

## 2

# Etat, mondialisation et citoyenneté multiculturelle : femmes bantoues et femmes pygmées face au genre et aux politiques publiques

---

Jacques Tshibwabwa Kuditshini

### **Introduction**

L'objectif de cette réflexion est d'examiner la question de la citoyenneté multiculturelle et l'impact sévère qu'exercent les politiques publiques, la dynamique interculturelle et les phénomènes de mondialisation sur la construction de cette citoyenneté par rapport à deux catégories de femmes : les femmes pygmées et les femmes bantoues. Elle trouve son ancrage scientifique dans l'un des sous-thèmes du symposium sur le genre 2008 proposé par le CODESRIA, en l'occurrence, celui consacré à la « Dialectique des identités multiples et la citoyenneté à l'ère de la mondialisation ». Elle se ressource dans les faits empiriques modelés par la dynamique des relations de genre entre, d'une part, les femmes bantoues et les femmes pygmées, et, d'autre part, entre toutes les deux catégories de femmes réunies vis-à-vis des phénomènes de pouvoir, et en particulier ceux relatifs à la question de la citoyenneté féminine.

Les termes rapports de genre, en effet, mettent en corrélation plusieurs types de référents. Ce sont d'abord manifestement les rapports hommes/femmes. Ensuite, ce sont les rapports entre femmes et les rapports entre hommes. Finalement, les rapports sociaux de sexe comprennent également les relations de catégories de femmes avec les phénomènes sociaux (que ce soit l'Etat, la division du travail, le système éducatif, les relations économiques, les systèmes politiques ou autres) (Imam Mama et Sow 2004:19). Comment alors l'Etat gère-t-il la question de la citoyenneté par rapport aux deux catégories

de femmes ci-dessus évoquées ? Ce premier questionnement place au cœur de l'analyse la nature discriminatoire des politiques publiques. Celles-ci seront donc convoquées dans cette réflexion.

Comment les femmes et les hommes (généralement bantous) qui animent les institutions politiques, administratives, économiques, etc. se comportent-ils vis-à-vis des femmes pygmées, et de leurs droits en particulier ? Le deuxième questionnement place les acteurs au cœur des conduites et relations sociales. Ici, les représentations, les croyances et les mythes, ainsi que les structures mentales à l'œuvre dans la construction de ces mythes et croyances par les acteurs (Touraine 1984) auront aussi un intérêt évident pour notre agenda analytique.

Quel est l'impact de la diversité culturelle, mieux, de la dynamique interculturelle sur les rapports de genre, sur les femmes bantoues et pygmées quant à leur accès à la citoyenneté féminine ? La troisième interrogation, qui met en interaction politique et culture, nous conduit directement vers la problématique du multiculturalisme. Cette interrogation a d'ailleurs partie liée avec la dernière préoccupation de cette recherche qui se propose d'analyser l'impact de la mondialisation économique et culturelle sur l'accès de deux catégories de femmes (bantoues et pygmées) à la citoyenneté.

Dans ce papier, la citoyenneté est définie comme l'ensemble des normes juridiques et des pratiques sociales qui fondent le statut de citoyen. Plus explicitement encore, il s'agit, selon Rodota (1999:181), de l'ensemble des conditions permettant à l'individu de jouir pleinement de droits fondamentaux et de participer au fonctionnement du système politique. Bien entendu, c'est davantage l'aspect participatif, celui qui désigne le citoyen politique, le citoyen engagé, qui est ici évoqué par ces deux définitions. Tout en les prenant en charge, notre réflexion va néanmoins au-delà et s'appuie sur un concept encore plus opératoire pour l'appréhension de notre objet de recherche. Il s'agit du concept de citoyenneté multiculturelle. Ce concept proposé par Will Kymlicka (1995:18-22) vise à dépasser l'opposition entre la conception républicaine de la citoyenneté et le communautarisme. La citoyenneté multiculturelle est une citoyenneté différenciée qui reconnaît l'appartenance des individus à des groupes différents du point de vue culturel (Alpe *et al.* 2005). La citoyenneté multiculturelle suppose que tous les groupes culturels soient socialement égaux. Ainsi l'apartheid en Afrique du Sud ne relevait pas de la citoyenneté multiculturelle. Comme précisé plus haut, ce concept sera appliqué aux relations entre femmes bantoues et pygmées, et à leurs relations avec les phénomènes de pouvoir.

De fait, depuis la mise en relief du genre à la fois comme une catégorie d'analyse des rapports sociaux et comme une approche incontournable dans la formulation des politiques publiques, la question de la citoyenneté féminine est toujours envisagée comme si elle ne concernait que l'émancipation politique des femmes bantoues, soudanaises et nilotiques qu'on trouve en RDC et en Afrique centrale en général. Les femmes pygmées sont exclues des débats sur la citoyenneté. Les luttes menées pour la conquête d'une citoyenneté féminine égale à celle des hommes ne semblent pas s'inscrire dans une logique multiculturelle, dans la mesure où les femmes pygmées, porteuses d'une culture minoritaire différente de celle des autres femmes, culture du reste souvent méprisée, sont souvent abandonnées sur les marges. Même le féminisme d'Etat n'échappe pas à cette critique.

Placé donc au cœur de la dynamique interculturelle, le débat sur l'accès sexué à la citoyenneté apparaît comme un objet d'étude encore limité aux rapports hommes/femmes, les hommes étant considérés comme jouissant d'une citoyenneté positive, différente de celle des femmes. Cette thèse est fondée et les dynamiques sociopolitiques à l'œuvre dans presque tous les Etats permettent de la légitimer. Il faut néanmoins aller au-delà de cette thèse et s'intéresser aux relations intra-sexuelles. Tel est le sens de notre démarche qui, faisant sien le concept de citoyenneté multiculturelle, vise à montrer que le discours actuel sur l'accès sexué à la citoyenneté féminine à l'ère de la mondialisation ne prend pas encore en charge l'ensemble des femmes de la RDC (et de l'Afrique centrale) prises dans leur diversité culturelle et identitaire. L'objectif de ce papier est donc de plancher sur cette dimension pertinence du genre.

Il est de ce fait divisé en quatre points. Le premier prend en charge les aspects théoriques et généraux, le deuxième examine la question de la citoyenneté féminine pendant la période coloniale, le troisième est consacré à la même question, mais après la colonisation, et le dernier point essaie de proposer quelques pistes de réflexion pour une citoyenneté politique féminine multiculturelle.

## **Considérations générales et balisage théorique**

### ***Genre et citoyenneté***

Juridiquement, la citoyenneté est définie comme :

La jouissance des droits civiques attachés à la nationalité. Aujourd'hui, on entend par là le droit de vote aux consultations politiques, l'éligibilité, l'exercice des

libertés publiques qui donnent sens à la participation politique, enfin l'accès aux fonctions d'autorité dans l'appareil d'Etat (Hermet *et al.* 2005:52).

Ce concept est lié originellement à la démocratie. Les monarchies d'ancien régime du Moyen Âge européen, les Empires de Chine, d'Inde ou d'Amérique précolombienne ne connaissaient que des sujets, essentiellement voués à l'obéissance. Avec les idées démocratiques de l'Antiquité grecque (VIe-IVe siècles avant notre ère) émerge l'idée de participation à la « chose publique » (en latin *res publica*). L'exaltation de la citoyenneté réapparaît au XVIIIe siècle avec les révolutions américaine et française. Elle s'inscrit dans une double perspective : opposition à l'allégeance de type dynastique qui suppose une dépendance de type personnalisé, et affirmation de l'autonomie de la sphère politique, notamment par rapport au religieux.

La citoyenneté n'est pas seulement l'appartenance à une nation. Elle fait référence à une égalité de droits entre toutes les citoyennes et tous les citoyens, mais aussi à la réalité de ces droits, à leur exercice ainsi qu'à la possibilité d'avoir les mêmes droits et devoirs. Elle englobe les relations affectives, civiques, économiques et sociales. La citoyenneté ne va pas nécessairement de pair avec la nationalité. On peut avoir une nationalité sans exercer la citoyenneté ; on peut, comme c'est maintenant le cas dans l'Union Européenne, avoir certains droits, tel celui de vote, sans être un(e) national(e).

Pourtant, la nationalité n'a pas toujours été définie ainsi, la citoyenneté grecque excluait les femmes, les esclaves et les métèques, la citoyenneté romaine excluait également les femmes et les esclaves, même si les esclaves mâles, une fois affranchis, pouvaient devenir citoyens romains. Ailleurs, si la citoyenneté n'était pas si exclusive, elle avantagait néanmoins les hommes par rapport aux femmes. Les démocraties américaine de 1776 et française de 1789 excluaient elles aussi les femmes, même si au niveau textuel, rien ne l'autorisait dans la Constitution américaine.

De fait, dans ces démocraties, on définit la citoyenneté par l'autonomie, la responsabilité et la raison (lire à ce sujet Lavau 1985 ; Gaudemet 1991 ; Finley 1985 ; Shklar 1991 ; Fustels de Coulanges 1985). En étaient donc exclues certaines catégories comme les enfants, les femmes, les aliénés, tout comme ceux qui, ne possédant pas les biens, dépendaient d'un autre pour leur subsistance journalière. Aujourd'hui, la citoyenneté, malgré sa vocation universelle, reste dans la démocratie moderne une construction masculine qui présuppose l'égalité de statut politique entre les individus. Demander aux femmes d'être citoyennes revient alors à leur demander d'être comme des hommes (Peemans-Poulet 1998 ; Bélanger 1992 ; Veauvy 1997).

