'araignée comme modèle de relations des *relations vitales*.

La conception d'une typologie comportant onze catégories de relations vitales a permis la co-construction d'une théologie subséquente pour le temps présent. Cette co-construction a mis à profit l'apport heuristique, méthodologique, épistémologique et herméneutique des théologues africaines engagées, exploré dans le quatrième point. Le cinquième point a présenté en sept sous-points quelques orientations de la perspective d'une théologie afroféministe de relations vitales. Le sixième point a suggéré quelques aspects positifs autour desquels articuler cette perspective théologique de relations vitales. En contexte de viols de guerre, il a été convenu que l'élaboration

de la théologie afroféministe des relations vitales est à élaborer à partir des récits de survivantes; mais aussi à partir de la culture *bantu* éclairée par la foi. Il s'est agi d'une « féminologie d'en bas » conceptualisée par la théologienne congolaise Josée Ngalula dont la production et la diffusion constituent une importante contribution à la version féminine des théologies.

## Conclusion générale

Notre effort, dans cette thèse, a consisté à problématiser les liens entre les viols de guerre et le catholicisme congolais, liens qui, à notre connaissance, n'étaient pas encore explorés dans la littérature existante. Il a été question d'étudier les fonctions du catholicisme congolais face aux viols des femmes utilisés systématiquement par des belligérants comme arme de guerre. Il s'est agi également d'analyser la position du catholicisme congolais face à la déconstruction de la culture des viols de guerre et face à la reconstruction des relations vitales en contexte socio-culturel de la RD Congo. L'analyse de la posture, de l'influence et de l'impact paradoxal du catholicisme congolais a impliqué le processus de guérison des survivantes, lequel requiert une prise de conscience de la dimension d'écoute nécessaire des expériences des survivantes.

Le choix d'une posture anthropophanique, empruntée à Raimon Pannikar (2012), nous a permis d'accorder une place de choix aux récits et aux témoignages des survivantes. Cette approche a favorisé la prise en compte des expériences des survivantes telles que racontées par elles-mêmes et selon leurs récits recueillis dans la littérature existante. Elle a permis de saisir comment les survivantes se décrivent elles-mêmes, et de constater comment elles s'identifient et se définissent dans leurs propres termes, et pas seulement dans la perception des autres.

À travers cette posture, que nous avons fait nôtre tout au long de nos recherches, il a été possible de placer les paroles, les récits des femmes violées et les réalités de leur situation humiliante du viol, au premier plan dans l'échelle des autres considérations d'ordre théologique, anthropologique, philosophique ou sociologique. Ce qui a été un des éléments de la résistance qualifiée ici

d'afroféministe chrétienne. Cette résistance se résume en quelques points importants qui traversent cette thèse. Le premier insiste sur la dimension de l'écoute. Écoute des récits des femmes et de l'auto-compréhension de leur propre guérison personnelle et communautaire. Le second élément consiste à admettre que les viols de femmes utilisés comme arme de guerre sont destructeurs des vies et de la pluralité des relations sociales. Le troisième élément consiste à reconnaître que la résistance dont il s'agit vise la guérison des femmes violées, leur reconstruction et, partant, la reconstruction de toutes les relations vitales. Le quatrième élément stipule que le catholicisme congolais peut agir comme élément de domination ou de libération: ici il a à agir comme élément de libération.

Pour ce faire, la thèse a comporté deux parties. La première partie, subdivisée en trois chapitres, a traité de la problématique des viols de guerre. Dans le premier chapitre, nous avons présenté la matérialité des viols racontés par des survivantes à travers leurs récits recueillis dans la littérature. La description des éléments et des faits entourant les viols a conduit à la production d'une typologie de 31 catégories de viols de guerre. Le cadre socio-culturel congolais a permis la reconnaissance des nœuds culturels qui participent à l'appui implicite des viols de guerre. Parmi ces nœuds figurent des pesanteurs de l'imaginaire social, celles des rapports de force et des relations entre les sexes ainsi que celles liées à l'exploitation illégale des ressources naturelles. La compréhension du phénomène des viols de guerre à partir de ces éléments a soulevé la question des discriminations, des inégalités et des injustices à l'encontre des femmes qui caractérisent la période de paix et se transforment en viols de guerre lors des conflits armés. En établissant des liens entre les viols de guerre et ces éléments qui les sous-tendent en temps de paix, nous avons pu élaborer une anthropologie socioculturelle des viols, basée sur les réalités des viols en RD Congo.

Dans le second chapitre, une revue de la littérature interdisciplinaire des viols de guerre a montré la complexité des viols de guerre et des enjeux en mettant à profit plusieurs approches disciplinaires à la fois. Notamment l'approche polémologique empruntée à la sociologie des conflits, dont la pertinence a permis de cerner de manière spécifique les viols de guerre perpétrés dans le contexte des conflits congolais impliquant plusieurs guerres, des crises multiformes et des tensions ethniques internes variées. La notion de polémologie a convenu pour l'analyse des phénomènes des conflits congolais dans leur complexité (guerres, tensions, crises, violences). Elle nous a permis de saisir les enjeux particuliers des viols engendrés par ces conflits en RD Congo, et cela en examinant la nature du conflit asymétrique (interne, national) ou symétrique (international), son intensité, les membres actifs impliqués, le lien violent et « fugace » qui se crée entre eux, les logiques du conflit, notamment les intérêts visés, les moyens utilisés, les modes opératoires.

Une telle analyse a nécessité une connaissance du contexte géographique, historique et sociologique. Cette connaissance a révélé que, dans la plupart des cas, le contexte de la « faillite » et de la « déstructuration » de l'État congolais, caractérisé par le pillage des ressources minières, l'impunité et la corruption, a contribué à la perpétuation de la culture des viols, les richesses du pays se trouvant exposées à la convoitise des prédateurs tant au niveau national qu'international (Mwayila 2013, 50). De ce point de vue, les causes des conflits congolais, leurs natures et leurs conséquences, les parties en présence, les objectifs poursuivis ayant été précisés, contribuent à l'évaluation de ce qui relève spécifiquement de la responsabilité de l'État dans ces conflits. Plusieurs recherches ont situé la nature et les objectifs des conflits armés entraînant les viols des femmes en RD Congo au niveau des enjeux géopolitiques et des ressources naturelles (Kalaba 2013), notamment en ce qui concerne l'exploitation incontrôlée des minerais, la quête du pouvoir,

l'accès et la possession des terres, la mainmise sur les ressources naturelles du pays, la lutte contre les structures injustes.

Sur le plan historique, il a été constaté que 77,7% des cas de viols contenus dans le corpus consulté ont été perpétrés durant la période post-conflits allant de 2004 à 2015. Période post-conflits marquée par l'insécurité des tensions politiques; mais durant laquelle les viols de guerre jouissent d'une grande visibilité. Puisque des langues se sont déliées, le silence s'est brisé et bon nombre des survivantes ont témoigné. Les mouvements de femmes et des associations qui luttent pour la justice sociale ont contribué à cette visibilité. Ce qui n'était pas le cas dans les autres périodes historiques, où les viols étaient enfouis dans le silence et considérés comme des faits collatéraux de guerre. Nous avons proposé une définition opératoire qui reflète la matérialité des viols racontés par les survivantes en considérant les viols comme un dispositif violent de domination et de contrôle.

Du point de vue juridique et des sciences sociales, nous avons inventorié des éléments pouvant inscrire les viols de guerre en RD Congo comme des actes génocidaires. Parmi ces éléments, figurent premièrement celui lié à l'intention du violeur de tuer, de détruire, de déloger, de soumettre à un traitement inhumain, de piller les richesses, d'accaparer des terres. Un deuxième élément est celui de la destruction par les viols sous des modes opératoires cruels d'une partie substantielle des communautés tribales, ethniques, raciales, nationales. Sur le plan anthropologique et sociologique, nous avons analysé les notions de patriarcat et ses enjeux identitaires; de crime de sang, de crime de souillure, pertinents pour le contexte culturel congolais.

Quant au chapitre trois, il s'est focalisé sur l'analyse des spécificités de viols de guerre en RD Congo. L'analyse s'est articulée autour des notions de tabous sexuels. Elle s'est appuyée sur les

recherches de Buuma Maisha (2016) qui montrent des effets de tabous sexuels aggravant les souffrances des survivantes. L'attention a porté sur la dimension de souillure qui veut que la femme violée soit perçue comme une personne souillée. L'autre élément spécifique des viols en RD Congo est l'impact de la destruction des relations vitales au niveau individuel, local, familial, communautaire, national. Un autre élément spécifique concerne la « domination multiple » et la « discrimination massive ». Un dernier élément est lié à l'environnement du chaos politique, du vide juridique, de la faillite de l'État, de l'impunité et de l'insécurité. Les messages et les déclarations officiels de l'épiscopat congolais ont constitué un dernier élément spécifique dont l'enjeu fut crucial. Leurs déclarations sont bien écoutées par la population. Parmi les éléments importants de cette première partie sur l'état de la situation, nous retenons entre autres, la production d'une phénoménologie, d'une sociographie et d'une typologie des viols de guerre en RD Congo. À cela s'ajoutent des enjeux des tabous sexuels, de la destruction des relations vitales et l'importance pour les gens des messages des évêques. Les spécificités des viols en contexte congolais apportent aux survivantes des souffrances supplémentaires. Souffrance qui mérite des réponses. La deuxième partie de la thèse s'inscrit dans cette optique.

La deuxième partie de cette thèse, divisées en quatre chapitres, a analysé la problématique du catholicisme congolais face aux viols de guerre. Le quatrième chapitre présente une lecture ecclésiologique du catholicisme articulée autour de l'analyse critique de l'ecclésiologie patriarcale et coloniale. En effet, nous avons montré que le catholicisme par son organisation, par son fonctionnement et par ses pratiques représente un modèle de pouvoir concentré sur une caste d'hommes appartenant à un système hiérarchique et pyramidal. Les décisions se prennent à partir d'en haut. Nous avons souligné l'influence du catholicisme congolais sur les vies individuelles et collectives.

Par rapport aux survivantes, l'analyse a porté sur le paradoxe. Il consistait en ceci qu'au nom de la paix et de la réconciliation, les combattants Mayi-Mayi, qui faisaient partie des violeurs, avaient bénéficié d'un traitement de faveur de la part de la hiérarchie de l'Église locale, avant même que soient prises en charge les femmes violées par ces Mayi-Mayi. Cet accueil fut justifié par le fait qu'on voulait que ces miliciens puissent déposer leurs armes pour donner une chance à l'avènement de la paix. Malheureusement, presque deux décennies plus tard, cette paix n'est pas encore rétablie. La suite du chapitre a présenté une analyse des messages du catholicisme qui légitiment de telles pratiques. Il a été question d'analyser la manière ecclésiale d'agir, l'attitude de la hiérarchie de l'Église, ainsi que son engagement dans la quête de la paix, dans le combat contre les viols de guerre. Le point d'intérêt était focalisé sur les aspects de la doctrine, de l'histoire, de la pastorale.

Dans le chapitre cinq, des lectures théologiques et bibliques afroféministes de couleur congolaise ont été proposées. À ce niveau plusieurs approches exégétiques novatrices ont été mises à profit. Il s'est agi, *grosso modo*, d'une *herméneutique révisionniste* proposée par les théologiennes africaines engagées. Il s'est agi aussi de l'*approche libératrice* (Caster 2020), de l'approche *Bosadi* (Masenya 2017), de l'approche analytique de la réponse de la personne lectrice selon Adele Reinhartz (2001) telle qu'appliquée par Sébastien Doane (2014) avec un accent particulier sur l'herméneutique *engagée*.

Ces approches incitent à porter un regard critique sur les herméneutiques bibliques et théologiques masculines (patriarcales) afin de mettre en valeur les expériences des femmes et de les centrer sur l'apport des femmes elles-mêmes. Nous avons qualifié ce phénomène valorisant les femmes et les mettant au centre de leur vie de *mwasicentricité* (*mwasi* signifie femme en lingala). La notion de *mwasicentricité* consiste à sortir les femmes de la marginalité dans laquelle les hommes les



enferment pour qu'elles deviennent des centres de leur propre vie et, comme leurs partenaires masculins, des sujets actants de l'histoire. Pour ce faire, cela implique la transformation des relations des pouvoirs destructeurs en relations vitales et amène à repenser les rapports entre les sexes, cela requérant une herméneutique renouvelée qui rompt avec les interprétations patriarcales des textes sacrés.

Les approches exégétiques évoquées ci-dessus ont permis de proposer les lectures de trois textes bibliques. Leur exégèse a consisté à partir du contexte des femmes violées en utilisant des démarches transformatrices centrées sur les expériences des femmes. La posture humanisante et la pratique salvifique de Jésus des évangiles a apporté lumière et inspiration pour lire autrement les situations des femmes violées en quête de sens. La posture libératrice requiert avant tout une présence de tendresse « sans bruit, sans appareil, à la manière d'une *brise légère* comme lorsque Dieu se présente à Élie (1Roi 19,9-13a) » (Pilette 2010, souligné dans le texte). Une présence qui sait écouter la souffrance des femmes violées et qui encourage celles-ci à prendre la parole pour dire leur expérience vécue. Les défis pour les survivantes de se remettre debout et de se reconstruire nécessitent des actions engageantes et transformatrices. Ce processus, qui milite pour une société et pour une Église justes et respectueuses, se heurte à de multiples obstacles, dont celui du paradoxe du catholicisme congolais.

