

L'invisibilité comme stratégie d'accès aux droits : les processus systémiques d'inclusion et d'exclusion des femmes congolaises au Nord-Kivu (RDC)

Évelyne Jean-Bouchard

Volume 28, numéro 1, 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1108620ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1108620ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en droit public Université de Montréal

ISSN

1480-1787 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jean-Bouchard, É. (2023). L'invisibilité comme stratégie d'accès aux droits : les processus systémiques d'inclusion et d'exclusion des femmes congolaises au Nord-Kivu (RDC). *Lex Electronica*, 28(1), ii–22. <https://doi.org/10.7202/1108620ar>

Résumé de l'article

Dans le cadre de cet article, nous analysons l'accès aux droits des femmes selon la dialectique luhmannienne d'inclusion et d'exclusion au sein des systèmes. À partir des résultats d'une étude ethnographique de 8 mois menée auprès de groupes de femmes au Nord Kivu (RDC) en 2011 et 2012, nous verrons en effet que la communauté locale joue un rôle déterminant sur les conditions d'inclusion des femmes au sein des autres systèmes sociaux. De plus, en tant que groupe historiquement marginalisé, les femmes se retrouvent «sous-intégrées» au sein des systèmes sociaux. Bien que n'ayant pas accès aux bénéfices des différents systèmes juridiques et normatifs, telle que la protection de leurs droits, les sous-intégrées doivent tout de même se soumettre aux devoirs et aux responsabilités imposées par les structures coercitives. Elles subissent aussi de manière disproportionnée leurs forces punitives. Par conséquent, les femmes doivent mettre en oeuvre des stratégies d'invisibilité à travers leur réseau, une structure qui échappe au monopole du système communautaire sur les individus, dans le but de satisfaire certains de leurs droits fondamentaux.

© Évelyne Jean-Bouchard, 2023



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

é
rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

L'INVISIBILITÉ COMME STRATÉGIE D'ACCÈS AUX DROITS : LES PROCESSUS SYSTÉMIQUES D'INCLUSION ET D'EXCLUSION DES FEMMES CONGOLAISES AU NORD-KIVU (RDC)

Évelyne Jean-Bouchard¹

Évelyne JEAN-BOUCHARD
L'invisibilité comme stratégie d'accès aux droits : les processus systémiques
d'inclusion et d'exclusion des femmes congolaises au Nord-Kivu (RDC)

¹ Professeure adjointe, faculté de droit, Université de Sherbrooke.

Table des matières

Introduction	3
1. LES PERSPECTIVES THÉORIQUES	4
1.1. Pluralisme juridique, théorie des systèmes, féminisme	4
1.2. Les conditions d'inclusion et d'exclusion des individus	6
2. L'INVISIBILITÉ COMME STRATÉGIE D'ACCÈS À LA JUSTICE	9
2.1. Les conditions d'inclusion des femmes à différents niveaux	9
2.2. Les coûts de l'exclusion	11
2.3. Les stratégies d'invisibilité au niveau communautaire	13
2.4. L'invisibilité au sein du système familial	15
2.5. La religion comme sous-système indépendant	17
Conclusion	19
Références bibliographiques	20

RÉSUMÉ

Dans le cadre de cet article, nous analysons l'accès aux droits des femmes selon la dialectique luhmanienne d'inclusion et d'exclusion au sein des systèmes. À partir des résultats d'une étude ethnographique de 8 mois menée auprès de groupes de femmes au Nord Kivu (RDC) en 2011 et 2012, nous verrons en effet que la communauté locale joue un rôle déterminant sur les conditions d'inclusion des femmes au sein des autres systèmes sociaux. De plus, en tant que groupe historiquement marginalisé, les femmes se retrouvent «sous-intégrées» au sein des systèmes sociaux. Bien que n'ayant pas accès aux bénéfices des différents systèmes juridiques et normatifs, telle que la protection de leurs droits, les sous-intégrées doivent tout de même se soumettre aux devoirs et aux responsabilités imposées par les structures coercitives. Elles subissent aussi de manière disproportionnée leurs forces punitives. Par conséquent, les femmes doivent mettre en œuvre des stratégies d'invisibilité à travers leur réseau, une structure qui échappe au monopole du système communautaire sur les individus, dans le but de satisfaire certains de leurs droits fondamentaux.

ABSTRACT

In this article, we analyze women's access to law according to the Luhmanian dialectic of inclusion and exclusion within systems. Based on the results of an 8-month ethnographic study conducted with groups of women in North Kivu (DRC) in 2011 and 2012, we will see that the local community plays a decisive role in the conditions of inclusion of women within other social systems. Moreover, as a historically marginalized group, women find themselves “under-integrated” within social systems. This means that they cannot enjoy the benefits of legal and normative systems, such as the protection of their rights, while having to submit to the duties and responsibilities imposed by these coercive structures. They also disproportionately suffer from their punitive forces. Therefore, women must implement invisibility strategies through their network, a structure that escapes the monopoly of the community system on individuals, in order to satisfy some of their fundamental rights.

INTRODUCTION

[1] La République Démocratique du Congo (RDC) est le théâtre depuis plusieurs décennies de conflits armés internes et internationaux. Les régions de l'Est comme le Nord-Kivu ont été particulièrement touchées par les exactions sur les populations civiles et les violences sexuelles commises à grande échelle à l'encontre des femmes. Par ailleurs, il est largement reconnu que la violence basée sur le genre affecte sérieusement la capacité des femmes à s'engager de manière inclusive au sein de la société¹. Dans ce contexte, l'accès à un système de justice effectif pour les victimes est généralement considéré comme le meilleur moyen de réduire les risques associés aux conflits violents, y compris les enjeux de violences sexuelles. Les diverses initiatives et tentatives de réformes judiciaires entreprises à cet effet en RDC ont toutefois eu des effets mitigés au niveau local². Il semblerait alors que l'accessibilité des individus au système de justice étatique dépende également de la compatibilité du droit de l'État avec les autres normes qui régulent la vie des populations. Mais au-delà de cette simple harmonisation normative, quelles sont les conséquences concrètes de l'interaction de ces différents systèmes sur les droits des femmes au Nord-Kivu ?

[2] Afin de répondre à cette question, il est nécessaire d'élargir notre objet d'étude qui doit porter non plus uniquement sur le droit institutionnalisé de l'État, mais également sur la pluralité des phénomènes juridiques et normatifs. Dans ce cadre, le pluralisme juridique lève le voile sur les pratiques sociolégales ou anthropolégales afin d'offrir une compréhension du droit comme un domaine multicentré, formé de la convergence d'une multiplicité de normes, de localités, d'États, de sites et de pratiques (Masaji : 1998). Plus qu'une simple étude des différentes cultures juridiques, il faut comprendre le pluralisme juridique comme la combinaison de champs sociaux semi-autonomes³, qui opèrent sur plusieurs échelles. Ces structures ne se trouvent pas en relation hiérarchique vis-à-vis les unes des autres, mais interagissent à travers les actions et les pensées des individus⁴.

[3] L'existence de systèmes multiples, autonomes et différenciés est également un des postulats centraux de la théorie des systèmes, telle que développée par Niklas Luhmann (2011). Ces systèmes, construits à partir de relations de communications, répondent tous à une fonction particulière et différenciée au sein de la société, comme c'est le cas notamment du droit, du politique, de l'économie ou de la religion. Par ailleurs, le pluralisme juridique nous amène aussi à tenir compte de la coexistence de différents types de systèmes, chacun avec des logiques de différenciation qui leur sont propres. En effet, dans un contexte de modernité périphérique qui est caractéristique des États postcoloniaux comme la RDC, les frontières systémiques entre le droit positif de l'État et les autres champs de juridicité sont diffuses. Ainsi, ces autres champs bloquent ou interfèrent avec les processus de reproduction autonome du droit (Neves: 2000), d'où leur caractère semi-autonome.

1 United Nations Development Programme (UNDP), Programming for Justice: Access for All: A Practitioner's Guide to a Human Rights-Based Approach to Access to Justice, New York: UNDP, 2005, voir en ligne : <www.un.org/ruleoflaw/files/Justice_Guides_ProgrammingForJustice-AccessForAll.pdf>.