Derrière le contrat social d'apparence égalitaire se profile un contrat sexué. Carole Pateman (1988), qui défend cette idée, développe donc la thèse selon laquelle la citoyenneté patriarcale est fondée sur une universalité abstraite qui pose en fait le masculin en norme de référence. Dans les systèmes androcentriques, dit-elle, les femmes sont acculées au mieux à une citoyenneté de seconde zone : soit elles sont intégrées à la citoyenneté en tant qu'individus et leur égalité les assimile aux hommes en niant et déniaient leurs expériences et leurs vies de femmes, soit elles sont incluses à la citoyenneté en tant que femmes, la différence sexuelle entérinant la séparation entre le privé et le public. Les femmes restent définies par leur appartenance à la sphère privée, à la famille. Les Etats leur accordent souvent des droits sociaux avant de leur donner le droit de vote ou de les affranchir de la tutelle masculine.

L'assignation des femmes à la sphère privée et la construction hiérarchique de la différence des sexes remontent aux temps immémoriaux et sont perceptibles à travers les constructions conceptuelles et théoriques mises en route par des auteurs ayant contribué à la consolidation de l'histoire de la pensée intellectuelle, et particulièrement celle de la pensée politique. Revisiter l'histoire de cette pensée permet non seulement de comprendre à quel point ces rapports de pouvoir sont constitutifs du politique, mais aussi de mieux saisir que l'impensé du genre, faisant écran à la compréhension des enjeux politiques des temps modernes, contribue à la légitimation de toutes les formes de domination (Pisier et Varikas 2002:1).

A ce titre, et comme nous le rappellent les deux auteurs précités, Locke paraît avoir joué un rôle d'importance dans la construction hiérarchique des rapports sociaux de sexe pour avoir substitué au droit paternel le droit conjugal, un pouvoir naturel, extérieur et antérieur à la volonté des contractants. En effet, dans son œuvre fondatrice du contractualisme, *Traité sur le gouvernement civil*, Locke soutient que la puissance conjugale n'est pas une puissance politique. C'est l'argument central de Locke dont l'objectif est de réfuter une fois pour toutes l'identité ou même l'analogie entre le pouvoir exercé par le chef de famille et le pouvoir politique.

Adam n'avait pas sur Eve « le pouvoir de vie et de mort » qui est le propre du pouvoir monarchique, dit Locke. Le pouvoir d'Adam était tout au plus celui que tout mari détient d'ordonner les choses d'intérêt privé, en tant que propriétaire des biens et de la terre au sein de la famille, et de faire prévaloir sa volonté sur celle de sa femme dans toutes les choses qui sont de leur intérêt commun. A l'abri du contrôle politique, la famille devient le lieu d'une domination naturelle, et pour cela invisible, qui prive les femmes des attributs

constitutifs de la liberté civile et politique : le droit de disposer librement de leur corps, de leur force de travail, de leurs biens, enfin le droit de résistance, critère ultime de la liberté politique chez Locke.

Fondée sur la sujétion naturelle des femmes, la distinction privé-public introduite par Locke dessine le périmètre dans lequel sera contenue la liberté des femmes en tant que sujets politiques dans les siècles suivants. Locke n'a certes pas thématiqué, comme ses prédécesseurs Tyrell et Sidney, l'exclusion des femmes du politique. Ses allusions aux reines peuvent même laisser entendre qu'il n'est pas en principe hostile à la participation politique des femmes. Mais en recourant à la nature pour fonder la puissance conjugale, il affirme la supériorité générale de tout homme sur toute femme dans et en dehors de la famille, réfutant par là même l'égalité et l'indépendance de tous les individus (Pisier et Varikas 2002:5).

La remise en cause de la théorie contractualiste de Locke, et de manière générale celle des théories naturalistes et essentialistes par les féministes, se trouve au cœur non seulement du déplacement des débats sur la citoyenneté vers d'autres terrains épistémologiques et méthodologiques, mais aussi au centre de l'émergence même des études de genre. Comme le dit si bien Parini (2006:21),

L'émergence du concept de genre est liée à la nécessité de se distancer du sexe comme fait biologique pour investiguer la signification sociale de cette appartenance biologique. Il s'agit de comprendre comment et pourquoi un fait, à première vue uniquement biologique, soit l'appartenance à l'un ou l'autre sexe, devient un enjeu de pouvoir pour le contrôle des ressources matérielles et symboliques.

Envisagé sous cet angle, le genre apparaît comme une remise en question de la théorie contractualiste de Locke fondée sur la survalorisation des éléments biologiques ou naturels dans l'explication des phénomènes d'autorité ou de pouvoir et la division sexuée du travail ou du savoir. Le concept de genre, qui correspond chez les féministes francophones aux « relations sociales de sexe », induit donc, d'après Bisiliat (2000:23) :

- le rejet du déterminisme biologique sous-jacent dans le mot sexe, et dans l'expression inégalité sexuelle ;
- le regroupement de toutes les différences constatées entre les hommes et les femmes, qu'il s'agisse des différences individuelles, des rôles sociaux ou des représentations culturelles, c'est-à-dire le regroupement de tout ce qui est variable et socialement déterminé. Il est également affirmé que les femmes ne forment pas un groupe homogène, mais un ensemble traversé par des différences de classe, de race et d'ethnie;

- l'asymétrie fondamentale, la hiérarchie et les relations de pouvoir entre les deux groupes, les deux rôles, les deux sexes, les deux genres.

Le genre renvoie donc aux catégories sociales (féminin et masculin) et non aux catégories sexuelles (hommes et femmes). Il implique un savoir sur la différence sexuelle et reflète un pouvoir qui est aussi une manière d'ordonner le monde, inséparable de l'organisation sociale de la différence sexuelle. Le savoir n'est ni fixe, ni fini, il est variable et sujet à d'innombrables changements. Il en est de même pour les complémentarités et oppositions entre les genres qui peuvent se transformer, évoluer, c'est-à-dire s'inscrire dans le changement social. A la suite de Parini, le genre fait donc référence à un système social (système de genre) fondé sur des représentations et des pratiques qui ont pour objet de :

- définir la nature des femmes et des hommes et leurs différences (biologiques et psychologiques) ;
- déterminer sur cette base leurs places respectives dans la société ;
- créer les conditions institutionnelles de cette partition des territoires basée sur l'inégalité ;
- organiser la permanence de cette situation (pour le groupe dominant) ;
- contester cette situation en vue de la changer (pour le groupe dominé, cela est appelé le féminisme).

Défini sous cet angle, le genre en tant que ressource conceptuelle transversale, approche et catégorie d'analyse, devient un instrument d'importance pour l'examen renouvelé des phénomènes sociaux, et du domaine politique en particulier où les femmes ont encore des difficultés à accéder et où les rapports masculins/féminins restent problématiques. D'abord, comme le dit Freedman (1997:9),

Il y a un décalage apparent entre le domaine politique et d'autres domaines sociaux – et plus particulièrement d'autres domaines professionnels – en ce qui concerne les rapports hommes/femmes. Tandis que les femmes, dans les cinquante dernières années, ont réussi à pénétrer dans beaucoup de sphères professionnelles le droit, la médecine par exemple, celles qui réussissent une carrière politique restent toujours très minoritaires.

De plus, affirme Freedman, la citoyenneté politique n'est pas construite de la même façon pour les hommes et pour femmes. Il existe des contradictions entre les représentations de la féminité et celles du pouvoir. Ainsi, la sphère du pouvoir politique est perçue comme un domaine masculin où les femmes n'ont pas de place. Bref, d'un côté, et comme dit ci-haut, de nouvelles

possibilités s'ouvrent aux femmes, et elles bénéficient de plus d'égalité face aux hommes, mais, de l'autre, même si les rapports entre les hommes et les femmes sont beaucoup plus égaux, la construction sociale de la masculinité et de la féminité se fait toujours d'une manière qui sépare nettement les deux genres et qui prescrit aux hommes et aux femmes des normes de comportement assez strictes.

Ainsi, les femmes doivent faire face aux contraintes de la féminité. Elles apprennent dès leur plus petite enfance la nécessité de paraître « féminines », de se faire belles, de séduire les hommes. Le rapport de séduction entre les hommes et les femmes est en effet paradigmatique des contraintes imposées aux femmes par la construction sociale de la féminité. En séduisant, les femmes se réduisent à l'inférieur, à un niveau de faiblesse par rapport aux hommes. Ainsi, les contraintes auxquelles les femmes doivent faire face sont symboliques autant que matérielles.

L'ensemble des préoccupations ci-dessus soulevées par Freedman exerce un impact sévère sur le statut politique des femmes et sur le processus d'acquisition d'une citoyenneté politique féminine égale à celle des hommes. A ce titre, le concept de capacité citoyenne mis en relief par Aminata Diaw et Aminata Touré (1998:40-41) permet de mieux rendre compte des efforts que les Etats doivent fournir pour sortir les femmes de la situation de citoyenneté de seconde zone dans laquelle elles se trouvent.