Dans le sixième chapitre, le paradoxe du catholicisme est analysé dans sa complexité. Nous avons retenu que la complexification du catholicisme n'enlève pas son caractère magistériel, autoritaire et supranaturaliste dans son organisation et son fonctionnement. Ces caractéristiques se retrouvent dans chaque entité nano, méso et macro de l'organisation ecclésiale. Nous avons évoqué, pour ce faire, le caractère hiérarchique pyramidal de l'Église dans sa dimension verticale, et son caractère

rhizomique dans son extension horizontale. Les deux images de la pyramide et du rhizome, qui reflètent bien les réalités du catholicisme congolais, ont permis de dégager les aspects du paradoxe et de leur impact. Un autre élément du paradoxe du catholicisme est lié à la nature des actions ecclésiales multifactorielles entreprises en faveur de survivantes. Ces actions d'aide visent la guérison des femmes violées, leur reconstruction et leur bien-être. Le paradoxe du catholicisme apparaît ici du fait que ces actions restent centrées non pas sur les survivantes dont il convient d'écouter les besoins et l'auto-compréhension de leur guérison, mais sur la doctrine de l'Église et sur son enseignement.

Le troisième élément paradoxal concerne la critique et le combat de l'institution catholique pour contrer la culture du viol des femmes en temps de guerre. Il apparaît lorsque l'institution ecclésiale qui condamne les viols, défend en même temps le patriarcat. Des approches afroféministes, libératrices et *Bosadi* (Masenya 2017) déconstruisent ces positions. Un quatrième autre aspect du paradoxe du catholicisme consiste à travailler dans le sens de rétablir le tissu relationnel déchiré par les viols de femmes. Il apparaît lorsqu'on ignore la reconstruction individuelle de chaque survivante détruite par le viol subi. Le cinquième élément consiste, pour le catholicisme vertical, à s'insurger contre certains problèmes-conséquences de viols de guerre ou contre une partie seulement des problèmes-causes. Il apparaît lorsqu'on refuse de s'attaquer aux problèmes-causes. Il participe à l'appui de la culture des viols de guerre qui justifie l'intensité, la persistance et la banalisation des viols sur le terrain. Le catholicisme congolais est traité sous ses dimensions verticale et horizontale. Saisir la complexité de ses paramètres est crucial pour proposer des solutions pertinentes pouvant répondre aux besoins non seulement des survivantes qui s'identifient au catholicisme, mais aussi à ceux des autres femmes appartenant à de différentes confessions religieuses. Il est question que l'apport du catholicisme tienne compte de situations des survivantes.

La guérison individuelle et collective des survivantes requiert la participation de celles-ci et la prise en compte de leurs expériences. Nous avons proposé de les impliquer en tenant compte des circonstances entourant les viols subis, les réalités de leurs expériences telles que conçues et racontées par elles-mêmes. Cette façon de faire nécessite, au-delà de la conjugaison de l'éthique de la conviction et de l'éthique de la responsabilité, une théologie africaine de transformation profonde non seulement des rapports entre les sexes, mais de toutes les relations vitales.

Le dernier chapitre a constitué une réponse et en même temps une résistance stratégique en proposant une perspective théologique afroféministe de la transformation des relations vitales. À partir de l'image de la toile d'araignée, il a été question de reconstruire des relations vitales brisées par des viols en tenant compte de chaque individu et à partir de son expérience individuelle, de son contexte culturel et grâce à la lumière de la foi. La théologie de la transformation des relations vitales a comporté des préalables. Le premier a consisté à changer la manière de faire la théologie en contexte des viols de guerre et à agir à partir du vécu comme dans la toile d'araignée où chaque fil est important pour l'équilibre de l'ensemble. S'inspirer de l'image de la toile d'araignée devient un paradigme relationnel et vital. Le deuxième préalable a préconisé de repenser la notion de la théologie bantou d'*Ubuntu*. Il s'est agi de retenir des aspects libérateurs et de laisser tomber des éléments oppressifs. La production d'une typologie des catégories des relations vitales s'est basée sur l'expérience et sur les aspects libérateurs, et d'assumer la production d'une typologie des catégories des relations vitales basées sur des aspects de libération. En ce sens, nous considérons que la théologie de la transformation des relations vitales est une théologie co-construite.

L'objectif principal de cette thèse était d'analyser dans une perspective théologique et interdisciplinaire le paradoxe du catholicisme congolais et son l'impact face aux viols des femmes

comme arme de guerre en contexte socio-culturel de la RD Congo déchirée par les conflits armés depuis plus de deux décennies. Les objectifs spécifiques consistaient à dresser un état de la situation et une typologie des viols, afin de situer les viols de guerre; à analyser les récits et témoignages de vie des survivantes et les expériences de leurs viols de guerre; à dégager les spécificités et les particularités des viols de guerre en RD Congo; à étudier la place et la fonction du catholicisme congolais en RD Congo et les aspects de son paradoxe face aux viols de guerre; à présenter des analyses théologiques, ecclésiologiques, bibliques afroféministes des viols de femmes comme arme en tenant compte de l'anthropologie socioculturelle négro-africaine; à envisager des stratégies gagnantes de résistance contre la culture des viols de guerre; et, enfin, à proposer une théologie afroféministe de relations vitales.

Nous avons découvert à quel point, dans le cas des viols de guerre en RD Congo, on ne parle pas du catholicisme. Et pourtant le catholicisme congolais est partout dans la vie et sur toute l'étendue du territoire national de la RD Congo. Il joue un rôle déterminant et, depuis la colonisation, exerce une fonction influente à des moments critiques et lors de tournants politiques. Nous avons découvert le besoin, voire la nécessité, de partir de récits des survivantes comme faisant partie des réponses dans le processus d'éradiquer les viols. Ce que le catholicisme congolais ne fait pas. L'approche pyramidale et supranaturaliste de ses dirigeants, qui se trouvent en position de force, ne le favorise pas, étant donné la place de premier choix accordée aux données révélées, dogmatiques ou disciplinaires telles qu'interprétées et imposées par le magistère par ces dirigeants. En contexte de viols de guerre, nous découvrons le besoin de changement dans la manière de faire de la théologie. Une spécificité importance des viols de guerre en RD Congo concerne les tabous sexuels qui ajoutent des souffrances supplémentaires aux survivantes.

Nous avons découvert que certains évêques catholiques pensent que le viol des femmes comme arme de guerre n'est simplement qu'une idéologie venue de l'Occident dont le but est d'inculquer aux femmes congolaises la théorie du genre et le féminisme occidental. Avec une telle information, comment arriver à mobiliser les forces vives et les moyens nécessaires pour combattre efficacement la culture du viol des femmes ? Quel résultat peut-on attendre de tels chefs religieux ? Pour avoir une information originale du phénomène ne doit-on pas aussi apprendre de la matérialité du phénomène et de l'écoute des récits des survivantes ? L'approche anthropophanique nous a permis de retenir que les récits des survivantes congolaises méritent d'être mis par écrit au pluriel, puisqu'ils sont multiples, complexes et variés. Seules les survivantes elles-mêmes, qui les vivent dans leur corps et dans leur vie, peuvent écrire ces histoires de viols de guerre. À partir de leurs expériences, elles sont mieux placées pour écrire l'histoire autrement, en corrigeant les erreurs culturelles de l'histoire passée, en inventant une nouvelle page d'histoire respectueuse des femmes et de toute personne humaine. L'approche interdisciplinaire nous a permis de découvrir des enjeux de viols de guerre qui transforment le corps des femmes en champ de bataille dans lequel s'opèrent des actes génocidaires, des crimes de sang, de souillure, d'identité culturelle qui entraînent le rejet des femmes violées. Le contexte socioculturel de la RD Congo, pays sexuellement conservateur, a permis de découvrir comment la destruction de la pluralité des relations vitales est un des impacts de la guerre. Des lectures ecclésiologiques, bibliques et théologiques afroféministes des textes bibliques et des traditions culturelles comme *Ubuntu* ont permis de découvrir des lectures libératrices et leurs manières de déconstruire les herméneutiques patriarcales.

Avant de conclure, nous sommes conscient du caractère limité de cette thèse dont quelques lacunes liées à des difficultés inhérentes au caractère novateur de cette thèse, n'ont pas pu être comblées. Parmi ces lacunes, figure d'après la littérature en notre possession, le manque d'écrits existants

dans le champ d'études religieuses qui abordent la question du catholicisme face aux viols de guerre en contexte socio-culturel de la RD Congo. Cette situation a exigé de nous de frayer notre propre chemin et de cheminer à tâtons tout au long des recherches ayant débouché à l'écriture de cette thèse.

La deuxième lacune concerne la difficulté de descendre sur le terrain de recherche pour s'enquérir des expériences et des formes de résistance des femmes. Le contexte de la COVID-19 ne nous a pas permis d'effectuer un voyage de recherche sur le terrain. Signalons que nous avons été parmi les récipiendaires de la bourse 2020 de la Corporation canadienne des sciences religieuses (CCSR). Celle-ci devait nous permettre d'aller consulter les archives de trois sites significatifs basés à Bukavu : l'hôpital de Panzi (du gynécologue Denis Mukwege, Prix Nobel de la Paix 2018), le *Centre Nyota-Maison du Partage* et le secrétariat des évêques de cette région. Nous avons dû annuler ce voyage à cause de la pandémie.

En ce qui concerne des travaux ultérieurs qui pourraient compléter la thèse, nous envisageons trois pistes. La première consiste à approfondir la même thématique dans le cadre des autres religions. La deuxième peut focaliser des recherches sur la problématique des viols de guerre perpétrés sur les hommes en contexte socio-culturel congolais tout en considérant que le pourcentage des hommes et des garçons violés est faible et que les tabous sexuels ne favorisent pas que l'on en parle. La troisième piste consiste à centrer des recherches sur la masculinité positive en contexte congolais dominé par le patriarcat. Faire une descente sur le terrain pour s'enquérir des expériences de formes de résistance peut enrichir ces recherches.

## Références bibliographiques

- ACEAC. 2002. « Contribution de l'Église catholique au processus de paix dans la sous-région des Grands Lacs. Recherchons [...] ce qui contribue à la paix (Rm 14,19). » Secrétariat de l'ACEAC.
- Adjetey, Fitnat Naa. 1995. « Reclaiming the African Woman's Individuality: The Struggle Between Women's Reproductive Autonomy and African Society and Culture ». *American University Law Review* 4 (44): 1351-58.
- Agamben, Giorgio, et Martin Rueff. 2006. « Théorie des dispositifs ». *Poesie* N° 115 (1): 25-33.
- Ahmed Obaid, Thoraya, Noeleen Heyzer, Rima Salah, et Kathleen Cravero. 2006. « Conjuguer les efforts pour combattre les violences sexuelles : l'Appel de Bruxelles à l'action ». *Nations Unies*, 2006, édition en ligne édition, sect. Chronique numéro 4.
- Allen, Beverly. 1996. *Rape Warfare: The Hidden Genocide in Bosnia-Herzegovina and Croatia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Amnesty International. 1998. « République démocratique du Congo. La guerre contre les civils non armés ». Secrétariat international AFR 62/36/98. Londres.
- . 2013. « République démocratique du Congo. Lettre type à la ministre du genre, de la famille et de l'enfant. Seize jours d'action contre la violence liée au genre ». AFR 62/007/2013. RDC: AI.
- Amnesty International. 2014. *La lutte contre les violences sexuelles dans les conflits. Recommandations aux états participant au sommet mondial pour mettre fin aux violences sexuelles dans les conflits (10-13 juin 2014)*. Londres: Amnesty International Publications.
- Amuri, Misako Fraternel Divin. 2008. « Les milices congolaises et la rhétorique religieuse chrétienne dans la conquête de l'espace public : À propos des milices Maï-Maï du Maniema (Congo-Kinshasa) ». *SODESRIA-Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, administrer l'espace public africain, n° 12e Assemblée générale*: 32.
- Anderson, Kelly Jeanne. 2012. « Applying identity theory to the explanation of conflict rape ». Master of Science in Applied Criminology, Arizona: Northern Arizona University.
- André, Viviane. 1999. « L'herméneutique féministe ». *Fac-Réflexion*, n° 48 (mars): 21-30.
- APEKI. 2003. « *Le sang de ton frère crie vers moi[...]* » (Gn 4,10). *Cris de l'église du Kivu-Maniema. Message des évêques de l'Assemblée Provinciale des Évêques du Kivu aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté*. Goma: Secrétariat de l'APEKI.
- . 2007. *Après les élections, où en sommes-nous ?* Bukavu: Secrétariat de l'APEKI.
- Appiah, Kwame Anthony. 1994. « Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction ». In *Multiculturalism*, édité par A. Gutman, 149-63. Princeton: Princeton University Press.
- Arnfred, Signe. 2004. *Re-thinking Sexualities in Africa*. Uppsala: Nordic African Institute.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, et Helen Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge.
- ASSEPB. 2009. *Dieu nous a donné une bonne espérance (cf. 2 Th 2,16). Message des évêques de l'ASSEPB sur le contexte social et politique de l'Est de la RD Congo*. Bukavu: Secrétariat de l'ASSEPB.
- . 2012. *Qu'il est bon qu'il est doux pour des frères d'habiter ensemble (Ps 33, 2). À quand la paix à l'Est de la RD Congo ? Message des Évêques de l'Assemblée Épiscopale Provinciale de Bukavu aux autorités politiques de notre pays*. Bukavu: Secrétariat de l'ASSEPB.
- . 2013. *Reviens Seigneur, visite cette vigne et protège-la (Ps 79, 14-16). Message des Évêques de l'ASSEPB aux fidèles chrétiens et aux hommes de bonne volonté*. Bukavu: Secrétariat de l'ASSEPB.
- . 2017. *"Frères, que devons-nous faire ? « (Ac 2137) Message des Évêques membres de l'ASSEPB aux fidèles chrétiens, à la population congolaise et aux hommes de bonne volonté*. Uvira: Secrétariat de l'ASSEPB.