2 Voir par exemple Séverine Autesserre, *The Trouble with the Congo: Local Violence and the Failure of International Peacebuilding*, New York: Cambridge University Press, 2010.

3 Voir Sally Falk Moore, « Law and Social Change: The Semi-autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study » (1973) 7 *Law & Society Review* 719-746; Jacques Vanderlinf den « Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique » (1993) 18 *Revue de la recherche juridique – Droit prospectif* 580.

4 Voir Martha-Marie Kleinbans et Roderick A. MacDonald « What is Critical Legal Pluralism » (1997) 12 *R.C.D.S.* 25.

[4] Dans le cadre de cet article, nous analyserons l'accès aux droits des femmes selon la dialectique inclusion/exclusion au sein des systèmes (Luhmann : 1994 et 2006), qui se traduit au Nord-Kivu en stratégies de visibilité. Les problématiques liées à la visibilité ont depuis longtemps été révélées par les différents courants féministes. Toutefois, le féminisme est généralement resté très critique envers les postulats du pluralisme juridique, tout comme ceux de la théorie des systèmes. D'un point de vue féministe, il semblerait que ces théories n'aient pas suffisamment pris en compte le fait que les différents systèmes de régulation font partie d'un cadre d'interrelations asymétriques. Elles sont donc souvent associées à la hiérarchie et au statu quo⁵. Malgré tout, nous soutenons qu'un dialogue entre ces différentes approches amène une compréhension intersectionnelle des expériences et des pratiques des femmes par rapport au droit dans des contextes non libéraux et non occidentaux.

[5] Dans cette perspective, et à partir des résultats d'une étude ethnographique de huit mois menée auprès de groupes de femmes au Nord-Kivu en 2011 et 2012⁶, nous verrons que la communauté locale joue un rôle déterminant sur les conditions d'inclusion des femmes au sein des autres systèmes sociaux. En effet, la communauté est caractérisée par un mécanisme d'inclusion totale des individus, ce qui limite considérablement les possibilités pour les femmes d'avoir recours au système juridique de l'État. De plus, en tant que groupe historiquement marginalisé, les femmes se retrouvent « sous-intégrées » au sein des systèmes sociaux (Neves: 1994). Bien que n'ayant pas accès aux bénéfices des différents systèmes juridiques et normatifs tels que la protection de leurs droits, les sous-intégrées doivent tout de même se soumettre aux devoirs et aux responsabilités imposées par les structures coercitives. Elles subissent aussi de manière disproportionnée leurs forces punitives. Par conséquent, les femmes doivent mettre en œuvre des stratégies d'invisibilité à travers leur réseau, une structure qui échappe au monopole du système communautaire sur les individus, dans le but de satisfaire certains de leurs droits fondamentaux.

[6] Dans cette perspective, et à partir des résultats d'une étude ethnographique de huitNotre démonstration se déroula donc en deux volets. Elle débutera d'abord par un dialogue théorique liant le pluralisme juridique, la théorie des systèmes et le féminisme. Ensuite, ces fondements nous offriront un cadre d'analyse afin de mieux cerner les stratégies d'invisibilité des femmes de Saké, une communauté rurale du Nord-Kivu. Nous proposons donc ici une relecture théorique de données empiriques collectées en 2011 et 2012 dans cette région.

1. LES PERSPECTIVES THÉORIQUES

1.1. PLURALISME JURIDIQUE, THÉORIE DES SYSTÈMES, FÉMINISME

[7] En théorie du droit, Sally Falk Moore a proposé dès les années 1970 la notion de champ social semi-autonome afin d'expliquer l'autorégulation de multiples champs

⁵ Voir Hanson (2001)

⁶ Voir Jean-Bouchard (2017 et 2014)

sociaux qui se trouvent en marge des institutions de l'État. Pour elle, un champ social semi-autonome se définit selon sa capacité à créer des normes et à garantir leur application par la coercition ou l'incitation. Ils sont partiellement autonomes puisqu'ils restent influencés de manière plus ou moins importante par certains processus sociaux au sein des autres champs avec lesquels ils interagissent⁷.

[8] En sociologie, la théorie des systèmes permet d'observer les processus de création et d'autoreproduction de systèmes sociaux autonomes par le biais de la communication. Par exemple, Niklas Luhmann (1989) considère le droit comme un sous-système social qui coexiste avec plusieurs autres sous-systèmes différenciés à l'intérieur du même système englobant de la société. La différenciation du droit en tant que sous-système dans la société moderne découle du contrôle du code de référence légal/illégal par un système fonctionnel spécialisé à cet effet (Neves: 2001). Ainsi, les sous-systèmes interagissent et opèrent à diverses échelles, que ce soit au niveau de la société, des organisations ou des interactions entre les individus. Ils sont autonomes non pas parce qu'ils se retrouvent en situation d'autarcie, mais bien parce qu'ils sont mutuellement indépendants par rapport au développement du domaine fonctionnel dont ils sont responsables⁸.

[9] Tel que mentionné précédemment, les approches féministes sont restées généralement très critiques envers la théorie des systèmes. En effet, cette dernière laisse très peu de place à la liberté individuelle, car l'agentivité des acteurs est toujours interprétée en fonction d'un système. De plus, le fait de considérer la société comme un réseau de communication sans individus a tendance à obscurcir les dynamiques d'émancipation des acteurs sociaux dans un contexte de relations asymétriques. Cette posture révèle donc un certain conservatisme qui est en forte contradiction avec les perspectives féministes.

[10] À l'instar d'autres autrices, nous soutenons malgré tout que la théorie des systèmes est compatible avec le féminisme du positionnement, plus précisément en ce qui a trait aux problématiques liées à l'inclusion et à l'exclusion des individus dans un cadre systémique. Pour Luhmann, les individus se situent dans le domaine d'exclusion de la société. Ils ne peuvent donc être que partiellement inclus dans ces systèmes fonctionnels. Par ailleurs, l'exclusion sociale doit être comprise comme le résultat d'exclusions « empilées », c'est-à-dire qu'une exclusion au sein d'un système social différencié entraîne des répercussions négatives sur les possibilités d'inclusion dans d'autres systèmes. Par conséquent, des segments plus ou moins importants de la population deviennent avec le temps complètement exclus des principaux domaines de la société. Ainsi, la marginalisation des femmes, comprise comme une forme d'exclusion sociale, ne provient pas d'une seule structure ou d'un seul système (par exemple le patriarcat ou le néo-libéralisme), mais résulte plutôt de l'effet combiné de l'influence de multiples systèmes. Ce constat fait alors écho à la notion de discrimination intersectionnelle proposée par certains courants féministes⁹.

7 Certains auteurs accordent également leur attention sur les processus sociaux qui transcendent les frontières des systèmes sociaux fonctionnels au sein de la société mondiale. Voir à ce sujet Werron (2014),

8 Voir à ce sujet Braeckman, (2006)

9 Voir à ce sujet Crenshaw (1989)

[11] Dans cette veine, les enjeux liés à l'accès au système de justice étatique pour les femmes peuvent être analysés à la lumière de la dialectique inclusion/exclusion des individus au sein des systèmes. En outre, le pluralisme juridique nous force également à considérer le fait que le système juridique de l'État en RDC ne constitue pas un système complètement autonome et fonctionnel, puisqu'il interagit avec plusieurs systèmes qui répondent à d'autres logiques de différenciations, de codes et de références. Cette porosité entre les sous-systèmes a des conséquences significatives sur les conditions d'inclusion des femmes et, par conséquent, sur leur accès à la justice étatique.

1.2. LES CONDITIONS D'INCLUSION ET D'EXCLUSION DES INDIVIDUS

[12] L'inclusion se produit lorsqu'un système social reconnaît la pertinence particulière des individus dans son environnement en les faisant participer à ses médias de communication. L'exclusion quant à elle est le résultat de l'indifférence ou de la répudiation des personnes par le système. Cependant, il existerait différentes conditions d'inclusion et d'exclusion qui varient selon les types des sociétés. En effet, Luhmann fait une distinction entre les formes segmentaires et stratifiées de différenciation, qui sont caractéristiques des sociétés prémodernes, et la différenciation fonctionnelle propre à la société moderne. Pour mettre de côté les penchants évolutionnistes de Luhmann, les postulats du pluralisme juridique amènent plutôt au constat qu'il peut coexister sur une même échelle spatio-temporelle de différents types de sociétés, chacun avec son propre sous-système normatif.