Les deux auteurs soutiennent en effet que l'individu peut être citoyen formellement et être totalement dépourvu de capacité citoyenne. La reconnaissance par l'Etat de la qualité de citoyen n'entraîne pas *ipso facto* la mise en œuvre par l'individu de sa capacité citoyenne : il fera preuve de sa capacité citoyenne le jour où il sortira de l'âge de la minorité, comme le dit Kant. Et la capacité citoyenne suppose, selon elles :

- la responsabilité qui fait que l'individu se sente coresponsable de l'espace institutionnalisé de vivre ensemble ;
- l'autonomie qui, parce qu'elle conditionne la responsabilité, n'est pas comprise sous l'angle de la stricte indépendance des individus, mais sous le mode de l'intersubjectivité ; l'autonomie doit être comprise comme la soumission exclusive de l'individu aux valeurs républicaines.

Mais, comme le concept de citoyenneté multiculturelle évoqué dans cette étude, le concept de capacité citoyenne nous semble aussi interpeller les femmes, en tant que catégorie politiquement vulnérable, à être solidaires avec d'autres femmes pour que la recherche de la pleine citoyenneté féminine tant voulue et souhaitée par tous ne puisse pas concerner seulement une catégorie

de femmes et en exclure une autre sur la base des considérations d'ordre identitaire, ethnique ou raciste, comme c'est malheureusement le cas avec la question des femmes pygmées sous examen.

### ***Genre et citoyenneté multiculturelle***

L'objectif de cette étude, comme signalé dans l'introduction, est d'examiner et d'analyser les rapports sociaux au sein ou à l'intérieur même d'un sexe. Il s'agit d'examiner la dynamique de construction des rapports entre deux catégories de femmes porteuses de cultures tout à fait différentes : les femmes bantoues et les femmes pygmées.

Les femmes pygmées (tout comme les pygmées de manière générale) sont caractérisées par les spécificités culturelles suivantes (Nkoy 2005 ; Mafoukila 2006 ; Manga 2009) :

- un attachement particulier à la forêt (on les appelle les rois de la forêt et leur mode de vie dans cette forêt est telle que les bantous ont souvent tendance à les considérer comme des peuples primitifs ou sauvages) ;
- une mobilité légendaire qui rend leur contrôle difficile ;
- l'hostilité vis-à-vis de l'école, et donc carence d'une élite intellectuelle pygmée aussi bien dans les rangs d'hommes que de femmes ;
- la petitesse de leur taille physique ;
- une certaine négligence dans leur façon de s'habiller ;
- un habitat très précaire. Dans la forêt, ils utilisent des huttes en feuilles pour se protéger contre des intempéries et agressions des animaux ;
- des habitudes alimentaires héritées des temps anciens.

La culture pygmée est une sorte de culture ancrée dans l'activisme forestier, une culture de repli sur soi, et donc d'absence d'ouverture à la modernité, bien que quelques femmes et hommes pygmées commencent timidement à s'intéresser aux produits tels que la bière, le tabac et même à l'école. Il faut noter que les femmes pygmées, faute d'éducation et d'instruction scolaire, sont dans l'incapacité de comprendre les enjeux politiques ou économiques liés à leur citoyenneté. Elles ne peuvent pas non plus accéder à l'espace politique et prétendre conquérir le pouvoir et l'exercer comme les femmes bantoues plus instruites qu'elles.

Donc, bien que toutes les femmes soient, de manière générale, marginalisées dans une société androcentrique fonctionnant selon les codes et schémas idéologiques de la masculinité, il s'avère que les femmes pygmées sont non seulement marginalisées, mais aussi et tout simplement exclues, de manière à peine voilée, de la communauté nationale.

Cette exclusion s'opère notamment à travers des politiques publiques et programmes dits de développement qui n'intègrent pas les préoccupations et la culture des femmes pygmées. Sur le plan politique, malgré la non-discrimination théorique et formelle vis-à-vis de ces femmes, elles ne jouissent pas des droits attachés à la citoyenneté politique. Les femmes pygmées sont exclues de la participation politique et sont introuvables dans les institutions politiques de représentation ou d'exécution, aussi bien à l'échelon local que sur le plan national ou même sous-régional et régional.

Les acteurs de cette exclusion sont bien sûr connus : il s'agit de l'Etat, des institutions politiques, de la société civile elle-même, des partis politiques, des seigneurs de la guerre et des sociétés multinationales. Mais au rang de tous ces acteurs, se trouve également une catégorie d'actrices qui nous intéresse particulièrement dans cette réflexion : il s'agit des femmes bantoues. Celles-ci ont contribué et continuent à contribuer, comme les autres acteurs, à la marginalisation politique de leurs compatriotes pygmées.

Si la lutte pour l'acquisition d'une citoyenneté concerne normalement toutes les femmes qui en sont privées et qui, de ce fait, devraient faire preuve de solidarité et d'unité, l'exclusion des femmes pygmées de la jouissance de quelques droits politiques déjà arrachés par les femmes relève alors d'un paradoxe et n'est compréhensible que si l'on considère les femmes comme une catégorie non homogène, divisée, poursuivant parfois des intérêts égoïstes, et traversée par des pesanteurs idéologiques, ethniques, racistes et culturelles. C'est cette trajectoire analytique que nous avons imprimé à la présente étude et qui nous a contraint à mobiliser le concept de citoyenneté multiculturelle, lui-même orienté vers la saisie des rapports entre les femmes bantoues et les femmes pygmées, et entre ces deux catégories de femmes vis-à-vis des phénomènes de pouvoir.

En effet, d'après Ayesha Imam, Amina Mama et Fatou Sow (2004),

Les rapports sociaux de sexe comprennent également les relations de catégories de femmes avec les phénomènes sociaux (que ce soit l'Etat, la division du travail, le système éducatif, les relations économiques, les systèmes politiques ou autres), ainsi que les relations différentes de groupes d'hommes avec ces mêmes phénomènes.

L'analyse des rapports sociaux de sexe, ou analyse consciente du sexe ou analyse sexuée, peut être spécifiquement centrée sur les femmes (ou les hommes), mais de façon à reconnaître clairement les rapports sociaux de sexe qui construisent historiquement son sujet, comme dans l'analyse de N'dri Assié Lumumba (2004:305-307) sur l'éducation des filles et des femmes en Afrique.

Nous démontrerons tout au long de cette réflexion que la non prise en charge de la notion de citoyenneté multiculturelle, c'est-à-dire d'une citoyenneté différenciée qui reconnaît l'appartenance des individus à des groupes différents du point de vue culturel (Alpe *et al.* 2005) par l'Etat et les femmes bantoues dans l'élaboration des politiques publiques et programmes de développement, explique en grande partie l'infériorisation des femmes pygmées dans l'espace politique et leur incapacité à s'investir dans la lutte pour l'acquisition de leur citoyenneté politique.

### **Etat et problématique de la citoyenneté politique féminine : la période coloniale**

La République Démocratique du Congo s'est dotée, depuis février 2006, d'une Constitution qui proclame, en son article 14, la parité. D'après cet article, les pouvoirs publics veillent à l'élimination de toute forme de discriminations à l'égard de la femme et assurent la protection et la promotion de ses droits. Ils prennent des mesures pour lutter contre toute forme de violences faites à la femme dans la vie publique et dans la vie privée. La femme a droit à une représentativité équitable au sein des institutions nationales, provinciales et locales. L'Etat garantit la mise en œuvre de la parité homme-femme dans lesdites institutions. La loi fixe les modalités d'application de ces droits.

Si la mise en œuvre de la parité constitue une avancée très significative pour les femmes congolaises, la jouissance des droits politiques attachés à la parité ne concerne jusqu'à preuve du contraire que les femmes bantoues qui, bien que n'ayant pas encore fait leur entrée massive dans des assemblées élues, sont cependant les seules à y occuper les sièges et à participer à l'élaboration des lois et autres politiques publiques. L'acquisition, par les femmes congolaises, des droits politiques est une invention très récente dont le processus remonte à 1967 sous le régime de Mobutu.

Pendant la période coloniale, tous les Congolais, hommes et femmes confondus, femmes bantoues et femmes pygmées, étaient exclus de la participation politique. La République Démocratique du Congo, contrairement à d'autres colonies, est née en 1885 sous la forme d'un Etat indépendant du Congo ; en réalité, il s'agissait d'une propriété privée du roi Léopold II des Belges. De 1885 à 1908 donc, c'est le roi lui-même qui dirige sa propriété selon ses caprices et ses orientations. C'est en 1908 que l'Etat Indépendant du Congo devient le Congo belge, suite aux graves violations massives des droits de l'homme commises par les fonctionnaires du roi dans la colonie et qui furent dénoncées par la communauté internationale (Hochschild 2007).

La politique belge au Congo est d'abord une politique de domination et de discrimination raciale qui place les Blancs au sommet de l'échelle et les Noirs, toutes races confondues, au bas de l'échelle sociale, économique, culturelle et politique. Le désir de concrétiser la supériorité de la race blanche et des Belges en particulier se matérialise, sur le plan politique et administratif, par la mise en place, dans la colonie, d'une administration directe. Contrairement donc aux colonies anglaises et françaises, le Congo belge fut administré directement par les fonctionnaires belges, aussi bien au niveau central qu'au niveau local. Le Congo belge fut donc dirigé par des fonctionnaires qui recevaient leurs directives et leurs instructions du Gouvernement de la Mère-Patrie.

C'est la Charte Coloniale qui constitue la loi sur le Gouvernement du Congo belge et est, par conséquent, la base même de l'organisation administrative de la colonie. Cette loi est en réalité la Constitution du Congo belge. Elle fut votée par la Chambre des Représentants le 20 août 1908, par le Sénat le 9 septembre de la même année, promulguée par l'Arrêté royal du 18 octobre 1908 et publiée au *Moniteur* les 19 et 20 du même mois.

