

COMMENT EXPLIQUER LA NON ÉMERGENCE DES DROITS DES FEMMES EN RD CONGO ?

Joséphine BITOTA
Muamba,
Docteur en Droit/
Université des
Sciences Sociales de
Toulouse I, France.
Professeure à
l'Université Notre-
Dame du Kasai (UKA),
RD Congo.
josephine_bitota@
yahoo.fr



la simple évocation de ce titre, beaucoup de lecteurs pourront immédiatement réfuter notre préoccupation qui, d'emblée paraît méconnaître des efforts entrepris depuis la première Conférence Internationale sur les femmes, tenue à Mexico en 1975, dont les recommandations à l'endroit des États ont conduit à la création des Ministères ayant la Condition féminine dans leurs attributions. Ce titre paraît également renfermer un paradoxe au regard de la naissance des multiples associations œuvrant pour la cause des femmes et la visibilité de leurs actions, auxquelles s'ajoutent des célébrations fastueuses des journées du 08 mars depuis plus de 4 décennies.

Certes, on ne peut pas méconnaître des avancées palpables en la matière. Mais la problématique qui sous-tend cette réflexion voudrait aller au-delà des fastes, des discours officiels et de la reconnaissance formelle des droits aux femmes pour comprendre pourquoi la culture de l'égalité des sexes n'arrive pas à s'implanter dans tous les domaines, dans notre société. Deux causes, nous semble-t-il, constituent la clé de réponse à une telle problématique. Il s'agit d'une part de l'enchevêtrement des normes juridiques régulant la vie dans la société congolaise, lesquelles se révèlent être de nature antithétique de par les philosophies qui les sous-tendent (I) et d'autre part, de la religiosité à outrance qui, aujourd'hui, tend à devenir dans notre pays, la concrétisation de l'analyse de Karl Marx qui voyait dans la religion l'*opium du peuple* (II).

Notre approche consistera à examiner la façon dont, dans leur déploiement, les normes édictées prennent en compte la dignité humaine, celle-ci étant l'unique soubassement de l'égalité entre tous les êtres humains au-delà de leurs particularités et par conséquent, l'étalon de mesure permettant d'apprécier le bien fondé des normes appelées à les régir.

1. Des effets du pluralisme juridique sur la non émergence des droits des femmes

Dire que l'Afrique en général et de façon particulière la RD Congo sont régies par un pluralisme juridique relève d'un pléonasme. En effet, point n'est besoin de démontrer que le droit conçu dans son aspect des règles ou normes d'organisation de la vie en société coexiste dans tous les pays africains sous deux modèles. Il y a d'une part le droit écrit, héritage de la colonisation, que certains qualifient de « droit moderne », par opposition au « droit traditionnel ou coutumier » régissant les populations autochtones puisque l'Afrique, loin d'avoir été une *tabula rasa*, avait son organisation propre que la colonisation n'a ébranlée que de façon partielle. Si le droit dit moderne, devenu aujourd'hui le droit étatique, se donne pour mission de régir l'organisation globale de l'ensemble de l'État en regroupant sous un même pouvoir législatif toutes les ethnies et tribus jadis régentées par des normes particulières, il est aussi fondé sur la *légalité rationnelle* et accorde formellement des droits égaux à tous les citoyens. Ce qui le place aux antipodes du droit coutumier, un droit non écrit qui trouve son support dans les *us et coutumes* transmis de générations en générations, par des pratiques éducatives justifiées par *l'éternel hier*¹. La spécificité de ce dernier tient en outre au fait qu'il est un droit statutaire, c'est-à-dire un droit qui régit les rapports sociaux propres à un groupe ethnique ou tribal déterminé et qui octroie les droits aux individus non de façon égalitaire comme le droit étatique, mais en considération des critères liés au sexe et à l'âge. Il découle inéluctablement d'une telle organisation que la masculinité et la primogéniture se trouvent être érigées en statuts donnant plus de droits et de privilèges que la féminité et le rang de puîné.