[13] Au sein des sociétés caractérisées par une différenciation stratifiées, les individus acquièrent un statut en vertu de leur appartenance à une caste ou à un segment déterminé de la population. Les sociétés où dominent une différenciation segmentaire sont quant à elles constituées de plusieurs clans familiaux qui détiennent un statut égal au sein d'une même communauté, selon une descendance commune plus ou moins symbolique. L'inclusion au sein de ces systèmes est strictement réglementée, notamment par des règles matrimoniales et de succession. L'exclusion résulte de l'éloignement d'une personne vers une autre communauté ou lorsque celle-ci est expulsée de son propre clan. Dans cette perspective, ces deux types de sociétés (stratifiée et segmentaire) soutiennent le principe de la pleine inclusion/exclusion : un individu est membre à part entière d'un seul sous-système social (clan familial ou caste) ou en est complètement exclu.

[14] Les sociétés libérales occidentales sont quant à elles généralement caractérisées par une différenciation de type fonctionnel. Cette différenciation implique que les individus n'appartiennent plus à un seul sous-système, mais participent simultanément à différents sous-systèmes. Par exemple, un individu peut être à la fois un consommateur, un citoyen et un travailleur. Ainsi, tout le monde a accès à tous les systèmes fonctionnels, mais personne n'appartient jamais pleinement à aucun d'eux, contrairement aux sociétés segmentaires ou stratifiées. La différenciation fonctionnelle des systèmes permet donc l'inclusion universelle des individus, mais sans que cette inclusion ne soit totale. Les droits de la personne jouent alors un rôle déterminant dans ce processus car ils empêchent qu'un système empiète sur le domaine d'un autre.

[15] Il faut rappeler qu'historiquement les droits de la personne ont émergé afin de protéger le reste du système social d'une expansion trop importante de l'État en tant que système politique (Moeller: 2016). Les droits de la personne permettent donc aux individus de se déplacer à l'intérieur des différents sous-systèmes présents dans leur environnement social, mais sans être totalement absorbé par l'un d'eux. De cette manière, les droits de la personne représentent un connecteur infrastructurel entre les différents systèmes (Kastener : 2014).

[16] Dans le contexte actuel, les droits de la personne sont acceptés comme des symboles qui se substituent à l'unité de la société¹⁰. Notamment, les notions de liberté, d'autonomie et d'égalité incarnent aujourd'hui la volonté d'inclusion universelle qui caractérise des systèmes fonctionnels. Par exemple, la RDC a entamé une importante réforme juridique suivant l'adoption de la Constitution de 2006, qui visait explicitement à promouvoir l'égalité entre les sexes et à corriger les aspects du droit qui ont affecté négativement les femmes¹¹. Dans la même optique, la Loi sur les violences sexuelles est entrée en vigueur en 2006. Cette loi se conforme aux normes du droit international humanitaire, en élargissant la définition de « violence sexuelle » et en alourdissant les peines pour les agresseurs¹². Cependant, s'il est généralement attendu que ces nouvelles normes en matière d'égalité et d'autonomie favorisent l'accès à la justice pour les femmes, elles n'ont eu que peu d'effets au sein des localités du Nord-Kivu¹³.

[17] Il faut préciser que l'État congolais n'a jamais été en mesure de monopoliser la violence symbolique légitime sur l'ensemble de son territoire et sa population¹⁴. Selon la théorie des systèmes, la différenciation fonctionnelle des champs a entraîné l'apparition de systèmes sociaux opérationnellement autonomes, reproduits selon leurs propres codes et critères, c'est-à-dire leur autopoïèse. Toutefois, dans ce que Neves appelle la modernité périphérique au sein des États post-coloniaux, l'hypercomplexification de la société et la différenciation fonctionnelle n'ont pas été suivies par la construction de systèmes sociaux autonomes. Il y existe donc une complexité déstructurée et déstructurante, où d'autres systèmes sociaux interfèrent significativement avec les processus d'autoreproduction du système étatique de droit positif (Neves : 2000, p.187). Par exemple en RDC, le système juridique étatique doit cohabiter avec de nombreuses sociétés segmentaires, c'est-à-dire les communautés. À cet égard, la Constitution congolaise reconnaît les autorités coutumières, mais les subordonne au droit de l'État¹⁵. La Loi fixant statut des chefs coutumiers¹⁶ leur confère un pouvoir coutumier, mais non juridique. Les chefs coutumiers ainsi reconnus sont : le Chef de chefferie, le Chef de groupement et le Chef de village désignés conformément

10 Voir Philippopoulos-Mihalopoulos sur Luhmann (2010)

11 La Constitution de la République Démocratique du Congo, Journal officiel de la république démocratique du Congo, n° spécial, 18 février 2006, art. 207, art. 14-15.

12 Loi n° 06/018 du 20 juillet 2006 modifiant et complétant le Décret du 30 janvier 1940 portant Code pénal congolais (loi sur les violences sexuelles partie I), Journal officiel de la République du Zaïre, numéro spécial, 25 mai 2009 et Loi n° 06/019 du 20 juillet 2006 modifiant et complétant le Décret du 06 août 1959 portant Code de procédure pénale Congolais (loi sur les violences sexuelles partie II), Journal officiel de la République du Zaïre, numéro spécial, 25 mai 2009.

13 IRIN, «Analysis: New Laws Have Little Impact on Sexual Violence in the DRC », 7 juin 2011, voir en ligne : <<http://www.irinnews.org/Report/92925/Analysis-New-lawshave-little-impact-on-sexual-violence-in-DRC>>.

14 Voir à ce sujet Kreijen (2004)

15 Constitution de la République Démocratique du Congo, Journal Officiel de la République Démocratique du Congo, n° spécial, 18 février 2006, art. 207.

16 Loi n° 15/015 du 25 août 2015 fixant le statut des chefs coutumiers, Journal Officiel de la République Démocratique du Congo, n° spécial, 3 août 2015.

à la coutume locale¹⁷. Cependant, dans la réalité, ces dispositions sont rarement respectées. Dans plusieurs communautés, les chefs coutumiers continuent de juger les affaires coutumières, malgré la présence de juges de paix sur leur territoire (Awazi Bin Shabani : 2019).

[18] L'existence de réseaux vient également limiter le monopole des systèmes sociaux sur les ressources et les individus. La théorie des systèmes définit les réseaux comme des systèmes d'interaction entre individus qui ne sont pas formellement organisés. En effet, les conditions d'adhésion à un réseau sont généralement très simples, il s'agit de « se connaître » et, pour ces motifs, d'être prêt à « faire quelque chose les uns pour les autres » (Braeckman : 2006, p.80). Cette faiblesse organisationnelle qui caractérise les réseaux les rend également insaisissables pour les systèmes sociaux. Les réseaux sont donc particulièrement bien adaptés pour contourner les conditions d'inclusion et d'exclusion au sein des systèmes fonctionnels et leurs organisations. De cette manière, les réseaux sont capables de contrecarrer les processus de différenciation, mais d'une manière qui doit rester invisible afin d'éviter de se faire englober par un système particulier.

[19] En fait, le réseau fonctionne comme un parasite, car il utilise les opportunités d'action et de décision au sein des systèmes, mais exclusivement pour ses membres et pour renforcer sa propre structure. Pour cette raison, les réseaux sont généralement la structure privilégiée pour les dispositifs liés à la corruption, qui ont pour effet de miner considérablement les tentatives d'inclusion universelle du système étatique. Les réseaux sont aussi très utiles pour les groupes sociaux marginalisés, dont les femmes, qui ne peuvent risquer une exclusion totale du système communautaire en optant pour le système étatique. De plus, en tant que groupe sous-intégré, les femmes subissent de manière disproportionnée les forces punitives des différents systèmes auxquels elles sont incluses. Elles doivent également se soumettre aux obligations et aux responsabilités qui y sont déterminées, sans pour autant y retirer tous les bénéfices.