Dans le chapitre II consacré aux droits des belges, des étrangers et des indigènes, on peut lire ce qui suit : « Les Belges, les Congolais immatriculés dans la colonie et les étrangers jouissent de tous les droits civils reconnus par la législation du Congo belge. Leur statut personnel est régi par leurs lois nationales en tant qu'elles ne sont pas contraires à l'ordre public. Les indigènes non immatriculés du Congo belge jouissent des droits civils qui leur sont reconnus par la législation de la colonie et par leurs coutumes en tant qu'elles ne sont pas contraires ni à la législation ni à l'ordre public. Les indigènes non immatriculés des contrées voisines leur sont assimilés. Il est institué une commission permanente chargée de veiller sur tout le territoire de la colonie à la protection des indigènes et à l'amélioration de leurs conditions morales et matérielles d'existence » (Delvaux 1945:17).

Il importe déjà à ce niveau d'attirer l'attention du lecteur sur la différence qu'établit la Charte entre les Congolais immatriculés et les indigènes non immatriculés, nous y reviendrons plus tard. Sur le plan administratif, la Charte institue une administration centrale coloniale constituée par le ministère des Colonies et qui se trouve dans la métropole. Le ministre des Colonies se voyait doté d'un statut identique à celui de ses collègues. Faisant partie du Conseil des ministres, il participait aux délibérations qui portaient sur la politique de la métropole aussi bien que de la colonie. D'autre part, conformément à la coutume, il soumettait aux délibérations du Conseil les affaires coloniales les plus importantes et il avait à se conformer aux décisions de ce dernier (Vanhove 1967:21).

A la tête du gouvernement de la colonie se trouve un haut fonctionnaire nommé par le Roi et qui porte le titre de Gouverneur Général. Le Gouverneur Général représente le Roi dans la colonie et est assisté d'un ou de plusieurs vice-gouverneurs généraux. Ce fonctionnaire, le plus élevé de la colonie, a la haute direction de tous les services administratifs et militaires établis au Congo belge. Il est chargé de l'exécution du budget de la colonie et de l'ordonnancement des dépenses, et soumet annuellement au gouvernement central ses propositions budgétaires. A la tête de chaque province – il y en avait six à cette époque – se trouve un Commissaire Provincial qui représente le Gouverneur Général.

L'organisation dite indigène est dominée par le territoire qui constitue la cellule de base de l'administration coloniale et c'est, par conséquent, l'Administrateur Territorial qui est en somme la pierre angulaire de tout l'édifice administratif. Son influence, comme le précise Delvaux, sera considérable auprès des populations indigènes, car les rapports constants qu'il aura avec les autorités indigènes et avec les populations feront qu'il sera considéré comme le représentant de l'Etat.

Outre la politique indigène qu'il exercera dans son ressort, il lui incombera de veiller à la bonne marche des tribunaux, à la perception des impôts indigènes, au recrutement pour la force publique ; il assumera les fonctions de gardien de prison, d'immigration, de réglementation en matière de main-d'œuvre et d'inspecteur de l'industrie et du commerce, tout en ayant aussi dans son ressort la politique économique, la politique routière, la politique agricole et l'établissement des centres commerciaux et des marchés. Jusqu'à la veille de l'indépendance, aucun Noir n'a pu accéder à ce poste stratégique, pourtant le plus bas dans la hiérarchie administrative. Quand on sait que la politique coloniale belge était très ségrégationniste, l'on mesure l'étendue des dégâts que l'action de ces administrateurs territoriaux belges aux pouvoirs énormes a engendrés tant sur la nature des relations sociales entre Blancs et Noirs que sur la construction des conditions matérielles, spirituelles et intellectuelles pouvant contribuer à l'épanouissement des Congolais.

En effet, malgré les dispositions de la Charte Coloniale, la société coloniale était une société régie par un pouvoir raciste ayant fait de la discrimination raciale son cheval de bataille et son référent dans la gouvernance politique, économique et culturelle. De toutes les politiques publiques discriminatoires secrétées par le pouvoir colonial et qui expliquent la position d'infériorité des congolais vis-à-vis des Belges, et celle des pygmées vis-à-vis des populations bantoues, figurent en bonne place celles relatives à l'enseignement, à l'emploi et à la participation politique.

Comme la plupart de puissances coloniales, la Belgique n'a jamais associé les Congolais à la gestion de l'Etat. Ils ont donc été exclus de la participation politique jusqu'en 1957, date à laquelle les premiers autochtones ont eu à voter pour la première fois. La première politique discriminatoire est celle qui a donc exclu les Congolais de la participation politique. Parlant dans un article publié en 1951 au sujet des droits politiques des congolais, Pierre Wigny, qui fut ministre des Colonies de 1947 à 1950, s'exprimait en ces termes : « Un citoyen participe à la souveraineté nationale. Par son vote, il choisit ses représentants responsables devant le corps électoral ». Ceci – au Congo – n'est pas encore possible. Nous avons de la démocratie une conception réaliste. Il ne suffit pas de former artificiellement quelques chefs, il faut éduquer la masse capable de les contrôler. Mais, dès à présent, il faut encourager la participation à des conseils de territoire ou de district, au gouvernement des centres extra-coutumiers ou des villes, bref à ces assemblées primaires qui là-bas comme ici doivent être des écoles d'apprentissage politique.

D'après donc Wigny et malgré tout le mouvement vers l'indépendance qui se dessinait dans d'autres pays colonies, l'éducation politique au Congo belge devait commencer par la base. Jean Stengers (2007:245-246) constate qu'en réalité, non seulement l'autorité coloniale ne se hâte pas, mais elle ne se préoccupe que fort peu de tracer des plans pour l'avenir. Pas question de la moindre planification, même à moyen terme, de l'émancipation politique. Dans les milieux universitaires, on remue parfois quelques idées générales, quelques projets ; cela ne va pas au-delà de la discussion académique. Cette exclusion des Africains congolais de la politique aura des répercussions plus tard sur l'accès des femmes à l'espace politique post-indépendant, et en particulier des femmes pygmées.

Le deuxième site de discrimination et de politique raciale, c'est l'enseignement. La discrimination dans le secteur de l'enseignement est importante à analyser parce que ce secteur est en interaction avec le domaine politique. On ne peut en effet comprendre comment les femmes pygmées sont exclues aujourd'hui de la citoyenneté politique sans interroger leur passé colonial et post-colonial dans le secteur de l'enseignement parce que la constitution d'une élite politique féminine est très tributaire des possibilités d'accès des femmes à l'instruction.

Au Congo belge, il existait pendant la période coloniale des écoles pour enfants européens (pour garçons, pour filles et mixtes), des écoles officielles pour enfants indigènes et des écoles pour mulâtres. Evidemment, les programmes étaient différents dans les unes comme dans les autres. Aux enfants européens

on dispensait des enseignements de qualité pour leur permettre de poursuivre leurs études universitaires en Belgique après les humanités. Il existait donc en 1928 pour les enfants européens 18 écoles publiques et 2 écoles privées, comprenant un personnel enseignant de 100 unités, religieux et religieuses, laïcs et laïques, et une population scolaire de 1617 unités, soit une augmentation de 27 pour cent sur l'année précédente.

On prévoyait l'ouverture de deux nouvelles écoles à Buta et à Kamina. Les internats ont joui d'un succès considérable et partout dans les écoles officielles ou subsidiées, le programme était le même que dans la métropole. Il faut y ajouter les écoles spécialisées pour Européens, notamment l'école de musique d'Elisabethville et les écoles industrielles d'Elisabethville et de Jadovithville (spécialement pour jeunes gens et adultes) qui, toutes trois, étaient subventionnées par la colonie.

Les écoles officielles pour enfants indigènes comprenaient :

Ecoles pour garçons :

- une école pour garçons à Léopoldville-ouest, dirigée par les Frères des Ecoles Chrétiennes et comprenant quatre primaires, quatre années de travail du bois et mécanique, et notamment mécanique auto ;
- une école pour garçons à Boma dirigée par les Frères des Ecoles Chrétiennes et comprenant six primaires et quatre moyennes ;
- une école pour garçons à Coquilathville dirigée par les Frères des Ecoles Chrétiennes et comprenant six primaires et quatre moyennes ;
- une école à Stanleyville dirigée par les Frères Maristes et comprenant six primaires, quatre années de menuiserie et quatre années de forge ;
- une école pour garçons à Buta dirigée par les Frères Maristes et comprenant six primaires, quatre moyennes, quatre années de travail du bois et quatre années de travail du fer ;
- une école pour garçons à Lusambo dirigée par les Frères de la Charité et comprenant six primaires, quatre moyennes, cinq années de travail du bois et cinq années de travail du fer.

Elles comprenaient au total 3942 élèves (Delvaux 1945:114-117).

Ecoles pour filles :

- une école pour filles à Léopoldville-ouest dirigée par les dames Chanoinesses de Saint Augustin et comprenant de la troisième à la 6<sup>e</sup> primaire. Au total 180 élèves. Il y avait aussi 15 écoles ménagères comprenant, en 1938, 393 élèves. L'enseignement ménager était essentiellement pratique et adapté à la fonction de bonne mère.