Dès lors, la société congolaise, à l'instar des autres sociétés africaines, se retrouve ainsi sous l'empire de ces deux formes de droits de portée inégale : alors que l'État tente de régir la société dans son ensemble avec un droit taxé jusqu'aujourd'hui d'exogène et qui, en plus, n'est connu que d'une minorité, le corps social, constituant la majorité de la population, se trouve quant à lui, disloqué entre diverses traditions endogènes qui font encore autorité. C'est cette dichotomie dans la régulation sociale qui a conduit à parler du « *pluralisme juridique* », pour caractériser la situation des pays africains. Celui-ci signifie que l'individu n'est pas régi par un droit unique, celui de l'État, mais qu'il est pris dans des réseaux normatifs autonomes qui régulent les rapports sociaux. Cet enchevêtrement normatif a été analysé par Guy A. Kouassigan et a été à l'origine de son ouvrage intitulé : « *Quelle est ma loi ?* »². Ouvrage dans lequel l'auteur montre les difficultés dans lesquelles

- 1 Cf. Max WEBER, Typologie des formes d'autorité – traditionnelle, rationnelle-légale et charismatique, www.nopanda.com/traditionnelles-charismatiques-s507723.htm.
- 2 Cf. G.A. KOUASSIGAN, *Quelle est ma loi ? – Tradition et modernisme dans le droit privé de la famille en Afrique francophone*, Paris, Pédone, 1974.

se trouvent aussi bien les populations que les législateurs africains à se positionner par rapport aux droits traditionnels d'un côté, et de l'autre, par rapport au droit étatique. Cette analyse qui date des années 70, soit de la première décennie après l'accession aux indépendances politiques pour la plupart des pays africains, reste d'actualité malgré quelques tentatives de modernisation. Dans tous les cas, un problème de taille mérite d'être posé : dans les faits, quelle est la nature exacte des rapports entre d'un côté le droit écrit, formellement égalitaire et de l'autre, les droits traditionnels statutaires ? À cette question, Gérard Conac donne une réponse judicieuse quand il souligne qu' :

En Afrique noire, les systèmes juridiques restent très souvent pluralistes, les droits y sont moins ordonnés que rivaux. Les contradictions qui les opposent, n'empêchent pas les interférences. Les relations qu'ils entretiennent dans les réalités quotidiennes s'établissent en fonction de leur vitalité respective plus encore que selon les critères officiels de la légalité. L'impérialisme des droits modernes se heurte à la résistance et à l'enracinement des droits traditionnels au point qu'il peut y avoir phagocytose, neutralisation, voire rejet³.

Si les cas de phagocytose ou de neutralisation sont des signes révélateurs que ces deux types de normes peuvent quelque part s'accorder, le rejet ou la résistance des populations vis-à-vis du droit étatique constitue à coup sûr un refus de l'assimilation. C'est en rapport avec cette prise de distance de la majorité par rapport au droit étatique que Jacques Vanderlinden a pu distinguer « *le droit mort* » du « *droit vivant* ». Le premier étant ainsi qualifié non pas seulement à cause de sa consignation par écrit, « *le droit dans les livres* », il est « *mort* » précisément parce qu'il ne tient parfois pas compte de l'environnement dans lequel il est appelé à s'appliquer. Il est ainsi à l'opposé du « *droit vivant* » qui est l'ensemble des règles n'ayant parfois aucun rapport avec les lois, mais régissant la vie des individus au quotidien⁴.

Nous voici donc placé devant deux types de droits, antithétiques de par leur genèse, leur fondement, leur organisation et leur finalité, mais qui se trouvent être appelés à cohabiter dans l'espace d'un même État. C'est donc cette coexistence qui rend problématique la production et la mise en œuvre du Droit puisqu'elle donne lieu à un édifice juridique bipède qui, toutefois se trouve être bancal du fait de l'enracinement des populations dans les coutumes ancestrales et de leur difficulté à intégrer la norme juridique étatique.