- . 2018. *Nous refusons de mourir: « Non je ne mourrai pas je vivrai » (Ps 117,17). Message des Évêques membres de l'ASSEPB aux fidèles catholiques, à la population congolaise et aux hommes de bonne volonté.* Goma: Secrétariat de l'ASSEPB.
- . 2019. *Pour revêtir un homme nouveau « Réveille-toi, ô toi qui dors, le Christ t'éclairera » (Eph 5, 74). Message des Évêques membres de l'ASSEPB aux fidèles chrétiens, où la population congolaise et aux hommes de bonne volonté.* Bukavu: Secrétariat de l'ASSEPB.
- Augustin, Naïs. 2018. « Le viol en tant que crime de génocide ». Séminaire : Justice Pénale Internationale II, Université Clermont Auvergne.
- Baaz, Maria Eriksson, et Maria Stern. 2010. *La complexité de la violence: analyse critique des violences sexuelles en République Démocratique du Congo (RDC).* Policy dialogue (The Nordic Africa Institute), no. 5. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Baldwin, W., Brian Sauser, John Boardman, et Lawrence John. 2010. « A typology of systems paradoxes ». *Information-Knowledge-Systems Management* 9 (janvier): 1-15.
- Bantea Alfani, Roger. 2017. « Religious Peacebuilding in the Great Lakes region of Africa: The Role of Three Christian Churches in Goma, DRC (1992-2012) ». Montréal: Université de Montréal.
- Barth, Karl. 1962. *Introduction à la théologie évangélique.* Traduit par Fernand Ryser. Traduction française. Genève: Labor et Fides.
- Bastie, Eugénie. 2014. « Denis Mukwege, l'« homme qui répare les femmes », reçoit le prix Sakharov ». *Le Firago*, 22 octobre 2014, sect. International.
- Battle, Michael. 2000. « A Theology of Community: The Ubuntu Theology of Desmond Tutu ». *Interpretation* 54 (2): 173-82.
- Bayard, Adrien, Claire de Cazanove, et René Dorn. 2013. « Les mots de la violence ». *Hypotheses* 16 (1): 235-46.
- Bédard, Nadine -St-Pierre. 2006. « Les prélats africains et les tentatives de démocratisation du début de la décennie 1990 ». *Social Compass* 53 (4): 467-78.
- Beeckmans, René. 1980. « La première évangélisation au Zaïre ». In *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, 15-42. Ed. du secrétariat de l'Épiscopat.
- Bessoles, Philippe. 1997. « Équivalences de viol ». *Témoigner / Transmettre*, 69-72.
- Boardman, John, et Brian Sauser. 2008. *Systems Thinking: Coping with 21st Century Problems.* Boca Raton, FL: CRC Press.
- Bobineau, Olivier. 2013. *L'empire des papes. Une sociologie du pouvoir dans l'Église.* Paris: CNRS Éditions.
- Bolya, Désiré Baenga. 2005. *La profanation des vagins: le viol, arme de destruction massive.* Paris: Le Serpent à Plumes.
- Boudon, Raymond, et François Bourricaud. 2000. « Religion ». In *Dictionnaire critique de la sociologie*, 487-99. Paris: Quadrige, PUF.
- Boutsen, Bruno. 2019. « Garantir aux victimes un retour dans la société ». *Journal La Dernière Heure*, 13 novembre 2019, de 19h00 édition, sect. Régions.
- Braeckman, Colette. 2015. « Le viol au Kivu, partie intégrante de l'entreprise d'extermination ». In *Le viol. Une arme de terreur. Dans le sillage du combat du docteur Mukwege*, Mardaga, 39-67. Bruxelles: Fédération Wallonie-Bruxelles et Groupe de recherche et d'information sur la paix.
- Branche, Raphaëlle, Fabrice Virgili, Isabelle Delpla, et Institut historique allemand (Paris), éd. 2013. *Viols en temps de guerre.* Paris: Payot.
- Breton, Gaëlle. 2010. *Mettre fin à l'indifférence! les violences sexuelles dans les conflits armés de 1993 à 2003 en République démocratique du Congo.* Montréal: Droits et Démocratie. Centre international des droits de la personne et du développement démocratique.
- Brettler, Marc. 1989. « The Book of Judges: Literature as Politics ». *Journal of Biblical Literature*, n° 108: 395-418.
- Broder, Noémie. 2015. « Analyse 2015. Vingt ans de violences sexuelles dans l'Est de la RDC : Indignons – nous ! » *FPS-Femmes prévoyantes socialistes*, 2015, Carmen Castellano édition.



- Bujo, Bénézet. 1981. « Pour une éthique africaine-christocentrique ». In *Combat pour un christianisme africain*, édité par Mushete Ngindu, 27-29. Kinshasa: Faculté de théologie Catholique.
- . 2002. « Vincent Mulago. Un Passionné de la Théologie Africaine ». In *Théologie africaine au XXI<sup>e</sup> siècle. Quelques figures*, édité par Bénézet Bujo et Juvénal Muya Ilunga, I:11-34. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse.
- . 2006. *African Theology in Its Social Context*. Traduit par John O'Donohue. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Buuma, Make-You Maisha. 2016. « Images de soi et de l'autre souillées: La question des tabous sexuels en thérapie et l'apport du rite de purification dans la reconstruction du 'soi' chez la femme victime de viol à l'Est de la République Démocratique du Congo ». Doctorat en counseling et spiritualité, Ottawa: Université Saint-Paul.
- Bwematelwa, Barick. 2020. « Situation socio-politique en RDC, chefs des confessions religieuses préoccupés ». *Top Congo fm*. Kinshasa.
- CADDHOM. 2008. « 24 Août 1998 : Massacre de Kasika au Sud Kivu ». Congo Tribune.
- Campbell, Kirsten. 2003. « Rape as a "crime against humanity": trauma, law and justice in the ICTY ». *Journal of Human Rights* 2 (décembre): 507-15.
- Card, Claudia. 2008. « The Paradox of Genocidal Rape Aimed at Enforced Pregnancy ». *Southern Journal of Philosophy*, n° 46: 176-89.
- Cardonnel, Jean. 1994. *Fidèle rebelle*. Paris: Albin Michel.
- Carre, Gaston. 2019. « Le sens d'un combat ». *Wort.lu*, 25 mars 2019, sect. Politik.
- Caster, Suzanne E. 2020. « Resisting rape culture: The ten concubines of 2 Samuel 15–20 and #MeToo ». *Review and Expositor* 117 (2): 281-87.
- CCAC. 2003. « Document sur la région des Grands Lacs ». Concertation chrétienne pour l'Afrique centrale. <https://repositories.lib.utexas.edu>. (Consulté le 20 octobre 2020)
- CENC. 2006. « Conduis nos pas, Seigneur, sur le chemin de la paix (cf. Lc 1, 79). Message des évêques catholiques de la RDC aux fidèles et aux hommes de bonne volonté (7 novembre 1998) ». In *Église et société. Le discours socio-politique des évêques de la CENCO. Tome 2. Messages, Déclarations et Points de presse des évêques de la CENCO et la Transition politique (1996-2006)*, (Documents du Christianisme africain 8. Centre des Archives Ecclésiastiques Abbé Stefano Kaoze (C.A.E.K)), 67-72. Kinshasa: FCK.
- CENCO. 2003. « J'ai vu la misère de mon peuple » (Ex 3,7). *Trop, c'est trop ! Message des évêques de la CENCO, membres du Comité Permanent, aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté*. Kinshasa: Secrétariat général de la CENCO.
- . 2006. *Message des évêques de l'Église catholique de la RDC*. Kinshasa: Secrétariat général de la CENCO.
- . 2007. « À vin nouveau, outres neuves » (Mc 2, 22). *Message des évêques catholiques de la RD Congo aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté*. Kinshasa: secrétariat général de la CENCO.
- . 2008. *La RD Congo pleure ses enfants, elle est inconsolable (Cf Mt 2, 18). Déclaration du Comité permanent des Évêques sur la guerre dans l'Est et dans le Nord-Est de la RD Congo*. Kinshasa: Secrétariat général de la CENCO.
- . 2009. *La justice grandit une Nation (cf. Pr 14,34). La restauration de Nation par la lutte contre la corruption. Message des évêques catholiques de la RD Congo aux catholiques et à tous les hommes de bonne volonté*. Kinshasa: secrétariat de la CENCO.
- . 2012. *Non à la balkanisation de la RD Congo !* Kinshasa: Secrétariat général de la CENCO.
- Cercle des théologues africaines engagées. 2007. *Changer la théologie, transformer la société. Programme d'éducation et de formation théologiques en genre et féminisme : atelier théologique de Yaoundé, 13-19 août 2004*. Édité par Hélène Yinda et Josée Ngalula Tshianda. Yaoundé: CLÉ/CIPCRE/Renaissance africaine.
- CEZ. 1990. *Tous appelés à bâtir la Nation. Déclaration des évêques aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté*. Kinshasa: Secrétariat général de la CEZ.

- . 1998a. « Libérés de toute peur au service de la Nation. Message des évêques du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté (22 septembre 1990) ». In *Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale (Documents du Christianisme africain 8. Centre des Archives Ecclésiastiques Abbé Stefano Kaoze (C.A.E.K))*, 349-53. Kinshasa: FCK.
- . 1998b. « Pour une Nation mieux préparée à ses responsabilités. Message des évêques du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté (21 août 1994) ». In *Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale (Documents du Christianisme africain 8. Centre des Archives Ecclésiastiques Abbé Stefano Kaoze (C.A.E.K))*, 432-41. Kinshasa: FCK.
- Chaire Mukwege. 2019. « Bâtir un futur pour les femmes et les enfants victimes de violence sexuelle dans les conflits : une responsabilité internationale ». *Premier Congrès de la Chaire Mukwege*.
- Chanson, Philippe. 2011. *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant.
- . 2019. « Du rhizome à la mosaïque : deux métaphores antagonistes pour appréhender le métissage religieux des Antilles françaises ». In *Du transfert culturel au métissage : Concepts, acteurs, pratiques*, édité par Silvia Capanema, Quentin Deluermoz, Michel Molin, et Marie Redon, 141-53. Histoire. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Chiwengo, Ngwarsungu. 2006. « Jewsiewicki, Bogumil & Malu Muswamba, Rosalie (dir.). – Devenir universitaire, demeurer femme. Défi congolais ». *Cahiers d'études africaines* 46 (181): 212-18.
- Chomé, Etienne. 2015. « Politique et gouvernance ». In *Les Églises d'Afriques face aux enjeux de la justice et de la paix. Les leçons du deuxième synode africain*, Karthala, 115-32. Paris: Henri Derroitte et François Yumba.
- C.I.L. s. d. « La place des femmes dans l'Église. Une contribution du Conseil interdiocésain des laïcs à un débat ». Consulté le 3 juillet 2013.
- Cloutier, Christiane. 2012. « La femme adultère – La déroute des pharisiens ». *Catéchèse / Ressources* (blog). 2012.
- Coghlán, Benjamin, Pascal Ngoy, et Flavien Mulumba. 2008. « Mortality in the Democratic republic of Congo an ongoing crisis ». Research 75. Kinshasa: International rescue committee. [www.theirc.org](http://www.theirc.org).
- Cojean, Annick. 2012. « Viols en RDC : la croisade du Dr Mukwege ». *Le Monde.fr*, 27 novembre 2012, sect. International.
- Commission diocésaine Justice et Paix. 2003. « Au nom de toutes les miennes. S.o.s. pour les femmes victimes des crimes sexuels et autres violences à Kalima ». Présidence Justice et Paix Kasongo.
- Cone, James. 1989. *La noirceur de Dieu*. Genève: Labor et Fides.
- Congar, Yves. 1976. « Pour une histoire sémantique du terme "magisterium" ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 60: 85-98.
- Conseil de sécurité. 2018. « Deux hauts responsables de l'ONU exhortent le Conseil de sécurité à renforcer son action face à la barbarie des violences sexuelles en temps de conflit ». Couverture des réunions & communiqués de presse CS/13299. Nations Unies.
- Conseil pontifical Justice et Paix. 2004. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*. Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Copelon, Rebecca. 1994. « Intimate Terror: Understanding Domestic Violence as Torture ». In *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, 116–152. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Crenshaw, Kimberlé Williams, et Oristelle Bonis. 2005. « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur ». *Cahiers du Genre*, n° 39: 51-82.
- CSNU. 2020. « Violences sexuelles liées aux conflits ». Rapport du Secrétaire général S/2020/487. New York: Conseil de Sécurité.
- Da Silva, Aldina. 1994. « Les pauvres s'approprient la Bible. L'interprétation de la Bible dans la théologie de la libération ». In *Entendre la voix du Dieu Vivant. Interprétation et pratiques actuelles de la Bible*, 297-307. Montréal: Médiaspaul.