[20] L'importance des réseaux pour les femmes est également un constat des approches féministes. Historiquement, les femmes ont été amené à développer des stratégies d'évitement servant à les faire sortir d'un cadre social particulièrement opprimant, que ce soit celui de l'État ou de leur communauté, essentiellement pour leur survie et celle de leur famille. La réponse des femmes à ces pouvoirs abusifs a donc été d'éviter l'opposition visible (Manji : 1999, p.444). Elles ont ainsi eu tendance à s'engager dans des activités difficiles à réguler pour le pouvoir public telles que les réseaux d'économie informelle ou encore les associations locales et religieuses, elles-mêmes structurées en réseaux¹⁸.

[21] Les résultats de notre étude au Nord-Kivu démontrent également que les réseaux, ainsi que les associations féminines locales et religieuses, sont particulièrement utiles pour les femmes. À partir d'une ethnographie multisituée, nous avons mené en 2011 et 2012, 57 entretiens semi-directifs, dont 15 entretiens auprès de femmes vulnérables ayant perdu leur statut social dans la communauté (mères célibataires, veuves et

¹⁷ Ibid, art. 1.

¹⁸ Voir à ce sujet Fatton (1989)

victimes de violences sexuelles), et 14 entretiens avec des présidentes d'associations locales féminines. Les entretiens ont été complétés par des séances d'observation participante au sein d'une association féminine locale et une analyse de dossiers impliquant les femmes au Tribunal de Grande Instance de Goma en 2011. Sur la base de ces données, nous avons relevé trois types de stratégies qui s'articulent autour de différentes dynamiques de visibilité.

[22] Premièrement, les femmes choisissent parfois de rester au sein du système communautaire et d'être soumises à ses normes dominantes, lorsque cette inclusion favorise un soutien social et économique. Cette stratégie est liée à la notion de visibilité-reconnaissance qui découle du statut social d'un individu au sein de sa famille et de sa communauté. Nous avons observé cette stratégie 83 fois, utilisée par le total des 15 femmes vulnérables et de 6 femmes leaders.

[23] La deuxième stratégie consiste pour les femmes à se rendre très visibles au sein de la société mondiale afin de mobiliser les ressources qui s'y trouvent. Notamment, en ayant recours au narratif de victime de violences sexuelles et en insistant sur le témoignage des victimes dans l'espace public international, elles mobilisent un important capital qu'elles transmettent ensuite au niveau local¹⁹. Cette stratégie de visibilité médiatique a été utilisée 99 fois par 7 femmes vulnérables et par le total des 14 femmes leaders. Toutefois, les 7 femmes vulnérables qui ont eu recours à cette stratégie l'ont fait grâce au réseau des associations locales de femmes.

[24] L'invisibilité constitue néanmoins la stratégie la plus utilisée par les femmes. Nous avons observé cette stratégie 194 fois, utilisée par 12 femmes vulnérables et par le total des 14 femmes leaders. Encore une fois, 10 femmes vulnérables sur 12 y ont eu recours à travers le soutien des réseaux de femmes et des associations locales. L'analyse qui suit se concentrera donc sur ce type de stratégies, car elles sont particulièrement efficaces dans un contexte comme le Nord-Kivu.

2. L'INVISIBILITÉ COMME STRATÉGIE D'ACCÈS À LA JUSTICE

2.1. LES CONDITIONS D'INCLUSION DES FEMMES À DIFFÉRENTS NIVEAUX

[25] Tel que mentionné précédemment, les communautés locales du Nord-Kivu sont généralement constituées de sociétés segmentaires, où la famille est très importante dans la vie quotidienne des individus. Les clans familiaux comprennent la famille nucléaire ainsi que la famille élargie patrilinéaire. Plusieurs clans familiaux se regroupent ainsi pour constituer une communauté. La notion de communauté peut être comprise comme une unité territoriale, avec un aspect ethnique important. Même dans un site urbain et ethniquement hétérogène comme Goma, la capitale du Nord-Kivu, les individus restent étroitement attachés à leur communauté ethnique, laquelle les renvoie

¹⁹ Voir Jean-Bouchard (2014)

à leur village d'origine ou à celui de leurs ancêtres. Les principales figures d'autorité au sein de ces communautés sont les chefs coutumiers (les Bami ou Mwami au singulier).

[26] Dans ce contexte, le statut social des femmes est déterminé par leur appartenance à leur clan familial et à leur communauté. Cette reconnaissance sociale, qui découle du statut auquel les femmes doivent se conformer, leur permet d'obtenir certains droits. L'exemple de la grande « Shanga » ou de l'« Ibrahimi » est emblématique à cet effet. Il s'agit d'une femme qui est choisie pour rester dans la famille afin de mettre au monde « les enfants des oncles »²⁰. Son statut change alors et elle est considérée comme un homme au sein de cette famille, une tante paternelle. Elle participe ainsi à chaque prise de décision, elle a accès à la maîtrise de la coutume et bénéficie en plus de l'héritage de ses parents.

[27] Un statut social reconnu par la famille et la communauté permet donc aux femmes d'accéder à certaines ressources pour elles-mêmes et leurs enfants. Cette stratégie peut être mieux appréhendée à travers la notion de capital social. Le capital social est « l'ensemble des ressources réelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées de connaissance et de reconnaissance mutuelles » (Bourdieu : 1985). En d'autres termes, le capital social représente la capacité des acteurs à obtenir des avantages en vertu de leur appartenance à des réseaux ou à d'autres systèmes sociaux (Portes : 1998, p.6). Dans cette veine, l'assujettissement des femmes aux normes communautaires peut être utilisé pour acquérir un certain capital social à travers un statut spécifique au sein des clans familiaux et de la communauté.

[28] Lors de nos entretiens, nous avons rencontré une jeune femme qui, après avoir subi de la violence dans son ménage, avait quitté son mari pour revenir vivre chez ses parents avec ses enfants. Malgré le fait que la négociation entre les deux familles ait échoué, le père de la jeune fille avait refusé d'amener le problème devant le chef coutumier car, selon lui, il s'agissait d'un problème de « prostituée »²¹. En effet, le mari de sa fille n'avait jamais payé la dot à la famille et donc le mariage n'avait pas été officialisé. Dans ce contexte, une fille qui enfante sans être officiellement mariée et qui, de plus, continue de vivre dans sa famille au lieu de celle de son mari est une fille considérée comme déraisonnable, avec une sexualité incontrôlable. En raison du statut coutumier des femmes, le fait que son père n'ait pas été en mesure de maîtriser sa fille était une source de honte pour la famille. Cette situation ne devait certainement pas devenir visible au sein de l'espace public communautaire.

[29] C'est donc au niveau familial que les sanctions découlant d'un comportement sexuel « déviant » des femmes sont définies et appliquées. Dans le cas mentionné, le père de la jeune fille avait décidé de lui retirer l'usage d'un champ qu'il avait acheté pour elle, en le vendant à une tierce partie²². Toutefois, au niveau économique, il est attendu que l'homme subvienne aux besoins du ménage, ce qui inclut la femme et les

20 Ministère congolais de la justice, Mécanismes extra-juridictionnels de réponse aux violences sexuelles à l'Est de la RDC, programme REJUSCO, cellule « Genre et lutte contre les violences sexuelles, mars 2010 à la p. 60. Selon les entretiens M4, G1, Goma 2011.

21 Entretiens FS11, Saké 2011.

22 Ibid.

enfants. Ainsi, la jeune fille alla plaider sa cause auprès des membres de sa famille. Ceux-ci ont alors conseillé au père de remettre un montant d'argent provenant de la vente de ce champ à sa fille pour qu'elle puisse mettre sur pied un petit commerce et ainsi subvenir aux besoins des enfants. En effet, il était du devoir du père de subvenir aux besoins de ses petits-enfants, malgré le fait que le comportement de sa fille avec son mari ait été répréhensible²³.

2.2. LES COÛTS DE L'EXCLUSION

[30] Les droits auxquels les femmes ont accès en vertu de leur statut au sein de leur famille et de leur communauté restent tout de même très restreints. De plus, les obligations qu'on leur impose pour qu'elles puissent conserver ce statut dépassent souvent largement les bénéfiques qu'elles peuvent en tirer. En effet, il a été généralement reconnu à travers les entrevues que « les femmes soumises méritent le respect »²⁴. Les processus d'inclusion totale au sein de cette société segmentaire impliquent que les femmes qui questionnent le contrôle social communautaire risquent également une exclusion totale. Non seulement une exclusion de leur communauté mettrait en péril leurs moyens de subsistance, mais ces femmes peuvent aussi faire l'objet de mesures coercitives visant à les réintégrer de force.