À cette dualité normative interne sont venues s'ajouter, toujours du côté du droit écrit, des normes internationales qui prônent l'égalité en droits

3 Cf. CONAC (G.), (Sous la direction de), *Dynamiques et finalités des Droits africains*, Paris, Economica, 1980.

4 J. VANDERLINDEN, « Production pluraliste du droit et reconstruction de l'État africain », in *Afrique contemporaine*, n°199, Juillet-septembre 2001, pp. 86-87.

en luttant contre les discriminations fondées sur le sexe. Ces normes, une fois de plus, ne cadrent toujours pas avec le droit coutumier statutaire pour lequel la masculinité constitue un atout d'octroi de plus de droits que la féminité. Adoptées pour se voir appliquées sans exception aux femmes du monde entier dans leur pluralité, ces normes internationales traduisent ce qu'il convient de désigner par « *l'universalisation des droits des femmes* ». Ceci pour signifier qu'à l'instar des droits de l'Homme, le monde contemporain voudrait voir la dignité des femmes de tous les horizons restaurée par la faculté leur accordée de bénéficier des mêmes chances et des conditions analogues dans la reconnaissance des droits égaux avec leurs homologues masculins.

Aussi, différents Plans d'Action issus des rencontres et Conférences internationales visant l'amélioration de la condition féminine constituent-ils des plaidoyers adressés aux États en vue d'élaguer de leurs législations des dispositions discriminatoires fondées sur le sexe. Bien plus, l'Instrument juridique qui porte l'universalisation des droits des femmes est principalement la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes, en sigle la CEDEF. C'est une Convention qui

Rappelle les droits inaliénables des femmes, moitié de la population mondiale et dont l'esprit s'inspire des principes fondamentaux des Nations Unies qui ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine...⁵.

Partant des objectifs qu'elle s'assigne, l'on se rend compte que la CEDEF a le même soubassement que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) dont la philosophie apparaît sans ambages dès son premier article qui dispose que « tous les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droits ». Si les droits égaux dont tous les êtres humains sont bénéficiaires dès leur naissance peuvent être analysés en termes des prérogatives dont ils peuvent se prévaloir, la dignité, quant à elle, est une notion philosophique qui a fait l'objet de théorisation par plusieurs auteurs. De la multitude de définitions, nous avons préféré l'approche donnée par Bernard Edelman qui voit en la dignité non

Pas l'être de l'homme mais l'Humanité de l'homme... L'Humanité [qui] se présente comme la réunion symbolique de tous les hommes dans ce qu'ils ont de commun, à savoir leur qualité d'êtres humains. En d'autres termes, elle est ce qui permet la reconnaissance d'une appartenance à un même « genre » : le genre humain... Si tous les êtres humains composent l'Humanité, c'est qu'ils ont tous cette même qualité de dignité... Qu'ils sont tous humains et dignes de l'être⁶.

5 www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/texte/conventio.htm

6 B. EDELMAN, « La dignité de la personne humaine, un concept nouveau », in *La Dignité de la personne humaine*, sous la direction de M.L. PAVIA et T. REVET, Paris, Economica, 1999, pp. 27 et 29.

Cette définition nous a intéressé, car elle met en perspective les rapports étroits entre la dignité et l'humanité, deux qualités essentielles imbriquées dans une logique de complémentarité et d'interdépendance chez tous ceux qui appartiennent au genre humain. Du fait même de cette commune appartenance, elles imposent à chacun un impératif : celui de voir dans l'autre, quel que soit son sexe, une humanité véritable et complète et non une humanité de seconde zone.