- De Jonghe, Edouard. 1933. « Convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo, signée le 26 mai 1906 ». In *Les Missions Religieuses au Congo Belge*, 1:14-15. Bruxelles.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. 1976. *Rhizome*. Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. 2004. « Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre? » *Le Genre humain* 2 (43): 111-56.
- Dibwe, Donatien Dia Mwambu. 2001. *Bana Shaba. Abandonnés par leur père : structures de l'autorité et histoire sociale de la famille ouvrière au Katanga, 1910-1997*. Mémoires lieux de savoir. Paris: L'Harmattan.
- Doane, Sébastien. 2014. « Gang bang et démembrement. Quatre lectures de Juges 19 ». *Science et Esprit* 66 (2): 177-88.
- Dossa, Nissou Ines, Maria Victoria Zunzunegui, William Fraser, et Marie Hatem. 2015. *Santé reproductive et santé mentale des femmes qui ont subi la violence sexuelle en temps de conflit armé: cas de la République Démocratique du Congo*. Université de Montréal
- Dossou, Marcelin Serondji. 2007. « Le temps de s'engager ». In *Femmes et théologie en Afrique. Enfants une nouvelle société!* 109-22. Yaoundé: CLÉ/CIPCRE/Renaissance africaine.
- Dube, Musa W., éd. 2001. *Other Ways of Reading - African Women and the Bible*. Atlanta/Geneva: Society of Biblical Literature/WCC.
- Duhaime, Jean, et Odette Mainville. 1994. *Entendre la voix du Dieu Vivant. Interprétation et pratiques actuelles de la Bible*. Montréal: Médiaspaul.
- Duhayon, Olivier. 2008. « République Démocratique du Congo : les viols et violences sexuelles sont-ils utilisés comme tactique de guerre dans le Sud-Kivu? » *Analyse*, 2008, Justice et Paix belge francophone édition.
- Dumas, Marc. 2000. « Expériences et discours théologiques ». *Laval théologique et philosophique* 56 (1).
- Egeland, Jan. 2007. « Les responsabilités internationales ». *Revue Migration forcée*, Les violences sexuelles : arme de guerre, entrave à la paix, n° 27 (mars): 8-9.
- Ela, Jean-Marc. 2003. *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*. Chrétiens en liberté. Questions disputées. Paris: Éditions Karthala.
- Épiscopat du Congo. 1961. « Actes de la 6e Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo Secrétariat général de l'épiscopat, Léopoldville, 1961, p.29 ». Secrétariat général de l'épiscopat.
- Épiscopat du Congo-Belge. 1956. « L'Église et les problèmes politiques et sociaux. Déclaration des évêques du Congo-Belge et du Ruanda Urundi ». *Documentation catholique* 53 (1234): 1168-72.
- Escobar, Arturo, et Eduardo Restrepo. 2009. « Anthropologies hégémoniques et colonialité ». Traduit par Amandine Delord, n° 62: 83-95.
- Faivre, Fabien. 2010. « Compte-rendu et notes du colloque « Viol en situation de guerre - l'usage des violences sexuelles dans les conflits contemporains » ». *Genre en action* (blog). 2010. <https://www.genreenaction.net> (Consulté le 20 octobre 2020)
- Fargnoli, Vanessa. 2015. *Viol(s) comme arme de guerre*. Paris: L'Harmattan.
- Fédération luthérienne mondiale, et Secrétariat des Femmes dans l'Église et la Société. 2002. *Les Églises disent Non à la violence envers les femmes. Plan d'action pour les églises*. Genève.
- Ferro, Sara Ribeiro, Chido Dunn, et Marcus Maxine. 2014. *Protocole international relatif aux enquêtes sur les violences sexuelles dans les situations de conflits. Normes de base relatives aux meilleures pratiques en matière d'enquêtes sur les violences sexuelles en tant que crimes au regard du droit international*. Première édition. Londres: Le Bureau des Affaires étrangères et du Commonwealth du Royaume-Uni. <https://assets.publishing.service.gov.uk> (Consulté le 14 octobre 2018)
- FISCR. 2019. « La violence sexuelle et sexiste : action commune en matière de prévention et d'intervention (résolution 3 de la XXXIIe Conférence internationale de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge) ». XXXIIIe Conférence internationale de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge 33IC/19/9.3. Genève. <https://rcrconference.org> (Consulté le 20 octobre 2020)
- Fitzpatrick, Brenda. 2016. *Tactical rape in war and conflict: international recognition and response*. Chicago. IL: Policy Press.

- Fondation du Grand-Duc et de la Grande-Duchesse, Fondation Dr Denis Mukwege, et We are not Weapons of War. 2019. « Stand Speak Rise Up! Pour en finir avec les violences sexuelles dans les zones sensibles ». *Forum international de Luxembourg*.
- Fondation Panzi. 2018. « Massacre de Kasika: Mwenga, Sud-Kivu, R.D. Congo. Travail de mémoire ». <https://fondationpanzirdc.org> (Consulté le 30 novembre 2019)
- Foreign & Commonwealth Office, et William Hague. 2013. « Lancement de la Déclaration du G8 sur la prévention des violences sexuelles dans les zones de conflit, le 11 avril 2013 à Londres ». Gov.uk. <https://www.gov.uk>
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et Écrits, 1954-1988. Tome III: 1976-1979*. Paris: Editions Gallimard.
- Franciscans International. 2009. « Sur la situation des droits économiques, sociaux et culturels en République Démocratique du Congo ». Rapport alternatif soumis au Comité des droits économiques, sociaux et culturels (CDESC) 43e Session 2-20 novembre 2009. Genève: Organisation non gouvernementale de défense des droits de l'homme.
- Fromont, Michel. 2016. « La femme adultère. Commentaire ». *Toutes les femmes de la Bible* (blog). 2016.
- Gade, Christian B. N. 2012. « What is Ubuntu? Different Interpretations among South Africans of African Descent ». *South African Journal of Philosophy* 31 (3): 484–503.
- Gaggioli, Gloria. 2014. « Les violences sexuelles dans les conflits armés: une violation du droit international humanitaire et du droit international des droits de l'homme ». *Revue internationale de la Croix-Rouge* 96 Sélection française (2): 85-124.
- Gagnon-Tessier, Louis-Charles. 2014. « Catholicisme et postmodernité: analyses philosophiques à partir de débats publics québécois ». Thèse de doctorat en théologie et de sciences des religions, Montréal: Université de Montréal.
- Genest, Olivette. 1994. « Lectures féministes de la Bible ». In *Entendre la voix du Dieu Vivant. Interprétation et pratiques actuelles de la Bible*, 313-30. Montréal: Médiaspaul.
- Getui, Mary, et Hazel Ayanga. 2002. *Conflicts in Africa: A Women Response*. Nairobi: Circle.
- Getui, Mary N. 1996. « Women's Priesthood in Relation to Nature ». In *Groaning in Faith: African Women in the Household of God*, édité par Musimbi Kanyoro et Nyambura Njoroge, 31-39. Nairobi: Acton.
- Giraud, Isabelle, et Pascale Dufour. 2010. *Dix ans de solidarité planétaire. Perspectives sociologiques sur la Marche mondiale des femmes*. Montréal: Éditions du remue-ménage. <https://www.genreenaction.net>
- Godard, Marie-Odile. 2013a. « Création de moi, création de toi, dans le sillage du trauma dévastateur ». In *Violence politique et traumatisme: Processus d'élaboration et de création*, par Jean-Luc Brackelaire, Marcela Cornejo, et Jean Kinable, 359-66. Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmattan.
- . 2013b. « Face au génocide, crime sans fin, quelles "constructions psychiques"? » In *Violence politique et traumatisme: Processus d'élaboration et de création*, par Jean-Luc Brackelaire, Marcela Cornejo, et Jean Kinable, 349-57. Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmattan.
- . 2014. « Aux sources de la Nyabarongo. Des mots à la cruauté ». In *Cruautés*, par Françoise Neau, Daniel Zagury, André Ciavaldini, Régine Waintrater, Paule Lurcel, Rosine Josef Perelberg, et Patrick Guyomard, 65--83. Paris: PUF.
- Gombaniri, Faustin-Noël Rutashigwa. 2016. « L'implantation missionnaire au Congo-RDC: de l'assistance à l'autonomie financière. Une approche socio-historique ». Thèse de doctorat en Sociologie, Paris: Institut d'étude du développement économique et social, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne.
- Gounelle, André. 2017. « Paradoxe ». Vocabulaire théologique. Montpellier. <http://andregounelle.fr/vocabulaire-theologique/paradoxe.php>.
- Groth, A. Nicholas, et H. Jean Birnbaum. 1980. *Men Who Rape. The Psychology of the Offender*. New York: Plenum Press.
- Groupe Chrétien de Réflexion et d'Action-GCRA. 2012. « "Laissez-nous vivre !" Un essai de réflexion et de propositions chrétiennes à propos des violences dans les conflits armés ». *Publication du GCRA sur les violences, à la suite de la Rencontre internationale et œcuménique du 17 au 27 juillet 2012, à Bukavu (RDC)*.

- Groupe d'étude sur le Congo. 2019. « Congo, l'oublié : Les Chiffres Derrière La plus Longue Crise Humanitaire En Afrique ». New York.
- Guenivet, Karima. 2001. *Violences sexuelles: la nouvelle arme de guerre*. Paris: Michalon.
- Guignard, Lison. 2017. « Résistances catholiques au protocole de Maputo. Mobilisations et controverses autour de la libéralisation de l'avortement en Afrique ». *Genre, sexualité & société*, n° 18 (décembre).
- Guinamard, Louis. 2010. *Survivantes: femmes violées dans la guerre en République démocratique du Congo*. Paris: Atelier.
- Gutiérrez, Gustavo. 1974. *Théologie de la libération. Perspectives*. Traduit par F. Malley. Traduit de l'espagnol. Bruxelles: Lumen vitae.
- Gyekye, Kwame Anthony. 2003. « Person and Community in African Thought ». In *The African Philosophy Reader*, édité par Pieter H. Coetzee et Abraham P. J. Roux, 297-312. New York: Routledge.
- Hague, William, et Angelina Joli. 2014. « Mettre fin aux violences sexuelles dans les conflits ». Forum mondial de Londres.
- Hermet, Raymond. 1973. « Les fonctions politiques des organisations religieuses à pluralisme limité ». *Revue française de science politique* 23: 439-72.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2003. « Pour une sociologie des “modernités religieuses multiples”: une autre approche de la “religion invisible” des sociétés européennes ». *Social compass* 50 (3): 287.
- Hiernaux, Jean-Pierre. 1973. « Quelques éléments pour l'observation et l'analyse des performances culturelles ». *Recherches sociologiques* 1 (mai): 172-95.
- Hill, Andrew E. 2006. « On David's “Taking” and “Leaving” Concubines (2 Samuel 5:13; 15:16) ». *Journal of Biblical Literature* 125 (1): 129-39.
- Hill, Andrew E., et Gary A. Herion. 1986. « Functional Yahwism and Social Control in the Early Israelite Monarchy ». *Journal of the Evangelical Theological Society*, n° 29: 277-84.
- Hillier, Debbie, Nick Martlew, et Alun Howard. 2007. « Les milliards manquants de l'Afrique. Les flux d'armes internationaux et le coût des conflits ». Londres: Réseau d'Action international sur les armes légères, Oxfam International et Saferworld.
- Horwood, Christopher. 2007. « Perpetrators and Motivation: Understanding Rape and Sexual Violence in War ». In *The Shame of War: Sexual Violence against Women and Girls in Conflict*. IRIN.
- Houssou, Fifamé Fidèle Gandonou. 2016. *Les fondements éthiques du féminisme: Réflexions à partir du contexte africain*. 1<sup>re</sup> éd. Genève: Globethics.net.
- Human Rights Watch. 2002. « La guerre dans la guerre. Violence sexuelle contre les femmes et les filles dans l'est du Congo ». <https://www.hrw.org> (Consulté 10 septembre 2017)
- . 2009. « « Vous serez punis ». Attaques contre les civils dans l'est du Congo ».
- . 2014. « République démocratique du Congo : Mettre fin à l'impunité pour les violences sexuelles ». <https://www.hrw.org> (Consulté le 20 octobre 2020)
- Humery-Dieng, Marie-Ève. 2017. « Pour une sociographie partagée : D'un outil de formation en travail social à une méta-innovation sociale ». *Forum* 1 (150): 16-31.
- Igirukwayo, Zacharie A. M. 2001. « L'enseignement de la théologie spirituelle en Afrique ». *Teresianum* 52 (1-2): 381-444.
- Ikonga, Wetshay, éd. 2019. *La crise congolaise est-elle surmontable? Une mise en perspective stratégique des outils nécessaires pour reconstruire la RD Congo*. Questions actuelles. Canéjan: Éditions Monde Nouveau/Afrique Nouvelle.
- Ikuenobe, Polycarp. 2006. « The Idea of Personhood in Chinua Achebe's Things Fall Apart ». *Philosophia Africana* 9 (2): 117-31.
- Ilunga, Juvénal Muya. 2002. « Bénédet Bujo. Eveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine ». In *Théologie africaine au XXI<sup>e</sup> siècle. Quelques figures*, édité par Bénédet Bujo et Juvénal Muya Ilunga, I:101-41. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse.
- Institut national de la statistique. 2017. *Annuaire-statistique-2015*. Kinshasa: RDC-Ins.