[31] Pour commencer, une visibilité trop importante des activités des femmes, en particulier les activités génératrices de revenus, peuvent amener les femmes à perdre leur statut social dans la communauté. Une représentante d'une ONG internationale a expliqué par exemple que les membres de la communauté traitent les commerçantes de « prostituées »²⁵. Alors qu'on s'était attendu à ce que leur autonomie économique ait favorisé leur émancipation, elle a plutôt menacé le contrôle social exercé par la communauté. Cette remise en question du statut traditionnel des femmes a donc conduit à leur chute dans la hiérarchie sociale.

[32] Cette visibilité peut aussi amener des femmes à être mises à l'écart pour que d'autres puissent bénéficier des avantages qui découlent de leurs activités. Une femme nous a raconté les mesures répressives qu'elle a subies lorsqu'elle a décidé de prendre le contrôle du générateur électrique de son quartier. Le générateur était géré par les hommes grâce à l'argent de la collectivité, mais ils utilisaient cet argent pour leur usage personnel au lieu d'acheter du carburant. La femme, qui était également présidente d'une association féminine, a décidé de mobiliser ses membres et de prendre en charge la situation. Elles ont réussi à gérer le groupe électrogène pendant deux mois durant lesquels la communauté a pu bénéficier d'électricité presque sans interruption. Mais en constatant que la gestion par les femmes durait dans le temps, les hommes sont revenus et ont forcé celles-ci à se retirer en faisant valoir que le générateur était pour l'ensemble de la communauté et pas seulement pour les femmes. Cependant, depuis lors, la zone reste sans électricité :

23 Ibid., selon la décision du clan familial.

24 Entretiens FS1, FS7, FS10, FS13, FS14, FS16, FS17, FS18, Saké 2011.

25 Entretien A14, Goma 2012.

Nous avons un groupe électrogène dans notre quartier, le groupe était géré par les hommes. Les hommes, au moment où la communauté cotisait, donnaient l'argent (pour faire fonctionner le groupe), ils prenaient cet argent pour aller boire. Un matin je me suis réveillée, j'ai fait des invitations, j'ai réveillé la conscience des femmes et nous avons pris de force la gestion du groupe. Nous avons demandé aux femmes de cotiser mille francs, mille francs, mille francs, quarante femmes, on met quarante mille francs. On a acheté le carburant, on a allumé le groupe, on a fait deux mois, nous en tant que femmes en train de gérer le groupe. Mais un matin, les hommes se sont réveillés, ils ont dit : oh ! pourquoi les femmes prennent la gestion du groupe, sans nous ? Non ! le groupe c'est pour la communauté, ce n'est pas pour les femmes ! J'ai fait un dessin comme ça, j'ai mis sur le dessin un homme au salon avec la lampe, et nous, les femmes dans la cuisine, dans l'obscurité avec les enfants. Mais les hommes ont dit non, ce n'est pas comme ça, et ils nous ont ravi la gestion de ce groupe, de ce générateur et nous avons aussi remis l'argent. Depuis ce jour-là, ça fait un mois, nous sommes dans l'obscurité²⁶.

[34] En outre, une contestation trop directe des normes auxquelles les femmes doivent se soumettre peut s'avérer particulièrement dangereuse. Citons ici le cas d'une femme de la région qui avait tenté de faire prévaloir auprès de sa famille élargie ses droits de succession à la suite de la mort de son mari²⁷. Le droit civil congolais prévoit trois catégories d'héritiers ab intestat²⁸ :

- 1) les enfants du de cujus nés dans le mariage ou hors mariage, mais affiliés de son vivant ainsi que les enfants qu'il a adoptés ;
- 2) le conjoint survivant, les père et mère, les frères et sœurs germains / ou consanguins ou utérins ;
- 3) Oncles et tantes ainsi que les autres parents.

[35] Il attribue également au conjoint survivant l'usufruit de la maison habitée par les époux ainsi que la moitié de l'usufruit des terres que l'occupant de la maison exploitait personnellement pour son propre compte²⁹. Les pratiques coutumières en matière de succession exigent plutôt que la femme du défunt épouse le frère de celui-ci et qu'ainsi, ce dernier hérite de l'ensemble de ces biens. Il s'agit de la pratique du lévirat, encore très présente au Kivu. Le lévirat est un type particulier de mariage où une veuve doit épouser le frère de son mari défunt dans le but de perpétuer la lignée de ce dernier. Les enfants issus de ce remariage ont le même statut que les enfants du premier mari. La veuve qui s'oppose à cette pratique s'expose à des sanctions telles que la privation de la garde de ses enfants, l'obligation de rembourser la dot dans l'immédiat et celle de quitter le domicile conjugal³⁰.

[36] Cependant, cette femme refusa de marier le frère de son mari car elle était âgée, avait déjà mis au monde sept enfants et avait récemment été victime d'un viol qui avait

26 Entretien FL89, Goma 2012

27 Entretien FS5, Saké 2011.

28 Livre 3 de la Loi n° 87 – 010 du 1er août 1987 portant Code de la Famille, Journal Officiel du Zaïre, n° spécial, 1^{er} août 1987, art. 579., art. 758.

29 Ibid.

30 Supra, note 46.

laissé des séquelles physiques graves. Elle a donc fait valoir devant le chef coutumier les dispositions du Code civil congolais en le menaçant de recourir au Tribunal de Grande Instance de Goma s'il refusait de reconnaître son droit et celui de ses enfants d'hériter de la terre de son mari. Rappelons que jusqu'en 2013, les tribunaux coutumiers appliquaient les coutumes pour autant qu'elles ne fussent pas contraires au droit écrit. Le chef coutumier statua donc en sa faveur. À ce moment, elle demanda à son fils aîné d'aller s'installer sur la terre de son mari qui se trouvait à une certaine distance de la communauté. Mais quelques semaines plus tard, elle retrouva le corps de son fils assassiné. Les rumeurs dans la communauté accusaient les frères de son mari de ce crime. En outre, ils vinrent la menacer directement pour qu'elle renonce à faire usage de la terre de son défunt mari³¹.

[37] Ainsi, les risques pour une femme qui souhaite s'exclure même partiellement du système communautaire en optant pour le système juridique de l'État sont très sérieux. Une plus grande invisibilité de ces initiatives peut donc leur garantir une certaine autonomie, sans remettre visiblement en question les normes prédominantes au sein des différents champs sociaux qui régulent leur vie.

2.3. LES STRATÉGIES D'INVISIBILITÉ AU NIVEAU COMMUNAUTAIRE

[38] Les stratégies d'invisibilité permettent donc aux femmes de satisfaire certains de leurs droits tout en conservant leur statut au sein de leur communauté. Dans cette optique, l'invisibilité au niveau local donne une plus grande sécurité aux femmes. Par exemple, les membres d'une association locale travaillant sur les questions des violences sexuelles ont affirmé qu'elles devaient s'assurer de ne pas attirer l'attention des autorités militaires responsables de nombreux cas de violences sexuelles dans la région du Kivu :

Quand nous faisons la sensibilisation sur la loi (sur les violences sexuelles), quand nous demandons aux victimes de dénoncer et de nous montrer les bourreaux, (les militaires) savent qu'ils peuvent être interpellés et aujourd'hui avec la justice militaire, il y a des militaires qui sont emprisonnés, qui sont condamnés [...]. Souvent, quand on va dans les sensibilisations, on ne peut pas porter les t-shirts de l'organisation pour qu'ils ne puissent pas vraiment identifier vous venez de quelle organisation, vous sensibilisez sur quoi puisque demain ou après-demain il peut dire : oh ! c'est telle organisation qui faisait la sensibilisation sur la lutte contre les violences et tout ça³².

« (Le danger) peut arriver quand vous citez le nom, si vous citez le nom de tel militaire ou tel administré a fait ceci, ceci, là, vous allez fuir. Il ne faut pas citer quelqu'un, il faut seulement parler au général, les autorités militaires, les autorités administratives sans citer le nom. Si vous citez, le lendemain vous allez quitter la RDC³³.