Mais, bien même avant l'adoption de la CEDEF, le feu Président Mobutu avait déjà procédé, dès la fin des années 60, aux nominations de quelques femmes à différents postes politiques. Ce qui constituait pour lui une occasion de vanter sa politique d'émancipation de la femme zaïroise. Aussi, dans son discours du 21 mai 1972, Mobutu Sese Seko prétendait avoir instauré dans son pays l'égalité parfaite entre les hommes et les femmes, et ce, d'après ses dires, à cause

De la politique de l'émancipation de la femme que nous avons amorcée dès l'aube de notre Révolution. [Car] contrairement à la situation que connaissent les pays industrialisés, où la citoyenne se sent colonisée par l'homme, et organise des mouvements de libération féminine, nous sommes fiers d'avoir réalisé dans notre pays, l'égalité totale entre l'homme et la femme. Celle-ci connaît un épanouissement de sa personnalité par l'accès aux responsabilités professionnelles, sociales et politiques⁷.

À analyser ce discours, on doit reconnaître un fait indéniable : les droits des femmes promus à travers les rencontres internationales ont été d'abord conquis par les femmes des pays du Nord. Conscientes que la domination masculine est un fait universel d'une part, et de l'autre, fortes de l'amélioration de leur condition suite à l'acquisition de certains droits, elles s'évertuent à présenter leurs expériences aux femmes appartenant aux autres Continents et surtout relevant des cultures différentes de la leur. Mais à en voir la suite, c'est un discours qui, au fond, n'a été qu'une idéologie en déphasage avec la réalité car comment Mobutu pouvait-il prétendre, dans 7 ans de pouvoir (1965-1972), éradiquer au Zaïre le préjugé millénaire difficile à déraciner : celui qui nie l'égalité entre les sexes en prétendant l'infériorité du sexe féminin par rapport au sexe masculin. Si en effet les nominations aux postes de responsabilité pour quelques femmes constituaient déjà un pas de géant à cette époque, on peut se poser la question de l'impact que celles-ci ont produit sur le vécu quotidien de la majorité des femmes ? Bien plus, il n'est pas faux d'affirmer que le fait, pour le Président Mobutu, d'avoir mis dos à dos les Zaïroises moulées dès le berceau dans des traditions statutaires inégalitaires et les femmes des pays développés organisant des mouvements de libération féminine,

7 Discours du Président MOBUTU cité par J.M. PAUWELS, « Le statut de la femme en droit privé zaïrois », in *Bulletin de l'Institut international de droit de l'expression française* (I.D.E.F), n°23, Paris, 1974, p. 832.

a constitué un frein qui a fait taxer les femmes zaïroises d'être moins combattives dans la conquête de leurs droits par rapport aux femmes des autres pays africains⁸.

Même si certains discours officiels s'évertuaient à nier les faits, les discriminations fondées sur les sexes étaient et continuent à être, à travers le monde, une réalité incontestée. C'est ainsi que quatre ans après la Conférence de Mexico, la CEDEF a été « adoptée le 19 décembre 1979 par l'Assemblée Générale des Nations Unies, elle est entrée en vigueur le 3 septembre 1981 après avoir été ratifiée par 20 pays. Dix ans après son adoption, en 1989, c'était presque une centaine de pays qui se sont engagés à respecter ses clauses »⁹. Force a été de constater que notre pays, sous son ancienne appellation « Zaïre », a fait partie de cette centaine de la première décennie de la CEDEF pour l'avoir ratifiée en 1986. Mais le paradoxe est qu'en dépit de cette ratification et de la politique d'émancipation de la femme zaïroise vantée par le président Mobutu, la loi n°87-010 du 1^{er} août 1987 portant Code de la famille a maintenu des dispositions discriminatoires mettant la femme mariée sous la tutelle de son mari¹⁰. Ce qui nous pousse à affirmer que le Zaïre, à l'instar de la plupart des États africains qui ratifient sans réserve la plupart des Conventions internationales, aurait simplement ratifié la CEDEF pour entretenir son image sur la scène internationale.