- Ipondo Elika, Elite. 2005. « Église et démocratie. Analyse du discours politique de l'épiscopat catholique congolais. Approche sémio-pragmatique ». Thèse de doctorat, Kinshasa: Institut facultaire des sciences de l'information et de la communication (IFASIC).
- Joachin, Aduel. 2011. « Donner la parole aux sujets souffrants. Un défi éthique pour Haïti ». *Revue d'éthique et de théologie morale* 2 (264): 61-72.
- . 2015. « Enjeux éthiques et théologiques de la parole autour de la souffrance: apport du théologien moraliste français Xavier Thévenot (1938-2004) ». Thèse de doctorat en théologie, Paris: Institut catholique de Paris.
- Jordan, Archibald Campbell. 1973. *Towards an African Literature: The Emergence of Literary Form in Xhosa*. Berkeley: University of California Press.
- Josse, Evelyne. 2013a. « Torture et violences sexuelles dans les conflits armés, des liens étroits ». *Grotius International* (blog). 2013. <https://grotius.f>(Consulté le 20 octobre 2020)
- . 2013b. « Violences sexuelles et conflits armés en Afrique ». *Résilience PSY* (blog). 27 novembre 2013. <http://www.resilience-psy.com> (Consulté le 20 octobre 2020)
- Journal Le Monde. 2014. « Mobilisation internationale contre les violences sexuelles dans les conflits. Du 10 au 13 juin, un sommet mondial a réuni à Londres responsables politiques, experts et militants ». *Le Monde.fr*, 14 juin 2014, sect. International.
- Journal officiel RD Congo. 2006. *Constitution de la République Démocratique du Congo de 2006*. Vol. 47. Numéro spécial. Kinshasa. 13201289.html.
- . 2015. « Loi n° 15/022 du 31 décembre 2015 modifiant et complétant le Décret du 30 janvier 1940 portant Code pénal », 2015, Gouvernement édition.
- Kä Mana. 1991. *L'Afrique, va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain : essai d'éthique politique*. Paris: Cerf.
- . 2005. *La mission de l'église africaine pour une nouvelle éthique mondiale et une civilisation de l'espérance*. Collection Foi et action. Bafoussam, Cameroon: CIPCRE-CEROS.
- . 2007. « Le temps de changer ». In *Femmes et théologie en Afrique. Enfants une nouvelle société!* 199-208. CLÉ/CIPCRE/Renaissance africaine.
- . 2008. « Vaincre la violence et éradiquer la torture en Afrique. Quand l'Évangile fertilise la culture africaine ». In *Pour une voie africaine de la non-violence. Religion, politique, développement et éthique de la paix en Afrique*, Ed. Le Potentiel, 35-89. Kinshasa: Kä Mana et Jean-Blaise Kenmogne.
- . 2009. « La non-violence. Un tournant de civilisation ». In *Pour une voie africaine de la non-violence. Religion, politique, développement et éthique de la paix en Afrique*, CLÉ, p.17-27. Yaoundé: Kä Mana et Jean-Blaise Kenmogne.
- Kä Mana, Ndome Ekotto, et Jean-Blaise Kenmogne. 2008. « Le temps du Dieu désarmé. Religions et lutte contre la violence en Afrique ». In *Pour une voie africaine de la non-violence. Religion, politique, développement et éthique de la paix en Afrique*, Ed. Le Potentiel, p.111-132. Kinshasa.
- Kabasele, François. 1986. « Le Christ comme ancêtre et aîné ». In *Chemins de la christologie africaine. Jésus et Jésus-Christ* 25. Paris: Desclée.
- Kagame, Alexis. 1956. *La philosophie bāntu-rwandaise de l'Être*. Bruxelles: Académie royale des sciences coloniales.
- Kalembe, Mwambazambi. 2008. « La contribution de l'Afrique francophone a la théologie africaine: spécialement le travail de Kä Mana ». Thèse de doctorat en missiologie, University of south Africa.
- Kalonge, Gaston. 2011. « Corrélation genre et participation politique : une analyse des causes et impacts de l'invisibilité des femmes dans les institutions politiques de la RDC, avec un regard particulier sur Kindu dans la province du Maniema (1960-2011) ». Diplôme d'études supérieures en sciences politiques et administratives, Kindu: Université de Kindu.
- Kambale Rukwata, Aurélien. 2004. *Pour une théologie sociale en Afrique. Étude sur les enjeux du discours sociopolitique de l'Église catholique au Congo-Kinshasa entre 1990 et 1997*. Paris: L'Harmattan.
- Kanyoro, Musimbi, et Musa W. Dube. 2004. *Grant Me Justice. HIV/AIDS and Gender Re-readings of the Bible*. Pietermaritzburg: Cluster.

- Karegeye, Jean-Pierre. 2015. « L'individu social et les promesses du "nous" ». *Présence Africaine* 2 (192): 139-57.
- Kavwahirehi, Kasereka. 2013. *Le prix de l'impasse: Christianisme africain et imaginaires politiques*. Collection « Documents pour l'histoire des francophonies », no 35. Bruxelles: P.I.E. Peter Lang.
- Kenmogne, Jean-Blaise. 2013. « L'éthique des liens. Une théologie écologique africaine pour un nouveau monde possible ». In *Dieu peut-il changer l'Afrique? Les nouvelles théologies africaines de la transformation sociale*, 14-39. Boma: Presses universitaires de Boma.
- Kibungu, Dieudonné. 2019. « Le viol comme arme de guerre en République démocratique du Congo. Défis et fonctions des religions ». *Scriptura*
- Kibungu, Dieudonné Bwanamuloko. 2017. *Le tournant féminin et féministe de la théologie africaine postcoloniale: cas des femmes violées en RD Congo*. Afrique théologique et spirituelle. Paris: L'Harmattan.
- Krikaidja, Semire Longa. 2019. « Théologie Africaine et Promotion Humaine ». *Academia.Edu*, 16.
- Kristof, Nicholas. 2012. « An Attack on One of My Heroes, Dr. Denis Mukwege ». *The New York Times*, 25 octobre 2012, sect. The opinions pages.
- Kwok, Pui-lan. 1994. « The Future of Feminist Theology: An Asian Perspective ». In *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, 63-76. New York: Orbis Books.
- Lamotte, Gabrielle. 2020. « La concubine du Lévitte effacée ou montrée. Les techniques narratives dans le chapitre 19 du Livre des Juges et dans les illustrations de la Bible de Maciejowski (environ 1245) : essai d'étude comparative ». Mémoire de Licence, Strasbourg: Faculté de Théologie protestante de Strasbourg.
- Landman, Christina. 1996. « A Land Flowing with Milk and Honey ». In *Groaning in Faith: African Women in the Household of God*, édité par Musimbi Kanyoro et Nyambura Njoroge, 99-111. Nairobi: Acton.
- Lanoir, Corinne. 1997. « Le livre des Juges, l'histoire et les femmes ». *Revue Foi et Vie* 96 (4): 55-72.
- Lapointe, Guy, et Christian Saint-Germain. 1994. « Pour faire retour et faire mémoire dans la liturgie ». In *Entendre la voix du Dieu Vivant. Interprétation et pratiques actuelles de la Bible*, 331-44. Montréal: Médiaspaul.
- Larcher, Laurent. 2018. *L'église en République démocratique du Congo (encore) face au pouvoir*. Paris: Notes de l'Ifri, Ifri.
- Last, Robert. 2000. *An examination of the usage of systematic sexual violence as a weapon of warfare and tool of repression in non-international armed conflicts*. Nottingham: University of Nottingham.
- Laverdière, Lucien. 1987. *L'Africain et le missionnaire: l'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française: essai de sociologie littéraire*. Montréal: Bellarmin.
- Leaning, Jennifer, et Tara Gingerich. 2005. *The Use of Rape as a Weapon of War in the Conflict in Darfur, Sudan. Program on Humanitarian Crises and Human Rights*. Harvard School of Public Health.
- Lefebvre, Philippe. 2007. « Les temps de la-chair-avec-Dieu. L'exemple de la concubine de Guibea (Juges 19) ». *FreiburgerZeitschriftfürPhilosophie und Theologie*, n° 54: 5-15.
- Legger, Ted, Jenna Dawson, et Alexander Yearsley. 2011. *Criminalité organisée et instabilité en Afrique centrale. Une évaluation des menaces*. Slovénie: UNODC.
- Lemieux, Raymond, et Jean-Paul Montminy. 2018. « Chapitre20. La vitalité paradoxale du catholicisme québécois ». In *Le Québec en jeu : Comprendre les grands défis*, par Gérard Daigle, en ligne, 575-606. Thématique Sciences sociales. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Lemkin, Raphaël. 1944. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Washington D.C: Carnegie Endowment for International Peace.
- Lentz, Marianne. 2013. « Sexuelle overgreb driver Syriens kvinder på flugt ». *Kvinfø* (blog). 2 décembre 2013.
- Léon XIII. 1891. *Rerum novarum. Sur la condition des ouvriers*. Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Léopold II. 1906. « Réponses à ses Secrétaires Géeéraux en date du 3 juin 1906 ». *Bulletin officiel de l'État Indépendant du Congo*, 1906.

- Lepage, Guillaume, et Magdaline Boutros. 2019. « Les femmes et la violence, partout dans le monde ». *Le Devoir*, 6 décembre 2019. <https://www.ledevoir.com> (Consulté le 18 décembre 2019)
- Létourneau, Anne. 2020. « Culture du viol et poil castrateur : Tamar, fille de David, dans le traité Sanhédrin 21a du Talmud de Babylone ». *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 49 (2): 236-52.
- Levenson, Jon D., et Baruch Halpern. 1980. « The Political Import of David's Marriages ». *Journal of Biblical Literature*, n° 99: 507-18.
- Likamwisi. 2008. « Les violences sexuelles en RD Congo-Kinshasa ». Vidéo. Hôpital Kitulizo de Kindu/Maniema: Youtube. <https://www.youtube.com> (Consulté le 20 octobre 2020)
- Linder, Emilie. 2016. « Violences sexuelles en République démocratique du Congo (1/2) ». *Jet d'encre. Tribune indépendance pour une pensée plurielle*, 2 juin 2016
- Luhutu, Raphaël. 2003. « L'évêque de Kindu oblige les Maï-Maï à adhérer au R.C.D./Goma ». *L'Avenir*, 3 février 2003.
- MacKinnon, Catharine. 1993. « On Torture: A Feminist Perspective on Human Rights ». In *Human Rights in the Twenty-First Century: A Global Challenge*, 21–31. The Hague: K. Mahoney & P. Mahoney.
- MacKinnon, Catharine Alice. 2006. *Are Women Human? And Other International Dialogues*. Cambridge: Harvard University Press.
- Maisha, Buuma, Judith Malette, et Karlijn Demasure. 2017. « Survivors' Sociocultural Status in Mwenga: A Comparison of the Issue before and after Rape ». *Social Sciences* 6 (64).
- Makiobo, Clément. 2004. *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*. Paris: L'Harmattan.
- Malinowski, Bronislaw. 1968. *Une théorie scientifique de la culture*. Paris: François Maspero.
- Malu, Rosalie Muswamba. 2006. *Le travail des femmes en République démocratique du Congo: exploitation ou promesse d'autonomie ?* Paris: UNESCO. <https://www.semanticscholar.org> (Consulté le 4 juillet 2017)
- Mapatano Karume, Joël. 2012. *Violences sexuelles, régime juridique et limites à la répression de ces crimes en République démocratique du Congo*. Turin; Paris: L'Harmattan.
- Mapping Report. 2010. « République démocratique du Congo, 1993-2003. Rapport du Projet Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République démocratique du Congo ».
- Marche mondiale des femmes. 2019. « Objectifs de la Marche mondiale ». World March of Women - Marche mondiale des femmes - Marcha Mundial de las Mujeres. 2019. <https://marchemondiale.org> (Consulté le 10 mars 2020)
- Maria Teresa. 2019. « L'appel de S.A.R. la Grande-Duchesse de Luxembourg. Si nous ne pouvons pas arrêter la guerre, empêchons au moins le viol comme arme de guerre ». [standspeakriseup.lu](https://www.standspeakriseup.lu). <https://www.standspeakriseup.lu> (Consulté le 30 octobre 2020)
- Maris, Cornelis Willem. 2020. « Philosophical Racism and Ubuntu: In Dialogue with Mogobe Ramose ». *South African Journal of Philosophy* 39 (3): 308-26.
- Marthoz, Jean-Paul. 2015. « Responsabilité de protéger et devoir d'informer ». In *Le viol. Une arme de terreur. Dans le sillage du combat du docteur Mukwege*, éditions Mardaga-GRIP, 105-15. Bruxelles.
- Mas, Liselotte. 2017. « RDC-Kasaï. Un viol public plonge la région dans l'horreur ». Vidéo. *Les Observateurs France 24. Journal Afrique*. Paris: Youtube (Consulté le 20 octobre 2020)
- Masanga Maponda (dir.), Anastasie. 2013. *Dieu peut-il changé l'Afrique? Les nouvelles théologies africaines de la transformation sociale*. L'Afrique qui change. Boma: Presses universitaires de Boma.
- Masenya, Madipoane (ngwan'a Mphahlele). 2005. « Their Hermeneutics Was Strange! Ours Is a Necessity! Rereading Vashti as African-South African Women ». In *Her master's tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discours*, édité par Caroline Vander Stichele et Todd Penner, 179–194. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- . 2012. « Without a voice, with a violated body: Re-reading Judges 19 to challenge gender violence in sacred texts ». *Missionalia* 3 (40): 205-16.