[39] Les associations locales et les réseaux de femmes jouent en effet un rôle déterminant dans ce cadre, car elles leur offrent une structure invisible pour la

31 Entretien FS5, Saké 2011

32 Entretien FL89, Goma 2012.

33 Ibid.

contestation des normes communautaires. Selon Jacques Vanderlinden (1993), la notion de réseau écarte du contexte du droit toute idée indispensable de territorialité, car l'ordre juridique que contrôle l'État demeure partiellement lié à la notion de territoire. Cette déterritorialisation du réseau signifie également qu'il échappe au contrôle de visibilité-surveillance du pouvoir qui doit s'exercer sur un espace géographique donné, qu'il soit physique ou symbolique. Le recours à un réseau déterritorisé permet aux femmes de se rendre invisibles aux systèmes sociaux particulièrement opprimants, que ce soit au niveau familial, communautaire ou étatique, et ainsi avoir accès à certains droits.

[40] L'invisibilité qu'offrent les nouveaux médias de communication amène également une plus grande sécurité pour les réseaux de femmes qui veulent attirer l'attention de la communauté internationale sur les actes de violences sexuelles commises au niveau local. Il faut rappeler que les systèmes sociaux sont d'abord et avant tout des systèmes de communication. L'émergence d'une société mondiale dépend donc des technologies de la communication et de médias symboliquement généralisés qui rendent la communication indépendante de contraintes physiques. De plus, les droits de la personne constituent un vecteur qui permet aux individus de se déplacer entre les systèmes, dont celui de la société mondiale. Paradoxalement, l'invisibilité des réseaux de femmes au niveau local se traduit donc par leur hyper-visibilité au sein de la société mondiale, grâce au recours aux narratifs des droits de la personne. Une présidente d'une association locale nous exposait par exemple sa stratégie pour dénoncer les actes de violence commis par les autorités :

Il y a celle qui a parlé, elle a déjà fui la RDC, elle est à Bruxelles maintenant, elle a fui. D'autres ont déjà fui puisqu'ils ont parlé de ces histoires-là, nous on ne veut pas parler de ça. Alors là, je le fais individuellement, seule au niveau de l'organisation, mais moi j'envoie tout seulement à l'Internet, là, des images, des déclarations, de quoi on peut les envoyer sur twitter. Bon, ce n'est pas tous les Congolais qui fouillent les mails, les Twitter, les Facebook. On donne l'information. Puisque la justice ici ne fait pas ce travail, quand tu veux poursuivre des choses avec la justice, tu vas quitter le pays³⁴.

[41] Les réseaux d'économie informelle sont également déterminants pour les femmes. Celles-ci ne pouvant bénéficier du marché généralisé, elles ont été généralement cantonnées à une économie de réciprocité, où les liens de voisinage et de proximité sont privilégiés. Par exemple, nous avons noté que pendant que les hommes se cachaient chez eux par crainte des assauts des groupes armés, les femmes elles, n'avaient pas le choix d'aller au champ, chercher de l'eau et du bois dans la forêt ou se débrouiller pour mettre en place un petit commerce destiné à la survie de leur famille. De cette façon, le champ est devenu peu à peu un espace d'invisibilité où les femmes peuvent discuter des affaires qui les touchent. Les représentantes des associations locales utilisent en effet régulièrement ce site afin d'informer ou de sensibiliser les femmes sur différents enjeux³⁵. Cependant, les femmes s'exposent également beaucoup plus aux groupes armés en allant travailler au champ. Face à cette problématique, les femmes que nous avons interrogées rebroussaient chemin

³⁴ Entretien FL89, Goma 2012.

³⁵ Entretiens FL76, FL81, FL83, FL88, Goma 2012.

lorsqu'elles apercevaient des militaires sur leur route. À ce moment, elles allaient voir les gens de leur réseau, c'est-à-dire les membres des associations féminines dont elles faisaient partie pour qu'elles leur donnent un peu d'argent à ramener à leur foyer³⁶.

[42] En tant que réseau, les associations féminines locales sont en mesure de fournir à leurs membres l'invisibilité dont elles ont besoin, sans remettre en question ouvertement les normes auxquelles elles doivent se soumettre. Les femmes peuvent en effet utiliser l'anonymat du groupe pour revendiquer plus directement leurs droits. Devant des cas très problématiques, les associations vont référer leur membre à des associations de femmes juristes, mieux à même de les défendre auprès des tribunaux. Ou encore, les présidentes d'associations, s'appuyant sur leur statut particulier au sein de leur communauté, peuvent s'adresser directement aux autorités en cas de problèmes.

Bon, en groupe, comme on est ici dans le réseau, quand il s'agit d'un problème, surtout le problème de sécurité, notre présidente nous appelle souvent et nous faisons un peu d'études, on partage les idées, qu'est-ce qu'on peut faire, quelle stratégie on peut mener. Souvent on fait des sit-in, des plaidoyers. Des fois, on organise quelque délégation pour aller voir même le gouverneur. Les femmes se rassemblent pour plaider les causes de la population, même en général³⁷.

[43] Il faut préciser que l'État congolais n'a jamais été en mesure de... Finalement, les présidentes d'associations peuvent également se procurer des documents légaux au nom de certaines de leurs membres pour éviter que des litiges s'enveniment :

Nous, comme leader, après avoir suivi les différents ateliers sur le code foncier, nous avons aussi demandé comment on peut accueillir ça sur le terrain. La loi foncière nous dit qu'on peut avoir un certificat, quand on vend son terrain, son champ, on peut aller aux différents ministères de l'Agriculture, on vous donne un certificat. Maintenant, nous accompagnons les femmes là-bas. À ce niveau-là, elle est maintenant protégée. N'importe qui n'a plus le pouvoir de lui arracher son champ. Ça devient d'office pour elle. Si on veut lui arracher, elle dit non, moi, j'ai mon document. Si vous osez comme ça, toute la famille sera emprisonnée et directement elle est protégée comme ça. C'est comme ça que nous faisons avec l'agriculture³⁸.

2.4. L'INVISIBILITÉ AU SEIN DU SYSTÈME FAMILIAL

[44] Selon Rosaldo (1974), la position sociale des femmes sera plus élevée lorsqu'elles sont en mesure de remettre en question l'autorité des hommes, soit en adoptant un rôle social similaire ou en établissant des liens forts entre elles, les amenant ainsi à créer un monde social pour elles-mêmes. Ici, la conception sociale et symbolique du rôle de la femme qui a semblé circonscrire leurs activités à la sphère domestique sert également de fondement pour une solidarité féminine. Lorsque les hommes s'écartent des activités des femmes et de la sphère domestique, ils ne sont pas en mesure de les contrôler. Involontairement, les hommes fournissent aux femmes des ressources à partir

36 Entretien FS4, FS12, Saké 2011.

37 Entretien FL76, Goma 2012.

38 Entretien FL81, Goma 2012.

desquelles elles peuvent construire un système social pour elles-mêmes. Ainsi, les liens extra-domestiques entre les femmes constituent une source importante de pouvoir et de mise en valeur des activités féminines dans les sociétés où il existe une distinction significative entre les sphères publique et domestique ou encore entre les rôles féminin et masculin.

[45] Malgré tout, nous avons observé que les femmes impliquées dans ces associations locales ont souvent de graves problèmes conjugaux. Il faut rappeler que le statut coutumier des femmes les empêche de s'exprimer en public, de revendiquer des droits, d'aller suivre des formations ou des ateliers sans la surveillance de leur mari. Les femmes actives au sein des associations sont donc souvent perçues comme des femmes incontrôlables, avec un mari trop faible pour leur imposer des limites. La perte de statut social de leur mari amène alors de grandes tensions au sein du ménage. Pour cette raison, les femmes interrogées étaient le plus souvent veuves ou encore s'étaient séparées de leur mari en conséquence de leurs activités non traditionnelles³⁹. Une des stratégies utilisées pour diminuer ces tensions domestiques consiste donc à inclure les maris dans certaines activités des associations, surtout celles qui se passent à l'extérieur de la communauté. Le fait de rendre leurs actions aussi visibles redonne ainsi aux maris une impression de contrôle sur leurs femmes. Les associations choisissent toutefois les occasions où il est le plus opportun d'inviter les maris⁴⁰.