Ce non respect de ses engagements internationaux a de plus constitué une incohérence juridique puisqu'en matière du Droit International, le Zaïre d'alors, et dans la continuité, la RD Congo d'aujourd'hui a opté pour le monisme juridique. Celui-ci signifiant que les Traités internationaux régulièrement signés sont, dès lors qu'ils sont ratifiés, immédiatement intégrés en droit interne et produisent des effets sur les sujets qui peuvent directement les évoquer devant les tribunaux. Bien plus, ils acquièrent, dans la hiérarchie des normes, une valeur supérieure à celles des lois internes¹¹. Il en découle *ipso facto* que toutes les lois discriminatoires antérieures à la CEDEF devraient en principe soit être abrogées ou modifiées pour s'y conformer et il ne devrait pas y avoir, postérieurement à la CEDEF, des lois renfermant des discriminations sexuelles. Mais malheureusement, les dispositions discriminatoires à l'égard des femmes ont continué à avoir droit de cité, entre autres en matière du droit de la famille pendant 30 ans jusqu'en 2016, année de la réforme de la loi n°87-010 du 1^{er} Août 1987 portant Code de la famille par celle n°16/008 du 15 juillet 2016 le modifiant et le complétant.

Même si aux termes de l'alinéa 3 de son exposé de motifs, ladite réforme a été entreprise suite aux faiblesses de l'ancien code « notamment sur la

8 Cf. C. COCQUERY-VIDROVITCH, *Les africaines*, Paris, Desjonquers, 1994.

9 www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/fconvention.htm

10 Cf. Les anciens articles 444, 445, 454, 467 de la loi du 1^{er} août 1987 portant code de la famille.

11 L'Article 215 de la Constitution du 18 février 2006 dispose : « Les traités et accords internationaux régulièrement conclus ont, dès leur publication, une autorité supérieure à celle des lois... ».

question spécifique au statut de la femme mariée... »¹², l'on se rend compte que le législateur n'est toujours pas parvenu à franchir le pas comme dans bien des pays africains pour consacrer les droits égalitaires et la cogestion du foyer par les époux. Bien au contraire, il a continué à pérenniser le *statu quo* qui donne prééminence au mari toujours érigé en chef du ménage¹³.

À analyser l'attachement du législateur congolais à cette vision inégalitaire des rapports conjugaux, l'on se rend compte, d'une part, qu'il n'arrive pas à se départir de la vision traditionnelle statutaire qui accorde la prééminence au genre masculin sur le genre féminin. Une prééminence qui devient encore accentuée dès lors que dans les schèmes mentaux des Congolaises, spécialement dans la langue lingala, l'homme, est désigné par le qualificatif d'épouseur (*mobali*), qui par surcroît verse la dot pour épouser la femme considérée comme jouant un rôle passif de l'épousée.

C'est donc sur ce point qu'apparaît le véritable enjeu de cette analyse qui voudrait s'interroger sur la capacité des gouvernants et du législateur congolais à œuvrer dans le sens de la cohésion législative en vue d'éradiquer les discriminations fondées sur le genre. L'on se rend en définitive compte que ce sont les réticences d'ordre socioculturel qui constituent un obstacle majeur que les pouvoirs publics rechignent parfois à bouleverser au nom du refus de l'occidentalisation. On en arrive ainsi à conclure que l'inapplication complète de la CEDEF s'explique par le refus de l'assimilation culturelle. Un argument *a priori* fondé, au regard de l'impérialisme culturel des Occidentaux qui a marqué les esprits lors de la colonisation et qui continue à sévir avec le néocolonialisme aujourd'hui. Mais à analyser profondément cette résistance, on se rend compte qu'elle comporte deux apories :

- le simple fait qu'une norme soit d'inspiration étrangère constitue-t-il une raison suffisante de sa réfutation même si elle œuvre pour la justice sociale, c'est-à-dire la reconnaissance de l'égale dignité et par là de l'égalité en droits ?
- Pourquoi ce refus de l'occidentalisation est-il sélectif et n'est évoqué que quand il s'agit de l'instauration des rapports égalitaires entre sexes ? Cette question vaut son pesant d'or au regard du statut du mari, chef du ménage, auquel est attaché le législateur congolais. Un statut dont personne ne peut prouver qu'il est une œuvre sortie de la plume des ancêtres congolais, mais plutôt le produit de l'évolution du Droit français et du Droit belge qui nous servent d'inspiration. Il est un fait que le code napoléonien de 1804 avait au départ consacré le principe de la puissance maritale d'après lequel : « le mari doit protection à sa femme, la femme doit obéissance à son mari ». Mais