- . 2017. « Stuck between the Waiting Room and the Reconfigured Levirate Entity? Reading Ruth in Marriage-Obsessed African Christian Contexts ». In *Feminist Frameworks and The Bible. Power, Ambiguity, and Intersectionality*, édité par L. Juliana Claassens et Carolyn J. Sharp, 163–176. London: Bloomsbury T&T Clark..
- Masolo, Mascuas A. 2010. *Self and Community in a Changing World*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Masuki, Ronele. 2014. « Viol est une arme de guerre en RDC ». Vidéo. Youtube. <https://youtu.be/K-SsCB-yzDA> (Consulté le 20 octobre 2020)
- Matheny, Jennifer M. 2017. « Mute and Mutilated: Understanding Judges 19-21 as a מַשָּׁל of Dialogue ». *Biblical Interpretation*, n° 25: 625-46.
- Mathieu, Lilian. 2009. « Croisades morales ». In *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 167-73. Paris: Presses de Science Po.
- Matundu, Annie Mbambi. 2005. « Mettre fin à la violence sexuelle en RDC. Insoutenable horreur au quotidien pour les femmes en zone de guerre en RDC. Récits et diaporamas ». Compte rendu de la séance du 30 octobre 2005, Forum AWID, Bangkok. *forum mondial de l'Association pour les droits des femmes dans le développement (AWID) à Bangkok*.
- Mbiti, John. 1970. *African Religions and Philosophy*. New York: Praeger.
- Mboti, Nyasha. 2015. « May the Real Ubuntu Please Stand Up? » *Journal of Mass Media Ethics* 30 (2): 125-47.
- Mboua, Emmanuel. 2011. « L'idée des biens fondamentaux chez Finnis : Une évaluation philosophique et théologique critiques. » Thèse doctorale en théologie, Ottawa: Université d'Ottawa.
- McGlynn, Clare. 2008a. « Le viol en tant que « torture »? Catharine MacKinnon et Questions de stratégie féministe ». *Feminist Legal Studies*, n° 16: 71-85.
- . 2008b. « Rape as “Torture”? Catharine MacKinnon and Questions of Feminist Strategy ». *Feminist Legal Studies* 16 (1): 71–85.
- Médecins sans frontières, éd. 2002. *RD Congo: silence on meurt ; témoignages*. Paris: L'Harmattan.
- Membe, Suzanne Matala. 2015. « Ubuntu Theology ». *The Ecumenical Review* 67 (2): 273-76.
- Mendenhall, George E. 1975. « The Monarchy ». *Interpretation* 29 (2): 155-70.
- Menkiti, Ifeanyi A. 1984. « Person and Community in African Traditional Thought ». In *African Philosophy: An Introduction*, édité par R. A Wright, 171-81. Washington D.C: University Press of America.
- . 2006. « On the Normative Conception of a person ». In *A Companion to African Philosophy*, édité par Kwasi Wiredu, 324-31. Oxford: Blackwell.
- Metz, Thaddeus. 2007. « Toward an African Moral Theory ». *Journal of Political Philosophy* 15 (3): 321-41.
- Meunier, E.-Martin, Jean-François Laniel, et Jean-Christophe Demers. 2010. « Permanence et recomposition de la “religion culturelle”. Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005) ». In *Religion et modernité au Québec*, par Robert Mager et Serge Cantin, 79-128. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Miller, Sarah Clark. 2009. « Moral Injury and Relational Harm: Analyzing Rape in Darfur ». *Journal of Social Philosophy* 40 (4): 504-23.
- Ministère du Plan, et Macro international. 2008. « Enquête Démographique et de Santé, République Démocratique du Congo 2007 ». Calverton, Maryland, U.S.A: Ministère du Plan et Macro International.
- Mission permanente de la RD Congo auprès des Nations Unies. 2009. « Discours de Mr Alexis Thambwe Mwamba, Ministre des Affaires étrangères, au débat général de la 64e session ordinaire de l'Assemblée générale des Nations unies New York, le ».
- Mkhize, Nhlanhla J. 2003. « Culture and the self in moral and ethical decision-making: un dialogical approach ». Thèse de doctorat en psychologie, University of Natal: Pietermaritzburg.
- Molefi, Kete Asante. 1998. *The Afrocentric Idea*. Revue et Augmentée. Philadelphia: Temple University Press.

- Monbourquette, Jean. 1992. *Comment pardonner. Pardonner pour guérir. Guérir pour pardonner. Nouvelle édition revue et corrigée*. Ottawa: Novalis/Centurion.
- Monnier, Viviane. 2002. « Grand témoin. Les violences contre les femmes ». In *Semaines Sociales de France*. Paris: 77<sup>e</sup> session.
- Monsengwo, Laurent Pasinya. 2008. « Violences aux femmes. Communiqué de la CENCO ». Présidence de la Conférence épiscopale du Congo.
- Morvan, Héléne. 2015. « Quelle justice pour les victimes ? » In *Le viol. Une arme de terreur. Dans le sillage du combat du docteur Mukwege*, 88-98. Bruxelles: éditions Mardaga-GRIP.
- Moutombi, Alphonse. 2013. « Christianisme, éducation, création littéraire et vision du monde chez quelques romanciers camerounais des décennies cinquante et soixante ». *Études littéraires africaines*, n° 35: 49-59.
- Mujynya, Edmond Nimisi. 1978. *L'homme dans l'univers « des » Bantu*. 2<sup>e</sup> édition. Kinshasa: Presses universitaires du Zaïre.
- Mukoso, Camille. 2020. « L'engagement de l'Église dans politique en Afrique ». *vaticannews.va*, 31 janvier 2020, vaticannews.va édition.
- Mukwege, Denis. 2015. « Dénoncer l'inacceptable et briser l'indifférence ». In *Le viol. Une arme de terreur. Dans le sillage du combat du docteur Mukwege*, Bofane In Koli Jean et alii, 9-15. Bruxelles: éditions Mardaga-GRIP.
- . 2018. « Discours de réception du Prix Nobel de la Paix 2018, donné par le docteur Denis Mukwege, le 10 décembre 2018 à Oslo ». Dr Denis Mukwege Foundation.
- Mulago, Vincent. 1959. « La théologie et ses responsabilités ». *Présence Africaine* 4 (27-28): 188-205.
- . 1965. *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*. Paris: Présence africaine.
- . 2007a. « Fin ultime de l'homme africain dans sa religion traditionnelle et son accomplissement dans le Christ ». In *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, 297-326. Paris: L'Harmattan.
- . 2007b. *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*. Paris: L'Harmattan.
- Mulegwa, Pascal. 2020. « RDC : près de 7000 cas de viol dans deux provinces en 10 mois (ONU) ». *Anadolu Agency*, 2020. <https://www.aa.com> (Consulté le 20 décembre 2020)
- Mumbere, Gaston Ndaleghana. 2017. *Le viol n'était pas assez: la cloche ne sonnera plus à l'église de Butembo-Beni*. Québec: éditions Saint Joseph.
- Munganga, Julien. 2019. « L'approche Ubuntu comme voie d'accompagnement Itinéraire de formation au cœur de la vulnérabilité ». Mémoire de maîtrise en étude des pratiques psychosociales, Rimouski: Université du Québec à Rimouski.
- Munongo, Banianga. 2009. *Sectes et argent en RD Congo: une conséquence d'une église affaiblie*. Paris: Harmattan.
- Musa Dube, Shomanah. 1998. « Écriture, féminisme et contextes postcoloniaux ». Traduit par André Divault. *Concilium*, n° 276: 61-72.
- , éd. 2001. *Other Ways of Reading: African Women and the Bible*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Muteba, Fulgence. 2003. « Droit de réponse au communiqué de presse incriminant Mgr Mambe ». Secrétariat général de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo.
- Mutonkole Muyombi, Anicet. 2007. *L'engagement de l'Église catholique dans le processus de démocratisation en RDC*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Mutshembe, Luhembe Ona-Ndowa. 2002. « La génitalité tetela comme fait culturel ». *Annales Aequatoria* 23: 245-84.
- Mwana Kitata, Job. 2017. « Église catholique et crise sociopolitique en RD Congo. Analyse discursive de la parole épiscopale catholique sur la paix (1990-2010) ». Doctorat en théologie, Québec: Université Laval.

- Mwayila Tshiyembe. 2013. « Conflits armes, identités ethniques, ressources naturelles en rdc : approche strategico-polemologique et voie de sortie de la guerre ». In *Identités, ressources naturelles et conflits en RDC. Défis méthodologiques et voies de sortie?* 45-56. Paris: L'Harmattan.
- Mwira, Marie. 2007. « La Paix à l'Est de la République démocratique du Congo ». <http://www.irenees.net> (Consulté le 20 juillet 2018)
- Nahoum-Grappe, Véronique. 2004. « Le viol comme arme de guerre ». *Victimes de guerre en quête de justice : faire entendre leur voix et les pérenniser dans l'histoire* *Victimes de guerre en quête de justice*
- Nations Unies. 2006. « Rapport du Secrétaire général sur les enfants et les conflits armés en République démocratique du Congo ». S/2006/389. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2008a. « Rapport du Secrétaire général sur les enfants et les conflits armés en République démocratique du Congo ». Du 10 novembre 2008 S/2008/693. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2008b. « Quatrième rapport spécial du Secrétaire général sur la Mission de l'Organisation des Nations Unies en République démocratique du Congo ». Du 21 novembre 2008 S/2008/728. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2009. « Vingt-septième rapport du Secrétaire général sur la Mission de l'Organisation des Nations Unies en République démocratique du Congo ». S/2009/160. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2010a. « Trente et unième rapport du Secrétaire général sur la Mission de l'Organisation des Nations Unies en République démocratique du Congo ». S/2010/164. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2010b. « Rapport du Secrétaire général sur les enfants et les conflits armés en République démocratique du Congo ». S/2010/369. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2012a. « Violence sexuelle liée aux conflits ». Rapport du Secrétaire général du 13 janvier 2012 A/66/657–S/2012/33. New York: Assemblée générale-Conseil de sécurité.
- . 2012b. « Prévention de la violence à l'égard des femmes et des filles ». Rapport du Secrétaire général E/CN.6/2013/4. New York: Conseil économique et social.
- . 2013. « Violence sexuelle liée aux conflits ». Rapport du Secrétaire général du 14 mars 2013 A/67/792–S/2013/149. New York: Assemblée générale-Conseil de sécurité.
- . 2014. « Violences sexuelles liées aux conflits ». Rapport du Secrétaire général du 13 mars 2014 S/2014/181. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2015. « Violences sexuelles liées aux conflits ». Rapport du Secrétaire général du 23 mars 2015 S/2015/203. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2016. « Violences Sexuelles Liées Aux Conflits ». Rapport du Secrétaire général du 20 avril 2016 S/2016/361. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2017. « Violences sexuelles liées aux conflits ». Rapport du Secrétaire général du 15 avril 2017 S/2017/249. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2018. « Violences sexuelles liées aux conflits ». Rapport du Secrétaire général du 23 mars 2018 S/2018/250. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2019a. « Violences sexuelles liées aux conflits ». Rapport du Secrétaire général du 29 mars 2019 S/2019/280. New York: Conseil de Sécurité.
- . 2019b. « Violences sexuelles dans les conflits: au Conseil de sécurité, les appels à la lutte contre l'impunité se multiplient ». Conseil de sécurité 8514E Séance – Matin CS/13790. New York.
- . 2020. « Mission de l'Organisation des Nations Unies pour la stabilisation en République démocratique du Congo ». Rapport du Secrétaire général du 18 mars 2020 S/2020/2146. New York: Conseil de Sécurité.
- Nault, François. 2000. *Derrida et la théologie: Dire Dieu après la déconstruction*. Montréal: Médiaspaul.
- Ndongala, Ignace Maduku. 1997. « Consistance propre des églises locales et communion entre elles : esquisse d'une théologie des églises régionales ». Thèse de doctorat en théologie, Paris 4.
- . 1999. *Pour des Églises régionales en Afrique*. Paris: Karthala.