Comme on peut le constater, il ressort de ces statistiques que l'enseignement pour indigènes était très rudimentaire et qu'il était très professionnalisé ; il était conçu dans le sens de ne pas permettre aux Congolais de poursuivre leurs études universitaires, d'ailleurs il n'existait même pas d'universités jusqu'en 1953. Par ailleurs, il existait très peu d'écoles pour filles et mixtes, et l'Etat colonial avait mis en œuvre une politique scolaire destinée à former davantage des ménagères. Mais ce qui est important à relever à ce niveau, c'est que l'école pour fille citée ci-haut ainsi que les écoles ménagères et mixtes se trouvaient pour la plupart dans des centres urbains occupés par les autochtones bantous, et donc très éloignés des sites occupés par les femmes pygmées.

Le postulat belge de base dans le domaine de l'enseignement était : « pas d'élites, pas d'ennuis ». Il fallait donc éviter de former l'élite pour garantir la stabilité de la colonie. A ce titre, on peut dire à la suite de Stengers (2007:217)

Que dans la formation des élites par l'enseignement, il y a eu de la part de l'autorité coloniale des mesures de freinage par lesquelles on a délibérément ralenti l'évolution. On a freiné lorsqu'on a refusé à de jeunes Congolais les moyens et l'autorisation de poursuivre des études à l'étranger, ou dans la métropole. L'étranger ou la métropole, c'était en tout cas l'Europe, c'est-à-dire, aux yeux de l'autorité coloniale, un lieu de perdition pour les jeunes Congolais : ils risquaient de devenir communistes comme les Africains déambulant à Paris sur le boulevard Saint-Michel, ou anticolonialistes comme ceux fréquentant en Angleterre la London Schools of Economics.

On a freiné aussi lors de la création de la première université congolaise, celle de Lovanium, en 1954. Le projet des promoteurs était d'organiser aussi dès le début, à côté des études de médecine, d'agronomie et de sciences administratives, des études de droit. L'administration coloniale s'y est opposée. Former des avocats, selon elle, c'était préparer des agitateurs politiques, « fabriquer des révolutionnaires ». Le droit à Lovanium ne pourra être créé que deux ans plus tard, en 1956, après que cette opposition eut été vaincue. Les conséquences de la discrimination dans l'enseignement sont telles qu'à l'accession du Congo belge à l'indépendance, on ne pouvait pas dénombrer 10 universitaires, et même pas une femme universitaire.

Le problème de l'accès à l'emploi et des règles discriminatoires dans la législation du travail au Congo est lié de près à celui de l'enseignement. Le statut des fonctionnaires en vigueur jusqu'en 1959 mentionnait quatre catégories ; les trois catégories supérieures et la moitié supérieure de la quatrième exigeaient un diplôme universitaire. Les employés non spécialisés,

tous Congolais, jouissaient d'un statut spécial d' « auxiliaires ». De ce fait, les Belges touchaient de très hauts salaires ; c'était nécessaire, disait-on, pour pouvoir recruter du personnel qualifié en Belgique (Young 1965:62).

Mais ces politiques discriminatoires étaient appelées à connaître des limites, avec l'apparition, après la Deuxième Guerre mondiale, d'une élite africaine instruite. Il fallait lui accorder un statut satisfaisant dans la société congolaise pour tempérer des revendications qui avaient déjà commencé à voir le jour. Pour faire face à ce défi, des mesures furent prises en deux étapes. Dans la première, de 1945 à 1952, on s'efforça de définir, pour l'élite, un statut légal privilégié par rapport à la masse. Cela se traduisit finalement par le décret d'immatriculation de 1952, en faveur des évolués. Mais les difficultés qu'il y avait à préciser la nature et l'extension exacte de cette réforme faisaient prévoir son échec. Dans les années qui suivirent, l'effort se porta sur une déségrégation au petit bonheur selon les secteurs où elle semblait le plus urgente (Young 1965:48).

L'immatriculation est un processus par lequel une personne dénommée « évoluée » accédait à un statut différent de celui de la masse ignorante qui le rapprochait du Blanc et lui donnait droit à accéder à des milieux généralement réservés aux Blancs comme les cinémas ou les bars par exemple. L'évolué immatriculé pouvait également accéder à une classe intermédiaire dans les transports en commun, trains et bateaux, avoir des chambres à part dans les hôpitaux, et ne pas subir le fouet en prison. L'immatriculé était censé avoir adopté la « civilisation européenne » pour accéder à ce statut.

La magistrature était chargée de se procurer toutes les informations désirées sur le récipiendaire, et l'on affichait des bans au siège territorial le plus proche. Un essaim d'administrateurs belges faisait une descente à la résidence du candidat de la façon décrite par un de ces candidats qui se l'était vu refuser pour manque de maturité, Patrice Lumumba. « Toutes les pièces de l'habitation, à partir du salon, chambre à coucher, cuisine jusqu'aux WC, sont explorées de fond en comble, dans le but de déceler tout ce qui est incompatible avec les exigences de la vie civilisée ».

Ce tableau indique clairement que la société coloniale était une société fondée sur la discrimination raciale et sur la domination des Belges sur les Noirs. Toutes les stratégies avaient été mises en place par l'Etat colonial pour maintenir la supériorité de la race blanche, et même des femmes blanches sur les femmes noires : bantoues et pygmées. Comme toutes les sociétés coloniales, la société coloniale était une société multiculturelle. Les politiques publiques de racialisation, de racisme et de discrimination décrites dans les trois grands

domaines de la vie ci-haut ont fait de l'Etat colonial un acteur constructeur d'une citoyenneté féminine déséquilibrée. On trouvait donc au sommet de l'échelle des femmes blanches jouissant d'une citoyenneté de premier rang, suivie d'une citoyenneté de second rang détenue par les femmes bantoues qui, vis-à-vis des femmes pygmées d'ailleurs invisibles dans la société, bénéficiaient encore d'un peu plus d'estime.

Le maintien des femmes noires dans la situation des dominées n'a pas été seulement l'œuvre de l'autorité coloniale. A la manière des rapports inégalitaires existant aujourd'hui entre les femmes bantoues et les femmes pygmées et qui résultent des rapports de pouvoir entre ces deux catégories des femmes, l'Union coloniale des femmes belges (UFC) a aussi contribué à la construction des rapports d'inégalité et d'asymétrie entre les femmes belges et les femmes noires. Catherine Jacques et Valérie Piette nous retracent l'itinéraire de ce groupement féminin qui a énormément servi la cause coloniale. L'étude de l'UFC permet d'appréhender partiellement les valeurs collectives véhiculées au sein du milieu colonial dans sa composante féminine. Elle permet de dépasser l'image classique de la coloniale et de son expérience individuelle et de tenter ainsi de saisir les différents éléments qui participent à la construction d'une identité collective (Jacques et Pierre 2004:95-96).

Fondée en 1923 à Bruxelles, l'Union des femmes coloniales se donne comme objectif « de fortifier l'esprit de solidarité parmi les coloniales belges ». Un comité exécutif se met en place et les membres sont des femmes ayant fait un séjour au Congo et souhaitant partager leurs expériences avec les futures coloniales. L'UFC, dont les membres sont pour la plupart issues de la moyenne bourgeoisie, entretient des liens étroits avec les milieux féministes réunis autour du Conseil national des femmes belges (CNFB). Les fondatrices et dirigeantes de l'UFC ont une conscience forte de la « mission civilisatrice » de la Belgique à l'égard du Congo. Issues en majorité des milieux où se recrutent les cadres supérieurs masculins coloniaux, elles envisagent difficilement leur action sans la comparer avec celle de leur conjoint ou de leur père. Ces femmes, comme le disent Jacques et Piette, représentent en quelque sorte le versant féminin du cadre idéologique de l'œuvre coloniale belge.

Imprégnées des valeurs morales occidentales chrétiennes, les dirigeants de l'UFC ne parviennent que très rarement à se dégager des préjugés raciaux de leur époque. L'objectif principal de l'Union des femmes coloniales est la « recherche du progrès constant des conditions de vie féminine et familiale au Congo tant pour la société indigène que pour la société européenne ». Au Congo même, les autorités coloniales demandent à la coloniale de « civiliser »

l'Africaine, ce qui signifie en clair : transformer la femme africaine en une bonne mère, dans le cadre d'une famille nécessairement monogame (car l'apport de la cellule sociale monogame est le fruit le plus élevé de la civilisation chrétienne), lutter contre la dépravation (la polygamie et la prostitution) et, en dernier lieu, développer la scolarisation des jeunes filles.

L'action la plus visible de l'UFC est la création d'ouvrirs pour femmes africaines dans les principaux centres urbains du Congo. En 1925, l'UFC ouvre « des centres éducatifs » destinés aux femmes africaines. L'objectif de ces ouvrirs est explicite : ils se veulent « une véritable école de colonisation par l'influence que la femme européenne peut avoir sur l'éducation générale de la femme indigène ». Ces ouvrirs (couture, raccommodage) se transforment peu à peu en de véritables « Foyers sociaux pour femmes » dans le courant des années 1930. Comme l'affirment les deux auteurs précités, l'instruction des petites Congolaises n'est certes pas réclamée dans une perspective émancipatrice, mais dans le but avoué de mieux les intégrer au sein de l'organisation coloniale. Il est impératif de les soustraire à l'influence néfaste des structures coutumières qui constituent une entrave au développement de la colonie.