12 Loi n°16/008 du 15 juillet 2016 modifiant et complétant la loi n°87-010 du 1^{er} Août 1987 portant Code de la famille, Kinshasa, Journal Officiel de la République Démocratique du Congo, du 27 juillet 2016, Exposé des motifs, p. 1.

13 Cf. J. BITOTA, « À propos de l'égalité entre époux dans la réforme du Code de la famille », in *Congo-Afrique* (Mars 2017), n° 513.

avec l'évolution du droit français, la puissance maritale a été abolie en 1938 et substituée par la qualité du chef de famille accordé au mari, laquelle fut aussi abolie en 1970 en vue de la consécration de l'égalité entre époux traduite par la cogestion et la codirection du foyer.

Mais force est de constater qu'en dépit de l'abrogation de ces dispositions par la France, un des pays qui nous a servi de référence législative, le législateur congolais, majoritairement du sexe masculin, se trouve du coup frappé de cécité l'empêchant de suivre cette évolution allant dans le sens égalitaire en invoquant son refus du mimétisme. C'est une attitude qui est pour le moins contradictoire car si l'on s'en tenait rigoureusement à ce que le Professeur Mboyo a jadis qualifié de « théorie de l'intérisme »¹⁴, toutes les lois d'inspiration occidentale devraient en principe être rejetées et on ne verrait pas, par exemple, pourquoi les Congolais seraient prêts aujourd'hui, pour l'instauration effective de la démocratie, à aller jusqu'au sacrifice suprême alors que celle-ci n'a jamais été une forme d'organisation du pouvoir connue des traditions congolaises.

Si l'antinomie des normes constitue à coup sûr un frein dans l'émergence des droits des femmes en RD Congo, un autre élément de taille vient se greffer à ce nœud gordien : il s'agit du phénomène de la religiosité qui sévit dans notre pays depuis ces dernières décennies.

2. De l'*opium* de la religiosité à outrance

La question de la religiosité comme frein à l'émergence des droits des femmes doit être posée en considération du cadre général de la RD Congo, un pays qui, du moins formellement, se qualifie d'un État de droit¹⁵. Ce qui voudrait dire d'une part, un État dans lequel l'autorité étatique est habilitée à élaborer les normes d'organisation de la vie en société et sans pour autant être au-dessus d'elles et de l'autre, un État qui consacre et tâche de respecter les droits et libertés fondamentaux qu'il accorde aux individus.

Partant de ce cadre juridique formel, nous allons tâcher de scruter le vécu des citoyens congolais afin d'y découvrir la façon dont ils tâchent de concilier les préceptes bibliques et les normes juridiques d'autant plus que ces deux types de règles sont appelés pour leur part respective à régir leur vie au quotidien. Cette préoccupation trouve toute sa pertinence car, même si beaucoup de Congolais préfèrent être reconnus à travers le titre de « *croyants ou chrétiens* », ils ne peuvent pas éluder leur dimension citoyenne et par là leur rattachement à l'État.

Aussi, poser la question du choix pour les croyants écartelés entre la norme juridique et la norme biblique reviendrait donc à entrevoir la

14 La conception du mariage et les effets de celui-ci en Droit zaïrois – Application de la théorie de l'intérisme face à l'extérisme..., Conférence – débat sur le Code de la famille, Kinshasa, 1986, p. 27.

15 Cf. art 3 de la Constitution du 18 février 2006 tel que modifié à ce jour.

possibilité de l'adéquation ou de l'inadéquation entre ces deux types de normes en termes de complémentarité ou d'antinomie. Pour y parvenir, il n'est pas superflu de reconsidérer une fois de plus la façon dont juridiquement le Constituant a défini la RD Congo.