- . 2015a. « Autoritarismes étatiques et régulation religieuse du politique en République démocratique du Congo : analyse discursive de la parole épiscopale catholique sur les élections (1990-2015) ». Thèse de doctorat en sciences des religions, Montréal: Université de Montréal.
- . 2015b. « La construction discursive des identités dans la parole des évêques catholiques du Congo (RDC): présentation et perspectives d'une recherche en cours ». *Laval théologique et philosophique* 71 (3): 431-55.
- . 2016. *Religion et politique en RD Congo. Marches des chrétiens et paroles des évêques catholiques sur les élections*. Paris: Éditions Karthala.
- . 2019. « Une décentralisation salutaire de l'Église catholique ? » *Théologiques* 27 (2): 7-16.
- Ngalula, Josée. 2004. « D'édifices préfabriqués au matériau de construction : le salut dans la perspective des femmes africaines du 3e millénaire ». In *Repenser le salut chrétien dans le contexte africain, Actes de la XXIIIe Semaine théologique de Kinshasa*, Facultés catholiques de Kinshasa, 187-99. Kinshasa: Facultés catholiques de Kinshasa.
- . 2005. *Dieu dénonce et condamne les violences faites aux femmes*. Kinshasa: éditions Mont Sinaï.
- . 2006a. « Causes profondes des violences faites aux femmes ». In *Oser la défendre dans son inviolabilité. Actes de l'Atelier « Religion et violences faites aux femmes »*. Kinshasa, 2-4 juin 2005, 30-37. Kinshasa: Éditions Mont Sinaï.
- . 2006b. « Configuration des violences faites aux femmes en R.D. Congo ». In *Oser la défendre dans son inviolabilité. Actes de l'Atelier « Religions et violences faites aux femmes »*. Kinshasa, 2-4 juin 2005, 7-58. Kinshasa: Éditions Mont Sinaï.
- . 2006c. « Enjeux théologiques ». In *Oser la défendre dans son inviolabilité. Actes de l'Atelier « Religion et violences faites aux femmes »*. Kinshasa, 2-4 juin 2005, 59-128. Kinshasa: Éditions Mont Sinaï.
- . 2006d. « Femme, violence et réconciliation. Réflexions théologiques ». In *Oser la défendre dans son inviolabilité. Religions et violences faites aux femmes. Actes de l'Atelier « Religion et violences faites aux femmes*, Mont Sinaï. Kinshasa.
- . 2007. « Usage d'un langage sexué pour parler de Dieu et de l'Église. Enjeux théologiques ». In *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, 163-79. Paris: Éditions Karthala.
- . 2008. « Violences faites aux femmes. Qu'en disent les écritures ? » *Telema: Revue de réflexion et de créativité chrétiennes en Afrique*, n° 1-4 (décembre): p.100-111.
- . 2009. « Femme, violence et réconciliation. Réflexions théologiques ». In *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. Colloque international en préparation de la 2nd Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques*, édité par Paulin Poucouta, 141-64. Yaoundé: Presses de l'UCAC.
- . 2010. « Des femmes osent des lectures originales de la Bible ». In *Des manières de lire la Bible: L'inépuisable richesse de la parole. Actes des sixièmes journées bibliques de Lubumbashi, du 09 au 11 avril 2014*, édité par Jean-Luc Vande Kerkhove, 161-80. Lubumbashi: Éditions Don Bosco.
- . 2012. « Le salut en Afrique dans les écrits des théologiennes africaines ». *Collection « Bible et femmes en Afrique »* (blog). 2012. <http://collbifea.blogspot.com>. (Consulté le 20 octobre 2020)
- . 2013a. « La réception des options de l'AOTA dans les recherches théologiques féminines africaines ». In *Unité et pluralité en théologie. Mélanges en l'honneur de Ngindu Mushete à l'occasion de ses 75 ans d'âge*, 246-60. Kinshasa: Médiaspaul.
- . 2013b. « Violences entre hommes et femmes et droit matrimonial ». *Revue africaine de droit canonique*, n° 4 (mars): 131-39.
- . 2014. « Des femmes osent des relectures originales de la Bible ». In *Des manières de lire la Bible : l'inépuisable richesse de la Parole. Actes des Sixièmes Journées Bibliques de Lubumbashi, du 09 au 11 avril 2014*, 185-206. Lubumbashi: Éditions Don Bosco.
- . 2015. « Docteur en théologie: pour quoi faire? Leçons d'une expérience ». In *Nous avons un désir. There is Something we long for*, 155-68. Tsena Malalaka. Tsena Malalaka.
- . 2020. « Publications de Josée Ngalula, religieuse de saint André, théologienne africaine, RD Congo ». 2020. <https://srngalulapublications.blogspot.com> (Consulté le 20 octobre 2020)

- Ngimbi, Nseka. 1992. « Mystique et spiritualité comme âme du développement en Afrique ». In *Tradition, Spiritualité et Développement*, 289-99. Kinshasa: Facultés catholiques de Kinshasa.
- Ngomo, Louis Okitembo. 1998. *L'engagement politique de l'Église catholique au Zaïre, 1960-1992*. Collection Etudes africaines. Paris: L'Harmattan.
- Ngoyi, Jean Patrice. 2007. « Le temps de réussir ». In *Femmes et théologie en Afrique. Enfants une nouvelle société!* 133-50. Yaoundé: CLÉ/CIPCRE/Renaissance africaine.
- . 2013. « Une Église à la dimension des problèmes de l'Afrique ». In *Dieu peut-il changer l'Afrique ? Les nouvelles théologies africaines de la transformation sociale*, 271-77. Boma: Presses universitaires de Boma.
- Ngugi wa Thiongo. 1986. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.
- Njeri, Philomena Mwaura. 2006. « The Anthropological Dimension of a Patient's Treatment: a Response to Prof. Bernard Ugeux ». *International Review of Mission* 95: 136-42.
- Njoroge, Nyambura, et Irja Askola, éd. 1998. *There were also Women Looking from Afar*. Geneva: World Alliance of Reformed Churches.
- Ntibagirirwa, Symphorien. 2018. « Ubuntu as a Metaphysical Concept ». *Journal of Value Inquiry* 52 (1): 113–133.
- Nussbaum, Barbara. 2003. « Ubuntu: Reflections of a South African on Our Common Humanity ». *Reflections* 4 (4): 21-26.
- Nyagondwe, Rachel Fiedler. 2010. « The circle of concerned african women theologians (1989-2007): history and theology ». Thèse de doctorat en théologie, Bloemfontein: University of the Free State.
- NyaGondwe, Rachel Fiedler. 2017. *A History of the Circle of Concerned African Women Theologians 1989-2007*. Mzuzu: Mzuni Press.
- Nze, C. 1989. *Aspects of African Communalism*. Onitsha: Veritas Publishers.
- OCHA. 2008. « Use of Sexual Violence in Armed Conflict: Identifying Gaps in Research to Inform More Effective Interventions. Discussion Paper 1. Sexual Violence in Armed Conflict: Understanding the Motivations ».
- Oduyoye, Mercy Amba. 1977. *And Women, where do they Come in?* Lagos: Methodist Church Nigeria Literature Bureau.
- Oduyoye, Mercy Amba, et Elizabeth Amoah. 1988. « The Christ for African Women ». In *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, édité par Virginia Fabella et Mercy Amba Oduyoye, 35-46. New York: Orbis Books.
- Oduyoye, Mercy Amba, et Musimbi Kanyoro, éd. 1992. *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*. Maryknoll: Orbis.
- Oelofsen, Rianna. 2018. « Women and ubuntu. Does ubuntu condone the subordination of women? » In *African Philosophy and the Epistemic Marginalization of Women*, 42-56. London: Routledge.
- Okolo, Chukwudum B. 2003. « Self as a Problem in African Philosophy ». In *The African Philosophy Reader*, édité par Pieter H. Coetzee et Abraham P. J. Roux, 247-54. New York: Routledge.
- Olavarria Perez, Maria Inès. 2007. « Les femmes et la question du viol en temps de guerre: le viol comme arme durant le conflit en Bosnie-Herzégovine et la façon dont la solidarité et le courage des femmes ont influencé le travail et les décisions du Tribunal pénal pour l'ex-Yougoslavie ».
- ONUSIDA. 2014. « Mettre fin à la violence sexuelle en période de conflit ». <https://www.unaids.org>(Consulté le 20 octobre 2020)
- Owono, Auguste Kouma. 2010. *Mongo Beti romancier et l'Église catholique romaine. Préface de Mosé Chimoun, postface d'Éloi Messi Metogo*. Études Africaines. Paris: L'Harmattan.
- Oyowe, Anthony Oritsegbubemi. 2013. « Personhood and Human Rights: A Critical Study of the African Communitarian and Normative Conception of the Self ». Thèse de doctorat en philosophie, Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal.
- Oyowe, Anthony Oritsegbubemi, et Olga Yurkivska. 2014. « Can a communitarian concept of African personhood be both relational and gender-neutral? » *South African Journal of Philosophy* 33 (1): 85–99.

- Palmieri, Joëlle. 2016. *TIC. Colonialité, Patriarcat, Société Mondialisée, Occidentalisée, Excessive, Accélérée. Quels Impacts sur la pensée féministe? Pistes Africaines*. Yaoundé: Éditions Langaa.
- Panikkar, Raimon. 2012. *Pluralisme et interculturalité. Œuvres VI Cultures et religions en dialogue*. Vol. I. Paris: Cert.
- Pape François. 2014. « Let us pray for all victims of sexual violence in conflict, and those working to end this crime. #TimeToAct », 10 juin 2014.
- Paugam, Serge. 2008. *Le lien social. Que sais-je? 3780*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pedro Barao, Maria Luis. 2006. « La Bible et les violences faites aux femmes ». In *Oser la défendre dans son inviolabilité. Actes de l'Atelier « Religion et violences faites aux femmes »*. Kinshasa, 2-4 juin 2005, 116-22. Kinshasa: Éditions Mont Sinäi.
- Perelman, Marc, et Johan Bodin. 2013. « RDC. Denis Mukwege, le docteur qui répare les femmes mutilées: Claudine M'Mirambo, victime de violences sexuelles ». Vidéo. *France 24. L'actualité internationale*. Paris: Youtube. <https://youtu.be/-GmcDqrsdD0>. (Consulté le 20 octobre 2020)
- Peterman, Amber, Tia Palermo, et Caryn Bredenkamp. 2011. « Estimates and Determinants of Sexual Violence Against Women in the Democratic Republic of Congo ». *American Journal of Public Health* 101 (6): 1060-67.
- Petit, Jean-Claude. 1994. « On comprend toujours à partir de soi ». In *Entendre la voix du Dieu Vivant. Interprétation et pratiques actuelles de la Bible*, 245-60. Montréal: Médiaspaul.
- Phiri, Isabel Apawo. 2007. *Women, Presbyterianism and Patriarchy. Religious Experience of Chewa Women in Central Malawi*. Zomba: Kachere Series.
- Pie XI. 1931. *Quadragesimo anno. Sur l'instauration de l'ordre social*. Cité du Vatican: Libreria Editrice.
- Pie XII. 1957. *Fidei donum. Sur les missions catholiques notamment en Afrique*. Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Pilette, Gilles. 2010. « Olivier Le Gendre, Confession d'un Cardinal, Paris, Jean-Claude Lattès, 2007. » *Garrigues et Sentiers* (blog). 29 mai 2010. <http://www.garriguesetsentiers.org/article-confession-d-un-cardinal-50923915.html>.
- Poirier Courbet, Lise. 2015. *Vivre après un viol. Chemins de reconstruction*. Éditions ères. Toulouse.
- Poisson, Bernard. 1969. « Schéma d'analyse de l'organisation religieuse ». *Sociologie et sociétés* 1 (2): 147-70.
- Poucouta, Paulin. 2013. « Histoire d'un texte, avenir d'une femme. La "Pericope Adulterae": Jn 7, 53-8,11 ». In *Les femmes dans la Bible: point de vue des exégètes.*, édité par Paul Béré, Mary Sylvia Nwachukwu, et Anthony Iffen Umoren, 249-71. Abidjan: édition de l'Association panafricaine des exégètes catholiques.
- Pourtier, Roland. 2009. « Le Kivu dans la guerre : acteurs et enjeux ». *EchoGéo*, Sur le Vif, janvier, 16.
- Praeg, Leonhard. 2017. « Essential building blocks of the Ubuntu debate; or: I write what I must ». *South African Journal of Philosophy* 36 (2): 292-304.
- Pratt, Marion, et Leah Werchick. 2004. *Sexual Terrorism: Rape as a Weapon of War in Eastern Democratic Republic of Congo: An assessment of programmatic responses to sexual violence in North Kivu, South Kivu, Maniema, and Orientale Provinces*. USAID.
- Prévost, Mireille, et Roland Lacroix. 2007. *Pardonnez est-ce possible? Une nouvelle démarche catéchétique*, Mireille Prévost, Livres, LaProcure.com. Éditions de l'Atelier.
- Radford Ruether, Rosemary. 1983. *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
- . 2000. « Le Dieu des possibilités: l'immanence et la transcendance repensées ». *Théologiques* 8 (2): 35-48.
- Radin, Jessica L. 2013. « Raping a Nation: Sexual Violence in Syria ». *Footnote* (blog). 18 juillet 2013.
- Ramose, Mogobe B. 2002. « The Philosophy of Ubuntu and Ubuntu as a Philosophy ». In *Philosophy from Africa: a text with readings*, édité par P. H. Coetzee et Abraham P. J. Roux, 230-237. Oxford University Press.
- RCSNU. 2000. « Résolution 1325 (2000). Adoptée par le Conseil de sécurité à sa 4213e séance, le 31 octobre 2000 ». S/RES/1325 (2000). New York: Conseil de Sécurité.