D'après les mêmes auteurs, l'UFC ne s'est jamais distanciée des intérêts propres au monde colonial : elle demeure avant toute chose une association d'épouses de coloniaux ou d'agents du gouvernement colonial, alors que le Bulletin renseigne les femmes coloniales sur les avancées féministes dans la métropole ou ailleurs. Quand la Commission « Travail » du Conseil national des femmes belges sollicite l'avis de l'UFC pour formuler des vœux relatifs au travail des femmes indigènes, ses membres se dérobent, estimant la question prématurée : « Nous n'avons aucune suggestion à faire valoir auprès des législatures en ce qui concerne cette question ». Elles se bornent à signaler l'interdiction de la récolte du copal par les femmes et les enfants et omettent de mentionner l'ordonnance du 5 octobre 1935 relative au travail de nuit pour certaines catégories indigènes qui, dans son article premier, interdit le travail aux femmes et aux enfants entre « huit heures du soir et six heures du matin ».

A travers l'action de l'UFC dont la trajectoire nous est rapportée par Catherine Jacques et Valérie Piette, se dégagent quelques idées qui nous semblent centrales. La première, c'est le rôle joué par cette institution coloniale féminine dans la construction et la structuration ou la hiérarchisation des ordres de citoyenneté féminine pendant la période coloniale dans une société multiculturelle. Mais l'UFC co-agit avec l'autorité coloniale qui, à travers des politiques tout aussi discriminatoires fondées sur des différences communautaires et identitaires, est partie prenante dans ce processus de

hiérarchisation de la citoyenneté. Ici intervient l'opérationnalité du concept de citoyenneté multiculturelle.

La deuxième idée-force, c'est le lien qu'il faut établir entre les catégories d'analyse que sont la race, la classe et le genre dans sa dimension intra-sexuelle pour mieux appréhender les non-dits de certains discours obscurantistes, mais qui se présentent comme des canaux véhiculant des valeurs diverses. L'articulation de la conscience de genre avec celles de classe et de race montre comment peut se former une identité collective dont les membres poursuivent à la fois des intérêts divergents et convergents, les derniers pouvant être court-circuités par les premiers lorsque les enjeux se situent dans des registres idéologiques contradictoires. C'est notamment le cas de ces femmes, membres de l'UFC impliquées dans un mouvement féministe en Occident où elles sont censées normalement défendre les intérêts de toutes les femmes, fussent-elles celles de couleur (conscience de genre oblige quand même), mais qui se refusent d'inscrire leur action dans ce schéma parce que les intérêts de classe et de race les orientent vers la négation de ceux de genre.

L'ensemble de ces facteurs est tel que pendant toute la période coloniale, les femmes noires (bantoues et pygmées) n'ont pas eu l'opportunité de participer à la politique en tant que citoyennes, sujets de droits politiques et civils. Il faudra attendre la fin de la période coloniale pour voir l'Etat post-indépendant mettre en place des politiques publiques sexuées destinées à reconnaître le rôle que les femmes congolaises peuvent jouer dans le domaine politique. Le ton sera donné par le régime de Mobutu qui autorisera les femmes à voter et à se faire élire pour la toute première fois en 1967.

Malheureusement, comme pendant la période coloniale, tout en octroyant aux femmes ce droit qui les avance vers la conquête de leur citoyenneté, l'Etat se révèle être aussi l'artisan principal des politiques publiques qui ne propulsent pas les femmes pygmées vers cette citoyenneté. Les femmes bantoues qui auraient pu remédier à cette défaillance vont aussi se comporter comme les femmes membres de l'union des femmes coloniales, en élaborant des programmes, des lois ou des projets qui ne tiennent pas compte de la culture et des besoins des femmes pygmées. A ces deux facteurs vont s'ajouter les effets pervers de la mondialisation.

### **Etat postcolonial, dynamique de genre, citoyenneté multiculturelle et mondialisation**

La prise du pouvoir par le président Mobutu en 1965 après cinq ans d'une première République caractérisée par les soubresauts sociopolitiques en

tous genres (1960-1965) consacre le début de la deuxième République et l'avènement d'un Etat développeur mais autoritaire. Sur le plan des rapports sociaux de sexe, le régime de Mobutu a imprimé une nouvelle trajectoire à la problématique de la citoyenneté politique féminine et à celle de l'éducation des femmes congolaises.

Alors que les femmes sont restées en marge de la participation politique pendant toute la période de la première République dont les institutions politiques étaient pourtant issues des premières élections démocratiques, libres et transparentes, organisées peu avant l'indépendance par l'autorité coloniale, c'est le régime de Mobutu, issu d'un coup d'Etat militaire, qui sera le premier à accorder aux femmes le droit politique le plus élevé : le droit de vote et d'être élues. Grâce à cette acquisition politique, les femmes participeront pour la première fois à un référendum constitutionnel organisé par le nouveau régime en 1967.

Déjà en 1966, c'est-à-dire juste une année après son accession à la magistrature suprême, le président Mobutu venait de nommer au poste de ministre des Affaires sociales une femme, Sophie Kanza Lihau. C'est la toute première Congolaise qui a occupé le poste politique le plus élevé en RDC. Le régime de Mobutu est celui qui a placé la question de la promotion de la femme au cœur de son agenda programmatique et institutionnel, même si au finish il est quand même demeuré un régime patriarcal.

Tout est parti de la création en 1967 du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR). Ce parti unique se veut à l'époque un parti de mobilisation des masses populaires, et particulièrement des femmes congolaises autour des tâches de développement national et de reconstruction de l'unité et la concorde nationales. « Otumoli ba mamans, otumoli Mobutu, disait-on à cette époque (quiconque provoque les mamans, s'en prend à Mobutu lui-même). Cette expression est la traduction des relations de fidélité politique qui existaient entre Mobutu et les mamans. Dans presque tous les meetings politiques, les conférences, les manifestations du parti où Mobutu était appelé à prononcer un discours, il s'arrangeait toujours pour parler de la femme africaine et congolaise en particulier, qu'il voulait toujours authentique et valorisée.

Dans tous les congrès du MPR, parmi les points inscrits à l'ordre du jour, celui relatif à la promotion de la femme revenait avec une fréquence très remarquable. Lors du 3<sup>e</sup> Congrès du MPR par exemple, quelques-unes des recommandations avancées :

- rendaient hommage au Président-Fondateur du Mouvement Populaire de la Révolution pour avoir permis à la Maman Zaïroise de recouvrer sa dignité et la jouissance de la plénitude de ses droits ;

- chargeaient le Comité exécutif de consolider les acquis de la politique d'amélioration de la condition féminine ;
- invitaient tous les organes du MPR à mettre à la disposition de la Maman Zaïroise les moyens lui permettant d'améliorer sa capacité de production dans tous les domaines ;
- demandaient au Comité exécutif ainsi qu'au Conseil exécutif d'intensifier les programmes d'éducation et de formation de base en matière scolaire non discriminatoire à l'égard des filles;
- recommandaient au Comité exécutif et au Conseil exécutif de mettre tout en œuvre pour faire disparaître des mentalités, les us et coutumes qui dévalorisent la femme, et promouvoir l'éducation morale chez les parents et les jeunes filles ;
- invitaient la Citoyenne Zaïroise à se sentir davantage responsable de sa promotion et à prendre conscience de l'importance du rôle capital qu'elle est appelée à jouer dans la communauté en général et dans le foyer en particulier ;
- demandaient à la Citoyenne Zaïroise de faire montre de fierté nationale et de libération culturelle.

Lors de ses différentes sessions et rencontres, le congrès du MPR est souvent revenu sur la question de la femme congolaise avec la même rigueur et vigueur. Dans un système autoritaire et totalitaire où il n'y avait pas à l'époque d'espace d'expression pour les mouvements féministes qui n'existaient même pas, cette démarche politique effrénée visant à conférer à la femme congolaise une pleine citoyenneté avait tout l'air d'un féminisme d'Etat à peine voilé.

Il faut remonter à la création même du MPR en 1967 pour en comprendre le sens et la signification. Quand le MPR a été créé, il a en effet reçu l'appui de tous les anciens mouvements féminins qui préexistaient et qui ont carrément été incorporés dans le MPR. Au fil du temps, les femmes vont se révéler être des militantes assidues et finalement incontournables pour Mobutu qui était à la recherche de bases sociales solides pour asseoir son pouvoir. C'est ainsi qu'il intègre certaines femmes dans les organes dirigeants du parti et de l'Etat. Malheureusement, malgré l'activisme politique des femmes congolaises et leur soutien au régime de Mobutu, elles n'ont pas été nombreuses à occuper des postes de responsabilité dans le parti. La plupart des postes de conception et de commandement sont restés sous le contrôle d'hommes.

Par ailleurs, comme nous l'avons dit dans notre mémoire de DEA consacré à l'étude du militantisme féminin en RDC, les femmes ont été à cette

époque utilisées comme des militantes de seconde main, leur militantisme étant façonné par les hommes et finalement mis sous la tutelle et le contrôle de l'élite politique masculine qui pilotait un Etat patriarcal. La division du travail au sein de ce parti était telle qu'aux femmes étaient souvent réservées des tâches qui les rapprochaient davantage de celles exécutées dans la sphère privée (Tshibwabwa 2006a).

Vers les années 1980, Mobutu va initier sa politique d'émancipation de la femme congolaise matérialisée en 1985 par la création du Département (Ministère) de la condition féminine et famille (Condiffa en sigle) dont les objectifs étaient :

- lutter contre l'analphabétisme ;
- alléger les tâches féminines par le moyen de technologies appropriées ;
- élargir les programmes de formation et de vulgarisation agricole qui impliquent la participation des femmes ;
- développer des infrastructures propres à aider les femmes dans leurs travaux.