[46] En fait, malgré le nombre élevé d'associations locales féminines, elles travaillent toutes généralement sur les mêmes enjeux, soit l'apprentissage des rôles typiquement féminins. Dans le contexte où la question des violences sexuelles est prédominante, cela permet aux filles-mères, c'est-à-dire à celles qui ont eu un enfant hors mariage, de retrouver un statut social en se trouvant un mari et en effectuant des tâches liées au ménage. Cela se fait généralement par l'apprentissage d'un métier approprié (la coupe-couture, l'agriculture), la transmission de certaines notions d'hygiène (se laver régulièrement, repasser ses vêtements, etc.) ou de certains concepts de bases de la nutrition (l'importance de manger des légumes). L'objectif est de faire d'elles de futures mères et femmes au foyer responsables et disciplinées.

[47] Il faut rappeler qu'une femme célibataire au Kivu, surtout en milieu rural, n'a généralement aucun statut social et devient marginalisée au sein de sa communauté. Puisque l'objectif des associations ne contredit pas les normes coutumières qui s'appliquent aux femmes, le travail de ces associations ne présente pas de menace directe pour le système communautaire, bien au contraire. Ainsi, leur existence est légitimée et elles peuvent vaquer à leurs activités tout en évitant les interférences. Ceci confère donc aux femmes un espace d'invisibilité leur permettant de mener des activités destinées à la promotion de leurs droits.

[48] En effet, le fait de pousser les femmes à apprendre un métier leur permet d'acquérir une plus grande autonomie et un certain pouvoir au sein du ménage. Mais le travail des associations locales ne s'arrête pas à l'apprentissage des rôles sociaux sexués. Notamment, elles profitent de cette légitimité apparente pour sensibiliser les

39 Entretiens FL6, FL84, Goma 2012.

40 Entretiens FL6, FL74, FL76, FL81, FL83, FL84, Goma 2012.

femmes à certains de leurs droits. Elles agissent cependant selon une logique pragmatique au lieu de défendre des normes abstraites et impersonnelles du système juridique étatique. Par exemple, si un mari bat sa femme, les femmes de l'association vont se regrouper pour aller rencontrer ce mari. Elles lui feront alors comprendre qu'une femme qui a été battue occasionnera des frais médicaux, qu'elle ne sera pas en mesure de bien le servir et qu'elle ne pourra pas s'occuper de ses enfants. Il est donc à son avantage de ne pas violenter sa femme. Jamais elles ne mentionneront directement le droit à l'intégrité physique de la femme⁴¹.

[49] En agissant de la sorte, les associations permettent à leurs membres d'acquérir un certain capital social par le biais d'un statut retrouvé. Elles transmettent aussi des savoirs, un autre type de capital social, afin qu'elles développent diverses capacités de négociation. Il faut préciser que les systèmes de droit coutumier au sein des familles et des communautés constituent des ordres négociés. La capacité des individus à participer à ces processus délibératifs de définition des normes dépend donc des ressources en capital social qu'ils sont en mesure de mobiliser (Le Roy : 1998). Des habiletés en négociation peuvent donc être particulièrement utiles dans ce contexte. Par exemple, une présidente d'association a expliqué comment elle montrait aux femmes la façon de partager l'usufruit des terres avec leurs maris, en cachant littéralement une partie de leur récolte à l'association :

Toi, comme maman, tu cherches le bon moment, et lui dis : mon cher époux, comme nous avons notre lopin de terre, on peut partager quand même. Nous allons travailler ensemble, mais à partir d'ici, ça t'appartient et ici ça m'appartient avec mes enfants. Maintenant, vous faites la récolte sans beaucoup de bruit, mais vous cherchez toujours le bon moment pour lui rappeler qu'on a déjà partagé ça. Ça c'est pour lui, ça c'est pour moi, ça c'est pour les enfants. Maintenant vous récoltez directement votre partie, vous emmenez ici à l'association. Ce qui appartient au mari, ça, vous laissez dans la maison⁴².

[50] Nous pouvons donc constater que ce n'est pas seulement la visibilité qui permet aux femmes de revendiquer leurs droits. Les femmes, en tant que groupe social historiquement marginalisé, ont développé diverses stratégies d'évitement dans le but de contester des ordonnancements sociaux particulièrement oppressifs. Les stratégies d'invisibilité sont d'une importance décisive à cet égard, car elles donnent aux femmes la marge de manœuvre dont elles ont besoin sans que leurs initiatives d'émancipation entraînent une exclusion du système communautaire ou des tentatives violentes de réintégration. Par ailleurs, la religion, comprise comme un sous-système social, offre également un espace privilégié aux femmes.

2.5. LA RELIGION COMME SOUS-SYSTÈME INDÉPENDANT

[51] Selon la théorie des systèmes, il existerait une forte intégration négative entre les différents systèmes sociaux. En d'autres termes, si un individu est exclu une première fois d'un système, il se produit une sorte d'effet domino qui entraîne son exclusion au sein des autres systèmes. Par exemple, dans notre société occidentale, une personne qui n'a pas eu accès à l'éducation encoure un risque accru de chômage et donc de

41 Entretiens FL71, FL76, FL87, FL89, Goma 2012.

42 Entretien FL82, Goma 2012.

revenus insuffisants, ce qui entraîne aussi des difficultés pour un accès à un logement convenable, aux services sociaux, à l'aide juridique, à la police, aux cours de justice et ainsi de suite. Néanmoins, la religion en tant que système fonctionnel semble sortir de cette logique d'intégration (Braeckman : 2006). En effet, il semblerait que l'exclusion d'un individu des autres systèmes aient peu de conséquences sur l'inclusion dans le système religieux.

[52] Ainsi, dans la communauté où nous avons mené nos entretiens, les femmes étaient des actrices très impliquées au sein du système religieux : elles étaient considérées comme les plus pratiquantes, les plus croyantes et elles représentaient la majorité de l'audience durant l'office. De plus, les associations locales féminines que nous avons rencontrées étaient généralement nées à partir de discussions initiées durant la messe⁴³. Il s'agit donc d'un forum privilégié par les femmes. En outre, les femmes des associations se référaient plus souvent aux normes ecclésiastiques qu'aux normes coutumières pour réguler le comportement de leurs membres :

Bon, les gens des Églises, surtout nous travaillons ensemble au volet de la spiritualité pour vraiment sensibiliser ces filles-mères. Surtout de suivre les voies de Jésus et de ne pas se décourager, leur lire la parole de Dieu, leur montrer combien de fois elles ne doivent pas désespérer, il y a encore l'espoir, et les sensibiliser surtout au problème des maladies, du VIH-SIDA. S'abstenir, marcher vraiment dans la loyauté, dans la crainte de Dieu. C'est ça qu'on travaille avec l'Église⁴⁴.

[53] Ici, les normes de l'Église, comme institution essentiellement patriarcale, ne contredisent pas fondamentalement les normes coutumières qui visent à réguler le comportement des femmes. En fait, elles visent le même objectif, soit le contrôle de la sexualité des femmes. Mais au-delà de ces emprunts normatifs, les Églises représentent également tout un réseau trans-local de ressources utiles pour les femmes.

[54] La veuve d'un militaire de la région nous expliquait par exemple comment elle avait réussi à obtenir une parcelle de terre grâce à l'intervention du curé de sa communauté. En effet, une famille de militaires est amenée à se déplacer constamment. À la fin de sa carrière, lorsque son mari décida de s'installer à Saké, son village d'origine, il fut rejeté par sa famille. Puisqu'il était l'aîné, sa fratrie craignait qu'il leur ravisse l'héritage de leur défunt père. Sa femme et ses enfants n'ont donc pas pu bénéficier du soutien familial pour leur intégration dans leur nouvelle communauté. Ils ne pouvaient pas non plus compter sur le support du chef coutumier, en raison de la mauvaise réputation des militaires dans la région. La situation s'aggrava lorsque le mari mourut, ne laissant à sa femme et à ses enfants aucun moyen de subsistance. C'est alors que la femme décida de demander de l'aide au curé de la communauté :

À la mort du mari, la femme était là avec les enfants, en train de vagabonder, pour manque de terrain et de logement. Alors, elle était venue avec une lettre d'un prêtre, le prêtre de Kasongo. Alors arrivée dans cette entité, elle a montré ça à l'église, aux prêtres d'ici et avec les chrétiens et les chrétiennes d'ici, ils

43 Entretiens FL70, FL74, FL80, FL83, FL85, FL87, FL88, FL89, Goma 2012.

44 Entretien FL78, Goma 2012.

ont commencé à partager ensemble. Alors il y avait parmi les chrétiens qui ont donné une place à la maman de construire une maison en attendant qu'elle trouve aussi sa parcelle. Alors, la personne-là avait donné un terrain vide, il y a une autre qui est venue avec le sable, d'autres avec les chevreaux, les planches et les chevreaux et le sable. Alors elle a construit une maison et elle est restée dans cette maison plusieurs temps. Mais pour le moment, elle a trouvé aussi sa parcelle et elle est habituée à la vie de cette entité⁴⁵.