- . 2008. « Résolution 1820 (2008). Adoptée par le Conseil de sécurité à sa 5916e séance, le 19 juin 2008 ». S/RES/1820 (2008). New York: Conseil de Sécurité.
- Reid, Scott. 2014. *Une arme de guerre: le viol et les violences sexuelles contre les femmes en République démocratique du Congo : comment le Canada peut se mobiliser et mettre fin à l'impunité*. <http://celarc.ca/cppc/242/242726.pdf>.
- Reinhartz, Adele. 2001. « Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John ». In 206. London, Continuum: New York NY.
- RFDA, RFDP, et IA. 2004. *Le corps des femmes comme champ de bataille durant la guerre en République démocratique du Congo. Violences sexuelles contre les femmes et les filles au Sud-Kivu (1996-2003)*. Bukavu: Réseau des Femmes pour un Développement Associatif.
- Ricci, Sandrine. 2014. *Avant de tuer les femmes, vous devez les violer: Rwanda : rapports de sexe et génocide des tutsi*. Éditions Syllepse.
- Richard, Jean. 2013. « Magistère de l'Église et régulation de la foi ». *Laval théologique et philosophique* 69 (3): 449-57.
- RMF. 2007. « Les violences sexuelles : arme de guerre, entrave à la paix ». *Revue Migration forcée*, n° 27 (mars): 80.
- Roberge, René-Michel. 2013. « La fonction magistériel: Rappel de quelques insistances ». *Laval théologique et philosophique* 69 (3): 435-47.
- Rodriguez, Claudia. 2007. « Violences sexuelles au Sud-Kivu au Congo ». *Revue Migration forcée*, Les violences sexuelles : arme de guerre, entrave à la paix, n° 27 (mars): 45-46.
- Rognon, Frédéric. 2015. « Bible et violence : quelles dialectiques ? » *Recherches de Science Religieuse* Tome 103 (4): 505-24.
- Rondet, Michel. 2011. *l'Esprit, espérance d'une Église en crise*. Paris: Bayard.
- Rosenbloom, Joseph R. 1972. « Social Science Concepts of Modernization and Biblical History: The Development of the Israelite Monarchy ». *Journal of the American Academy of Religion* XL (4): 437-44.
- Rozée, Patricia D. 1993. « Forbidden or Forgiven? Rape in Cross-Cultural Perspective ». *Psychology of Women Quarterly* 17 (1): 499–514.
- Rwagatare, Patrick. 2017. « Traumatisme et féminité : expériences vécues par les femmes victimes de viol lors du génocide des Tutsi au Rwanda ». Thèse de Doctorat en Sciences psychologiques et de l'éducation, Louvain-La-Neuve: Université catholique de Louvain.
- Said, Edward W. 1983. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press. <https://www.hup.harvard.edu>
- . 1994. *Culture and Imperialism*. 1st Vintage Books ed. New York: Vintage Books.
- Sainsbury, R. Mark. 1995. *Paradoxes*. 2nd ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Samkange, Stanlake John Thompson, et Tommie Marie Samkange. 1980. *Hunhuism or Ubuntuism: A Zimbabwe Indigenous Political Philosophy*. Salisbury: Graham Pub.
- Santedi, Léonard, dir. 2010. *La théologie et l'avenir des sociétés: colloque du cinquantenaire de la Faculté de théologie de Kinshasa, avril 2007 : [XXVe Semaine théologique de Kinshasa]*. KARTHALA Éditions.
- Sceam. 2015. « Respectez, aimez et servez l'Afrique en vérité! Déclaration commune des évêques d'Afrique et de Madagascar ».
- Schott, Robin May. 2011. « War rape, natality and genocide ». *Journal of Genocide Research* 13 (1-2): 5-21.
- . 2015. « What is the sex doing in the genocide? A feminist philosophical response ». *European Journal of Women's Studies* 22 (4): 397-411.
- Sebidi, Lebamang J. 1988. « Towards a definition of "ubuntu" as African humanism ». *Sowetan*, décembre, 9-10.
- Seifert, Ruth. 1992. *War and Rape. Analytical Approaches*. Genève: Women's International League for Peace and Freedom.

- Sémelin, Jacques. 2002. « Du massacre au processus génocidaire ». *Revue internationale des sciences sociales* 4 (174): 483-92.
- Semerdjian, Elyse. 2017. « Hina Azam, Sexual Violation in Islamic Law: Substance, Evidence, and Procedure, New York: Cambridge University Press, 2015, 270 pages. » *JMEWS. Journal of Middle East Women's Studies* 13 (2): 315-17.
- Seret, Isabelle. 2015. « Une campagne médiatique pour lutter contre les violences sexuelles ». In *Le viol. Une arme de terreur. Dans le sillage du combat du docteur Mukwege*, 127-34. Bruxelles: éditions Mardaga-GRIP.
- Sesboüé, Bernard. 1988. « La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et la théologie ». *L'année canonique*, n° 31: 55-94.
- Setodzo, Frédéric. 2007. « Le temps de renaître ». In *Femmes et théologie en Afrique. Enfants une nouvelle société!* 165-74. Yaoundé: CLÉ/CIPCRE/Renaissance africaine.
- Sheria Nfundiko, Justin. 2015. « Femmes du Sud-Kivu, victimes et actrices en situation de conflit et postconflit ». *Hérodote* 3 (158): 182-99.
- Shutte, Augustine. 1993. *Philosophy for Africa*. Cap Town: University of Cape Town Press.
- . 2001. *Ubuntu: An Ethic for a New South Africa*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Siddique, Julie Ahmad. 2019. « War and Rape ». In *The Encyclopedia of Women and Crime*, édité par Frances P. Bernat et Kelly Frailing, 1-5. John Wiley & Sons.
- Sironi, Françoise, et Raphaëlle Branche. 2002. « La torture aux frontières de l'humain ». *Revue internationale des sciences sociales* n° 174 (4): 591-600.
- Sölle, Dorothee. 1992. *Souffrances*. Traduit de l'allemand par Nicole Maillard. Paris: Éd. du Cerf.
- Spindler, Marc. 1998. « Théologues africaines: en action pour le changement ». In *Femmes d'Afrique*, 63-76. Paris: Karthala.
- Statut de Rome. 1998. « Statut de Rome de la cour pénal internationale ».
- Suret-Canale, Jean. 1977. *Afrique noire occidentale et centrale. L'ère coloniale (1900-1945)*. Vol. 2. Paris: Éditions sociales.
- Sweeney, Brian N. 2020. « Gender-Based Violence and Rape Culture ». In *Companion to Women's and Gender Studies*, édité par Nancy A. Naples, 286-302. John Wiley & Sons.
- Tchonang, Gabriel. 2010. « Brève histoire de la théologie africaine ». *Revue des sciences religieuses* 84 (2): 175-90.
- Théovie. s. d. « La femme adultère. Jean 8,1-11 ». *Théovie* (blog). Consulté le 27 octobre 2020. <https://www.theovie.org/Vivre-et-agir-dans-la-foi>
- Thomas, Dorothy Q., et Ralph E. Regan. 1994. « Rape in War: Challenging the Tradition of Impunity ». *SAIS Review* 14: 82-99.
- Thomson Reuters Foundation. 2018a. « The world's 10 most dangerous countries for women 2018 ».
- . 2018b. « The world's most dangerous countries for women 2018 ». <http://poll2018.trust.org>(Consulté le 20 septembre 2020)
- Tiembe, Maddy. 2015. « Résistances: la diaspora n'est pas en reste ». In *Le viol une arme de terreur. Dans le sillage du combat du docteur Mukwege*, 141-48. Éditions Mardaga-GRIP.
- Tiozang, Félicité Ngnintedem. 2007. « Le temps de rêver ». In *Femmes et théologie en Afrique. Enfants une nouvelle société!* 187-98. Yaoundé: CLÉ/CIPCRE/Renaissance africaine.
- Togboga, Mawusée. 2007. « Église africaine et domination masculine. Un défi pour les femmes » In *Théologues et théologues dans l'Afrique d'aujourd'hui*, 141-48. Paris: Karthala.
- TPIY. 2002. « Arrêt Kunarac ». IT-96-23 et IT-96-23/1-A.
- Trahan, Jennifer, et Adela Mall. 2004. « Génocide, crimes de guerre et crimes contre l'humanité : recueil thématique de la jurisprudence du tribunal pénal international pour le Rwanda ». Édité par Programme de Justice Internationale de Human Rights Watch.
- Tremblay, Diane. 2011. « Le viol utilisé comme arme de guerre au Congo ». *Le Journal de Québec*, 2011.
- Trenholm, Jill, Pia Olsson, Martha Blomqvist, et Beth Maina Ahlberg. 2016. « The Global, the Ethnic and the Gendered War: Women and Rape in Eastern Democratic Republic of Congo ». *Gender, Place & Culture* 23 (4): 484-502.



- Tutu, Desmond. 1999a. *No Future without Forgiveness*. New York: Doubleday.
- . 1999b. *No Future without Forgiveness*. London: Rider.
- Ukwude, Bède. 2007. « La mission du théologien. Un point de vue africain ». In *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, 25-42. Paris: Karthala.
- Université de Liège. 2018. « Présentation ». 1st Congress of the International Mukwege Chair. 2018. <https://events.uliege.be> (Consulté le 14 septembre 2019)
- Vaillant, Frantz. 2017. « RDC : l'Église catholique, fusible d'un pays en souffrance ». *TV5MONDE Info*, 2017, 13 janv. 2017 édition, sect. L'actualité en RDC : politique, sécurité
- Vasseur, Alexandra, Alejandra Bernardo, Gladys Melo-Pinzon, et Elodie Musafiri Masika. 2019. « Évaluation conjointe des programmes de lutte contre les violences sexuelles en République Démocratique du Congo 2005-2017 ». Rapport d'Évaluation. Rome: Fonds des Nations Unies pour la Population (UNFPA).
- Vibila, Liz Vuadi. 2007. « Le temps d'imaginer ». In *Femmes et théologie en Afrique. Enfants une nouvelle société!* 151-64. Yaoundé: CLÉ/CIPCRE/Renaissance africaine.
- Vogels, Walter. 1994. « L'Écriture, inspirée et inspirante ». In *Entendre la voix du Dieu Vivant. Interprétation et pratiques actuelles de la Bible*, 261-97. Montréal: Médiaspaul.
- Voyé, Liliane. 2006. « Religion et politique en Europe ». *Sociologie et sociétés* 38 (1): 139-63.
- Wallström, Margot. 2010. « Exposé de Mme Margot Wallström au Conseil de sécurité de Nations unies. Les femmes et la paix et la sécurité. Rapport du Secrétaire général sur les femmes et la paix et la sécurité (S/2010/173) ». Procès-verbal de la 6302e séance/soixante-cinquième année du 27 avril 2010 à 10h10 S/PV.6302. New York: Conseil de Sécurité.
- Wandimoyi, Alain. 2010. « À Mwenga le silence de mort est brisé grâce à la marche mondiale des femmes ». *Picha na Mazungumuzo* (blog). 25 octobre 2010.
- Wartenberg, Julia. 2012. « Understanding Mass Rape in Genocide: A New Perspective on a Deadly Weapon of War ». Ph.D Department of Sociology, Washington DC: University of Virginia.
- Westhuizen, Christi van der. 2010. « Africa: Church Leaders on Obstacle to preventing maternal deaths ». *Inter Press Service*, 12 novembre 2010.
- Whisnant, Rebecca. 2009. « Feminist Perspectives on Rape ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu> (Consulté le 10 septembre 2018)
- Wieviorka, Michel. 2003. « La cruauté ». *Le Coq-heron* no 174 (3): 114-26.
- Williams, Joyce E. 2011. « Rape culture ». In *The concise encyclopedia of sociology*, édité par George Ritzer et J. Michael Ryan, 493. Chichester: Blackwell.
- Yinda, Hélène. 2002. *Femmes africaines : le pouvoir de transformer le monde*. Yaoundé: Sherpa.
- . 2007a. « Le temps de penser ». In *Femmes et théologie en Afrique. Enfants une nouvelle société!* 123-32. Yaoundé: CLÉ/CIPCRE/Renaissance africaine.
- . 2007b. « Pour une révolution théologique des femmes africaines ». In *Femmes et théologie en Afrique. Enfants une nouvelle société!* 97-104. Yaoundé: CLÉ/CIPCRE/Renaissance africaine.
- Yinda, Hélène, et Kä Mana. 2001. *Pour la nouvelle théologie des femmes africaines: repenser la différence sexuelle, promouvoir les droits des femmes et libérer leurs énergies créatives*. Yaoundé: Clé.
- Yinda, Hélène, Nyambura Njoroge, et Kä Mana. 2007. *Femmes et théologie en Afrique. Enfants une nouvelle société*. Yaoundé: CLÉ/CIPCRE/Renaissance africaine.
- Yinda, Hélène, Nyambura Njoroge, Kä Mana, et CIPCRE (Organisation), éd. 2007. *Femmes et théologie en Afrique: enfants une nouvelle société!* Yaoundé.
- Zittoun, Philippe. 2013. « Dispositif ». In *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation*. Paris: GIS Démocratie et Participation. <http://www.participation-et-democratie.fr/en/dico/dispositif>. (Consulté le 9 septembre 2018)