La politique mobutiste d'émancipation féminine ne put atteindre les objectifs qu'elle s'était assignés. Aucun des projets soumis par la Condiffa dans le cadre du premier plan quinquennal (1986-1990) ne fut retenu. « Des recommandations officielles à leur mise en pratique, il y a tout un fossé dont la profondeur se mesure à la futilité du discours politique », s'exprimait Gertrude Mianda à propos de cette politique d'émancipation.

Cette politique d'émancipation de la femme congolaise initiée par le régime de Mobutu a été une production sociale nécessitée par la mise en œuvre d'une stratégie destinée à incorporer les femmes dans le MPR pour en faire des militantes de seconde zone, pour en faire des soutiens du régime. La césure entre l'énonciation des discours officiels sur les femmes et la réalité politique de leur instrumentalisation est un paramètre important qui permet de cerner l'orientation patriarcale des politiques en faveur des femmes en RDC (Tshibwabwa 2006a:139).

Malgré l'échec de la politique d'émancipation mobutiste, il ne fait néanmoins l'ombre d'aucun doute que par rapport à la période coloniale, son régime a énormément contribué à avancer la cause de la femme congolaise et en particulier à la rendre, dans la mesure du possible, visible dans l'espace public. Mais comme on va le voir dans les lignes qui suivent, la femme dont il s'agit ici, c'est surtout en particulier la femme bantoue.

Cette politique de visibilisation de la femme dans l'espace public, et politique en particulier, se double d'une politique scolaire qui a permis aux filles congolaises d'accéder massivement à la scolarité. En effet, c'est au régime de Mobutu qu'appartient aussi le mérite d'avoir contribué à l'augmentation des effectifs scolaires et estudiantins féminins en RDC. En 1960, il n'y avait que 418 500 filles dans l'enseignement primaire sur un ensemble de 1 550 000. Cinq ans plus tard, en 1965, les effectifs des filles ont augmenté de 248 865, soit plus de la moitié. En 1976-1977, selon les statistiques de l'UNESCO, ces effectifs sont passés à 1 590 113. Aussi peut-on dire en chiffre absolu que l'augmentation des effectifs s'est traduite par un apport de 1 171 613 unités, soit un accroissement moyen annuel de 8,7 pour cent.

Pour l'enseignement secondaire, l'augmentation s'est traduite par un apport de 227 691 unités. Alors qu'en 1960, il n'y avait que 13 154 filles dans l'enseignement secondaire, en 1977-78, elles sont passées à 240 845, soit plus de 18 fois l'effectif de 1960, avec une croissance annuelle de 18,6 pour cent. Quant à l'enseignement supérieur, en 1960, sur 774 étudiants, il n'y avait aucune fille. Il a fallu attendre l'année académique 1961-1962 avec la création de l'Institut Supérieur Pédagogique de la Gombe (ISP/Gombe), anciennement appelé Ecole Normale Moyenne pour jeunes Filles de Kalinab, pour voir cinq filles dans l'enseignement supérieur au Zaïre.

L'année d'après, la première fille zaïroise a été inscrite à l'Université Lovanium et progressivement, le taux de participation des femmes à l'enseignement supérieur s'est accru, surtout avec la création des instituts supérieurs destinés uniquement aux filles : l'institut Supérieur des Arts et Métiers (ISAM) et l'Institut Supérieur des Techniques Médicales (ISTM). Aussi de cinq filles en 1961, l'effectif des filles est-il passé à 3.086 en 1978-79, soit un taux de croissance annuel de 45 pour cent. C'est une progression spectaculaire, comme le constate Mweze (1984:112-113), qui a fourni ces statistiques.

Malheureusement, toutes les statistiques ci-dessus ne concernent que les femmes bantoues, ce sont elles qui finalement ont été favorisées par ces politiques d'éducation et de participation politique. D'ailleurs, les écoles et instituts supérieurs pour filles dont il est question ci-dessus n'ont été construits que dans des centres urbains et les sites occupés par les populations bantoues, et assortis des programmes qui ne tenaient pas compte de la culture des populations pygmées. Il n'a pas été mis en œuvre des programmes de développement pouvant favoriser le désenclavement des pygmées et leur intégration socioéconomique et politique dans la communauté nationale.

Le ministère de la Condition féminine et de la famille évoqué dans ce travail n'a pas eu d'autres politiques que celles destinées à raffermir davantage le pouvoir des femmes bantoues vis-à-vis des femmes pygmées. D'ailleurs, aucune femme pygmée n'a eu l'opportunité de faire partie de ce département situé à Kinshasa, alors que les pygmées habitent des sites éloignés de la capitale. Tout comme l'Etat patriarcal, les femmes bantoues ne se sont pas servies de la sphère d'autorité qui était la leur (si minime soit-elle) pour concevoir des politiques de libération des femmes pygmées longtemps marginalisées par le pouvoir colonial.

Elles ont en revanche travaillé dans le sens de consolider le régime patriarcal animé et dominé par des hommes, contribuant, de ce fait même, à la pérennisation du régime. Il est certes vrai que les femmes ne disposaient pas de pouvoirs de décision sur les matières les plus importantes pour sortir leurs compatriotes de l'obscurité et les conduire vers l'acquisition d'une véritable citoyenneté, mais il est tout aussi vrai qu'elles les ont exploitées chaque fois qu'il était possible pour protéger leurs intérêts égoïstes et mieux se positionner sur l'échiquier politique.

La longue période de transition politique (1990-2006) a été caractérisée en RDC par la violation massive des droits de l'homme qui ont eu des répercussions néfastes sur la question de la citoyenneté des femmes, surtout dans les territoires occupés par les pouvoirs rebelles qui ont géré des espaces territoriaux depuis 1998 jusqu'en 2002. Pendant toute cette période, les femmes congolaises ont participé à presque toutes les rencontres politiques organisées dans le but de mettre fin aux conflits armés et rétablir la paix en RDC. Mais leur lutte est allée aussi dans le sens de reconquérir leurs droits et libertés remis en cause par la dynamique des conflits armés.

C'est ainsi que lors de la mise en place des institutions de la transition post-conflit (2003-2006), les femmes réussirent à imposer aux entités impliquées dans le partage du pouvoir la prise en compte du système de quotas qui, malheureusement, n'a pas été respecté. Lors de l'élaboration de la Constitution de la III<sup>e</sup> République, il sera prévu le fameux article 14 évoqué déjà dans cette étude, qui consacre le principe de parité homme/femme. Pour un pays ayant obtenu l'indépendance en 1960, cette évolution est spectaculaire même si on en est encore au plan formel.

Certes, après les élections organisées en 2006, c'est-à-dire au lendemain de l'adoption par référendum de ladite Constitution qui consacre la parité, la représentativité des femmes dans les institutions politiques, tant nationales que locales, est très faible. A titre illustratif, lors des élections présidentielles, la

Commission Electorale Indépendante (CEI) avait enregistré 33 candidatures, dont 29 masculines et 4 féminines pour un seul siège présidentiel. Pour les élections législatives, elle a enregistré 9 709 candidatures, dont 8 389 masculines, 1 320 féminines pour 500 sièges. Quant aux élections provinciales, sur 13 474 candidatures enregistrées par la CEI, 11 943 ont été déposées par des hommes, 1 531 par les femmes pour 690 sièges, dont 632 soumis au vote et 58 soumis au système de cooptation. Pour les élections sénatoriales, il a été enregistré 1 127 candidatures, dont 1 023 masculines et 104 féminines pour 108 sièges. Au niveau des entités territoriales soumises aux élections comme les provinces, il a été enregistré 76 candidatures, dont 74 masculines et deux féminines pour 11 sièges.

Après les scrutins, les résultats suivants ont été enregistrés : 0 femme élue pour les élections présidentielles, 42 femmes élues sur 500 sièges du Parlement, 43 femmes élues sur 632 sièges dans les provinces, Une femme chef coutumière cooptée sur 48, 5 femmes élues aux élections sénatoriales sur 108, 0 femme élue sur les 22 gouverneurs et vice-gouverneurs qui animent les provinces aujourd'hui. Dans le gouvernement post-élection, l'on dénombre 9 femmes ministres et vice-ministres sur 60, pour le gouvernement provincial de la ville de Kinshasa, 2 femmes ministres sur 8 et 9 femmes députées provinciales sur 48.

Au regard de ces résultats très défavorables pour les femmes, l'on ne peut s'interdire de constater, comme je le faisais remarquer dans une autre étude, que la parité n'est pas nécessairement et exclusivement un problème juridique. La Constitution de la III<sup>e</sup> République et la loi électorale n'ont rien changé à la situation des femmes qui demeurent toujours minoritaires dans les instances d'élaboration des politiques publiques, malgré la proclamation de la parité. La parité nous semble être à la fois une problématique juridico-politique et socio-psycho-culturelle parce qu'elle requiert à la fois la constitution d'une élite politique féminine, d'un leadership politique féminin et un travail intense d'éducation à la perception et la promotion par le corps électoral (tous sexes confondus) d'une citoyenneté sexuée et non discriminatoire, à travers les suffrages qu'il est appelé à adresser aux candidats et aux candidates (Jacques Tshibwabwa 2006b:31).