[55] Le fait que cette femme ait été une chrétienne pratiquante et socialement reconnue dans son ancienne communauté lui a permis de transférer cette même reconnaissance sociale au niveau de la communauté de chrétiens présents dans son nouveau village. Elle a ainsi été en mesure d'accéder à une terre et à un logement décent sans remettre en question l'autorité des membres de la famille de son mari qui l'avaient rejetée.

CONCLUSION

[56] L'invisibilité a souvent été imposée aux femmes dans le but de les circonscrire à la sphère domestique. À cet égard, la notion de visibilité et d'espaces, à travers la distinction entre le public et le privé, est au centre de la pensée féministe. En effet, la théorie des deux sphères a été identifiée comme étant à la base d'un principe structurant servant à construire, à cacher et à légitimer les inégalités sexuelles (Coole : 2000). Notre analyse démontre toutefois que les conditions d'inclusion et d'exclusion entre les multiples systèmes sociaux organisent les spatialités de manière beaucoup plus complexe.

[57] Dans cette perspective, une plus grande visibilité des femmes au sein de l'espace public ne favorise pas nécessairement leur émancipation et peut même avoir l'effet contraire (Parpart : 2002). Au Nord-Kivu, une visibilité accrue des initiatives des femmes a généralement résulté en une intensification de mesures coercitives à leur rencontre ou encore, une chute dans la hiérarchie sociale de leur communauté. Dans cette perspective, l'inclusion universelle des femmes au sein du système juridique étatique, à travers par exemple la reconnaissance de leur droit à l'égalité et de leur autonomie, est largement limitée par leur inclusion totale au sein de leur communauté. Il n'est pourtant pas question ici de prôner une coupure nette entre les femmes et leur milieu familial et communautaire, comme le privilégie généralement le discours juridique libéral. Comme nous l'avons démontré, ceci ne ferait qu'accentuer leur vulnérabilité. Nous avons plutôt voulu mettre en lumière les interactions complexes des différents systèmes sociaux et normatifs qui ont une incidence sur la vie des femmes et surtout, leur ingéniosité pour satisfaire leurs droits au niveau local.

⁴⁵ Entretien FS10, Saké 2011.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Awazi Bin Shabani, Elysée (2009), « La problématique du dédoublement fonctionnel du juge de paix et son impact sur la bonne administration de la Justice », mémoire de maîtrise en droit public, Université de Goma : https://www.memoireonline.com/02/12/5283/m_La-problematique-du-dedoublement-fonctionnel-du-juge-de-paix-et-son-impact-sur-la-bonne-administra0.html

Bourdieu, Pierre (1985) « The forms of capital », dans J. Richardson (ed), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York : Greenwood, 241-258.

Braeckman, Antoon (2006), « Niklas Luhmann's Systems Theoretical Redescription of the Inclusion/Exclusion Debate », *Philosophy & Social Criticism*, Vol.32, No1, 65-88.

Coole, Diane (2000), « Cartographic Convulsion: Public and Private Reconsidered », *Political Theory*, Vol.28, No3, 337-354.

Crenshaw, Kimberle (1989), « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, 139-167.

Fatton, Robert (1989) « Gender, Class and State in Africa », dans Jane Parpart and Kathy Staudt (éds), *Women and the State in Africa*, London: Lynne Reiner, 47-66.

Hanson, Barbara (2001), « System Theory and the Spirit of Feminism: Grounds for a Connection », *Systems Research and Behavioural Science*, Vol.18, No6, 545-556.

Jean-Bouchard, Évelyne (2017), « Sexual Violence Issues in Eastern Congo: Processes of Local and Global Co-Constitution » *Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol.51, No2, 257-273 : <http://www.tandfonline.com/eprint/4hhgz3cdpA5AFNMaUe5C/full>

Jean-Bouchard, Évelyne (2014) « The (In)Visible Subject: Women's Normative Strategies in Eastern Congo », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Vol.46, No2, 357-373 : <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07329113.2014.986947>.

Kastner, Fatima (2014), « The Globalization of Transitional Justice: On the Diffusion of Norms, Standards and Institutions of Post-Conflict Justice in World Society », dans *From Globalization to World Society : Neo-Institutional and Systems-Theoretical Perspectives*, New York : Routledge, 127-147.

Kreijen, Gerard (2004), *State Failure, Sovereignty and Effectiveness: Legal Lessons from the Decolonization of Sub-Saharan Africa*, Boston: Martinus Nijhoff Publishers

Le Roy, Étienne, « L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité », dans Andrée Lajoie et al. (éds), *Théories et émergence du droit : pluralisme, surdétermination et effectivité*, Montréal : Thémis, 1998, 29-43.

Luhmann, Niklas (2011). *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, Québec : Presses de l'Université Laval

Luhmann, Niklas (1994), « Inclusion-Exclusión », *Acta Sociológica*, Vol.12, 11-39.

Luhmann, Niklas (1989), « Le droit comme système social », *Droit et société*, No 11-12, 53-67.

Manji, Ambreena S. (1999), « Imagining Women's 'Legal World': Towards a Feminist Theory of Legal Pluralism in Africa », *Social & Legal Studies*, Vol.8, No4, 435-455.

Masaji, Chiba (1998), « Other Phase of Legal Pluralism in the Contemporary World », *Ratio Juris*, Vol.11, No3, 228-245.

Moeller, Hans Georg (2006), *Luhmann Explained: From Souls to Systems*, Chicago: Open Court.

Moeller, Hans-Georg (2016), « Human Rights Fundamentalism: The Late Luhmann on Human Rights », *Soziale Systeme*, Vol.14, No1, 126-141.

Moore, Sally Falk (1973) « Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study », *Law and Society Review*, Vol.7, No4, 719-746

Neves, Marcelo (2001), « From the Autoipoiesis to the Alloipoiesis of Law », *Journal of Law and Society*, Vol.28, No2, 242-264.

Neves, Marcelo (2000), « Du pluralisme juridique au mélange social : le problème du manque d'identité/autonomie de la (des) sphère(s) juridique(s) dans la modernité périphérique et ses implications en Amérique latine », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Vol.44, No1, 179-211.

Neves, Marcelo (1999), « Entre sous-intégration et sur-intégration : la citoyenneté inexistante dans les pays de la modernité périphérique », *Droit et société*, No41, 121-145.

Parpart, Jane (2002), « Lessons from the Field: Rethinking Empowerment, Gender and Development from a Post-(Post-?) Development Perspective », dans Saunders Kriemild (eds), *Feminist Post-Development Thought*, New-York : Palgrave, 3-21.

Philippopoulos-Mihalopoulos, Andreas (2010), *Niklas Luhmann: Law, Justice, Society*, New-York: Routledge

Portes, Alejandro (1998) « Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology », *Annual Review of Sociology*, Vol.24, 1-24

Rosaldo, Michelle Zimbalist (1974), « Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview », dans Michelle Zimbalist Rosaldo et Louise Lamphere (éds), *Woman, Culture and Society*, Standford: Standford University Press, 17-42.

Vanderlinden, Jacques (1993), « Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique », Revue de la recherche juridique, Droit prospectif, Vol.18, No2, 573-583.

Werron, Tobias (2014) « What Do Nation-States Compete For? A World-Societal Perspective on Competition for “Soft” Global Goods », Zeitschrift für Soziologie, No41 338-355