En effet, contrairement aux États théocratiques tels que la Palestine antique et actuellement certains États musulmans où existe la confusion entre le spirituel et le temporel¹⁶, la RD Congo est définie comme étant un État laïc¹⁷. Par État laïc, on voudrait dire qu'il n'y a pas au Congo une religion qui aurait prééminence sur les autres et qui serait reconnue comme religion d'État. Par voie de conséquence, le Congo ne reconnaît aucun culte spécifique, bien au contraire, il les tolère tous. De ce fait donc, la liberté religieuse, bien qu'accordée par l'État, relève du domaine privé et du libre choix de tout un chacun.

Mais force est de constater l'abus de ce droit de la part de beaucoup de Congolais ; abus consistant à en ignorer la source de provenance car en effet, au nom de cette sacrée liberté, on a tendance à passer outre l'organisation de la vie sociale préconisée par les lois étatiques. Aussi, le recours à la bible ne se limite-t-il pas simplement au niveau du rapport entre le croyant et son Dieu dans le cadre de la recherche de la perfection individuelle, mais il est devenu pour la plupart des Congolais une référence dans la régulation de la vie en société, un domaine dont le monopole est en principe réservé à l'État.

L'on peut alors affirmer sans être contredit que les préceptes bibliques sont aussi devenus, à l'instar de la règle de droit, des normes de conduites sociales, soit qu'ils essaient de s'y greffer, soit qu'ils tentent de les supplanter ou de les marginaliser. Si la première possibilité se passe sans heurt, les deux dernières consacrent l'idée de la création officieuse d'une nouvelle source normative à côté des règles de droit classiques dont mention était faite dans les développements précédents. Aussi, l'édifice normatif bipède s'est transformé en un trépied.

Toutefois, les normes bibliques, bien que d'origine étrangère comme le droit étatique diffèrent fondamentalement par leur finalité et la procédure de leur mise en application. En effet, comme signalé plus haut, la règle de droit, dont l'objectif est la régulation de la vie en société, a comme caractéristique d'être imposée par la contrainte ou la coercition¹⁸. Par contre la norme biblique qui vise dès ici bas la perfection tant au niveau individuel qu'au niveau de relations interpersonnelles dans l'espérance de vivre la béatitude de l'au-delà, est en principe soumise à l'adhésion volontaire et de ce fait facilement adoptée par la population. En d'autres termes, l'adhésion à la norme religieuse relève de la liberté religieuse consacrée à l'article 18

16 Cf. J. LEBRETON, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, Paris, Armand COLLIN, 1996, 2^e Ed.

17 Cf. art 3 de la Constitution du 18 février 2006.

18 Cf. Y. BUFFELAN-LANORE, *Droit civil*, *Droit civil, première année*, Paris, Armand COLIN, 2001.

de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) et aussi à l'article 22 de la Constitution du 18 février 2006 qui dispose : « que toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ».

En fait la liberté religieuse constitue « *un aspect particulier de la liberté d'opinion... Elle consiste pour l'individu à donner ou non son adhésion intellectuelle à une religion, à la choisir librement* et sa garantie implique que : « *non seulement l'État s'oblige à respecter lui-même cette liberté, mais s'engage à en prévenir les violations par quiconque* »¹⁹. À en voir l'étendue, la liberté religieuse fait donc partie de la liberté d'opinion reconnue à toute personne parce que « douée de raison et de conscience »²⁰. Si l'État qui consacre cette liberté s'érige en premier défenseur, il en découle *ipso facto* qu'aucun individu ne peut s'octroyer le droit de la violer en pesant sur la volonté d'un autre quant au choix de sa religion.

Malheureusement en cette matière, les femmes sont victimes car elles se voient, dans la plupart du temps, imposer le choix de la religion par leurs « gourous » ou par leurs maris. Dans ce pays où la religiosité bat le record au point d'occulter l'usage de la raison, la règle générale, à quelques exceptions près, voudrait qu'au nom de la soumission prêchée par Saint Paul, souvent mal interprétée, une femme mariée, appelée à être soumise à son mari, doit nécessairement intégrer la croyance religieuse de celui-ci même si elle est aux antipodes de la sienne. Dans de telles conditions, on peut se poser une question qui peut paraître choquante pour certains, celle de savoir si le mariage en RD Congo œuvre à l'affranchissement ou à l'asservissement des femmes considérées, quant à leur opinion en matière de religion, comme des girouettes.

Il est vrai que la question des mariages mixtes requiert un accompagnement sérieux des couples quant à la ligne de conduite à adopter par les époux eux-mêmes et surtout quant à l'éducation à donner aux enfants qui vont se retrouver intercalés entre les confessions différentes de leurs parents. Sans en nier la délicatesse, l'on doit toutefois déplorer le fait que la plupart des femmes se trouvent contraintes de choisir entre « le cœur et la religion ». Écartelées entre l'adhésion à la religion de l'être aimé ou la fin d'une histoire d'amour, le choix, on s'en doute, est souvent tourné vers la première alternative. Ce qui est embarrassant dans cette pratique c'est qu'au nom de cette norme biblique prêchant la soumission des femmes aux maris, de solides convictions religieuses d'une fiancée ou d'une épouse sont, la plupart du temps, appelées à céder à celles parfois chancelantes ou mal maîtrisées d'un mari encore néophyte.

À analyser cette manière de faire au regard de la dignité que nous avons posée comme étalon de la reconnaissance des droits, on peut dire qu'on se trouve face à des comportements qui ressemblent à « des marches

19 J. ROBERT et J. DUFFAR, Droits de l'Homme et libertés fondamentales, *op. cit.*, p. 508.

20 Cf. Article 1 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.

à reculons vers l'antiquité » où, d'après Fustel de Coulanges, « les anciens ne connaissaient ni la liberté de la vie privée, ni la liberté d'éducation, ni la liberté religieuse... »²¹. Or, la nouveauté du christianisme tient du fait qu'il se trouve « à cent lieues de ces conceptions. Son émergence provoque une véritable révolution intellectuelle en affirmant la dignité de la personne humaine, dont on n'avait jusque-là qu'une conscience confuse »²² ? Cette dignité est malheureusement souvent violée puisque le choix de religion chez certaines femmes quitte la sphère de l'option personnelle pour se diriger vers la conformité à l'option religieuse de leurs maris.

Au-delà de la violation de liberté religieuse dans le cadre des mariages mixtes, le choix du conjoint est parfois opéré en violation de l'article 16 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui dispose qu'« à partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille... ». Ceci pour dire que le libre choix du conjoint voudrait que l'on place au second plan des considérations accidentelles telles que celles ayant trait à la race ou à la religion. Or, l'on constate encore que beaucoup d'églises en RD Congo se sont érigées en agences de courtage matrimonial. Pour éviter les brassages des confessions, elles vont jusqu'à peser sur la volonté des individus, spécifiquement celle des femmes souvent malléables, en vue de favoriser et d'entretenir ce que l'on peut qualifier « d'endogamie monoconfessionnelle ».

En définitive, l'unique préoccupation qu'on doit avoir face aux droits reconnus aux femmes doit être celle consistant à examiner si le statut leur réservé répond à l'impératif selon lequel les femmes sont avant tout des personnes, et comme telles, égales aux hommes en dignité humaine. C'est en posant ainsi ce postulat que nous pouvons apprécier la justesse des traditions, des lois et des pratiques religieuses dans notre pays. ■

21 Fustel de COLANGES, *La cité antique*, « de l'omnipotence de l'État : les Anciens n'ont pas connu la liberté individuelle », cité par G. LEBRETON, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, *op. cit.*, p. 57.

22 G. LEBRETON, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, *op. cit.*, p. 57.