Il faut faire remarquer que dans toutes les candidatures enregistrées pour les différentes élections évoquées ci-dessus, comme dans les résultats des scrutins et dans les institutions gouvernementales nationales et locales, on ne signale pas la présence d'une femme pygmée. Tous les sièges et postes sont occupés par des femmes bantoues. L'analyse des statistiques de tous les régimes politiques qui se sont succédé en RDC s'inscrivent dans la même

lignée. Seul le concept d'exclusion politique peut rendre compte de la situation politique des femmes pygmées (même des hommes d'ailleurs), qui ne sont citoyennes que de nom. Si les femmes bantoues sont en partie responsables de cette exclusion et discrimination, il est important de mobiliser, dans un cadre intersectionnel, la combinaison des différents types de rapports sociaux (de race, d'ethnie, de classe, etc.), et surtout de culture, dans l'explication du processus de marginalisation des pygmées.

Dans une autre livraison scientifique que nous avons coécrite avec Catherine Odimba, nous avons essayé de mettre en relief les facteurs ayant contribué et contribuant à la marginalisation des pygmées, de manière générale, de la politique et de l'économie. Il semble, disions-nous, que la dynamique d'interactions interculturelles exerce un impact sévère sur la situation des pygmées et explique en premier lieu la discrimination dont ce peuple, pourtant autochtone, est l'objet aujourd'hui. Le mode de vie des pygmées est souvent perçu par les Bantous comme une forme infra-humaine de vie et d'existence et sur la base de cette perception ou représentation collective, des stéréotypes et des clichés allant jusqu'à assimiler les pygmées aux sauvages ont été développés et alimentés au fil du temps.

Ils se sont bien sûr ressourcés d'abord à l'anthropologie coloniale qui avait tout l'air d'une science de dénigrement des Africains et surtout des pygmées, ensuite ces préjugés ont connu, à travers les différentes temporalités historiques de la RDC, une trajectoire mouvementée dont, malheureusement, le point d'achèvement n'a pas été leur éradication. Ces clichés développés par les corps sociaux à partir de ce mode de vie ont connu un relief particulier lorsqu'on les a transposés dans la sphère publique, et particulièrement dans le domaine de la gestion de l'Etat et de ses institutions (Tshibwabwa et Odimba 2008:8).

En effet, la non prise en charge de la « culture pygmée » dans l'élaboration des politiques étatiques d'intégration nationale, de la réduction de la pauvreté et de la protection des droits de l'homme est un élément fondamental d'explication. Il met en interaction la dynamique interculturelle et les politiques étatiques. Erigée en référent dans l'élaboration des politiques publiques, la culture bantoue fait figure d'autorité et même d'autoritarisme qui montre que le débat relatif à la hiérarchisation des cultures et à la supériorité des unes par rapport aux autres est encore loin d'être clos, malgré les rassurantes productions de bonnes paroles des auteurs tels que Claude Lévi-Strauss (2001) ou Edgar Morin (1997).

Cet élément montre également comment la diversité ethnique ne coïncide pas nécessairement avec la diversité culturelle lorsqu'elle s'applique au

domaine de la gestion ethno-politique de l'Etat. En effet, dans la gestion de l'Etat et du pouvoir, les bantous, qui dominent le champ politique, ne se comportent pas, face aux pygmées, comme des gens appartenant à plusieurs cultures qui épouseraient les contours de leurs ethnies respectives. Ce que l'on aperçoit plutôt dans la gouvernance politique et économique, c'est seulement l'existence de deux cultures malgré la diversité ethnique : d'une part, la culture bantoue et son emprise autoritaire sur la conception et l'exécution des politiques étatiques et, d'autre part, une culture pygmée marginalisée, ignorée et dominée par la première. Les politiques étatiques apparaissent donc comme des politiques fortement monoculturelles à cause de la nationalisation de la culture bantoue, malgré la dynamique interculturelle et multiculturelle (Tshibwabwa et Odimba 2008).

La dynamique actuelle de la mondialisation explique aussi la marginalisation des pygmées. La mondialisation, on le sait, tend à occidentaliser toutes les cultures de la planète, et dans cette mouvance d'occidentalisation, les pygmées, qui ne participent pas à la gestion de l'Etat et à l'élaboration des politiques publiques, assistent impuissants à la destruction de leurs substrats culturels à la fois par les bantous et par les forces de la mondialisation. Les multinationales minières et forestières impliquées dans la déforestation et l'exploitation minière, et donc dans la destruction de l'environnement et sites naturels habités par des pygmées, contribuent largement à la destruction de la culture pygmée, à l'accroissement de leur pauvreté et à la violation de leurs droits économiques et sociaux et ceux relatifs au développement.

Le processus actuel de mondialisation est le deuxième facteur qui explique la marginalisation des pygmées. Les études récentes réalisées sur la situation des populations autochtones dans le monde montrent que ce processus de mondialisation, porteur de violence, se manifeste notamment à travers ce que l'on peut appeler le développement agressif. Le développement devient agressif lorsque les populations touchées en sont les victimes et non les bénéficiaires, lorsque ces populations sont mises de côté au moment de la planification du développement et ne sont pas considérées comme des partenaires du développement, et lorsque, plutôt que d'être au centre du développement, elles sont considérées comme de simples ressources dans un processus axé sur le profit (The Philippine Alliance of Human Rights Advocates, 1996).

Le développement agressif entraîne des violations des droits fondamentaux des peuples autochtones parce qu'il dénigre et en détruit les pratiques de développement et les systèmes autochtones. Il viole ces droits dans toutes leurs dimensions : économique, sociale, culturelle, civile et politique. Il repose

souvent sur l'idée de départ selon laquelle les façons de faire de la société dominante sont intrinsèquement supérieures à celles des autochtones. La mise à exploitation des sites miniers et forestiers des populations autochtones à travers notamment des grands projets dits de développement tels que l'extraction minière, pétrolière, forestière, les plantations agricoles ou la construction des barrages est à la base des migrations forcées de populations autochtones et des pertes de leurs terres traditionnelles.

### **Vers une gouvernance multiculturelle citoyenne**

A travers tout ce qui vient d'être développé ci-dessus, se dessine clairement toute la problématique de la gouvernance qu'il importe d'invoquer aussi dans cette étude. Il s'agit bien sûr ici d'une gouvernance qui tienne compte de la dynamique des rapports sociaux de sexe dans l'espace politique et qui débouche sur la construction d'une citoyenneté inclusive. En tant qu'acteur principal impliqué au premier chef dans l'élaboration des politiques publiques de participation et éducatives, l'Etat est interpellé. Il doit mettre en place des stratégies de développement et de définition d'une citoyenneté sexuée qui permettent à toutes les catégories des femmes de jouir de leurs droits politiques, économiques et sociaux.

Cela suppose bien sûr que les femmes pygmées soient instruites de la même manière que les femmes bantoues. Toutes les études menées jusqu'à ce jour montrent clairement que les pygmées tiennent à la sauvegarde de leur culture et de leur environnement (la forêt) considérée comme leur mère nourricière. Il est donc possible de les intégrer dans les structures sociopolitiques de la RDC tout en leur garantissant une certaine autonomie culturelle en tant que peuple minoritaire, au lieu de chercher à les assimiler à une culture bantoue dans laquelle elles ne se retrouvent pas.

Le calendrier scolaire en vigueur en RDC est un exemple éloquent de l'emprise presque autoritaire de la culture bantoue sur la culture pygmée. Au rang de ces facteurs qui expliquent la non scolarisation des femmes pygmées, se trouve également l'inadéquation entre le calendrier scolaire et le mouvement saisonnier des peuples autochtones concernant la chasse et la cueillette. En effet, la carte scolaire ne prend pas en charge le rythme des différentes saisons et des ressources naturelles qu'y tirent les peuples autochtones et auxquelles ils sont attachés. Il n'est donc pas étonnant de les voir abandonner les salles de classe pendant ces saisons pour se lancer à la recherche des chenilles, champignons, végétaux, miel, etc. L'organisation de la scolarité basée sur le sédentarisme est en effet en contradiction avec le mode de vie des peuples autochtones pygmées

essentiellement basé sur le nomadisme, bien que quelques-uns d'entre eux soient en train de se sédentariser.

L'importance de la culture et de l'identité, surtout en cette période de mondialisation hégémonique, est de plus en plus mise en exergue par plusieurs auteurs. En fournissant des répertoires d'action et de représentation à nos choix, la culture, la tradition et les processus d'identification remplissent une fonction de boussole ou d'orientation (on peut dire aussi de mise en rapport ou de médiation). Nous définissons comme orientation la capacité que possède la culture à établir des rapports significatifs entre les éléments de l'environnement : personnes, institutions, événements. La culture est une capacité à mettre en œuvre des références, des schèmes d'action et de communication. C'est un capital d'habitudes incorporées qui structure les activités de ceux qui le possèdent ; c'est ce qui permet à un Eskimo, à un Parisien ou à un pygmée d'établir un rapport significatif entre les choses et les personnes, et de ne pas partir à la dérive dans le monde, comme l'affirme Jean-Pierre Warnier (2004:11).

Une bonne gouvernance étatique devrait tenir compte de ce paramètre, surtout dans le domaine de l'éducation des femmes pygmées. A ce niveau, et comme le souhaite l'UNESCO qui tient à la protection de la diversité culturelle et aux droits culturels, la question de l'éducation et de l'alphabétisation dans les langues autochtones est d'une importance capitale. Dans sa résolution 1997/14 du 22 août 1997, intitulée « Groupe de travail sur les populations autochtones », la Sous-Commission des droits de l'homme de l'ONU a prié le Secrétaire général de transmettre le rapport du Groupe de travail aux organisations autochtones, intergouvernementales et non gouvernementales et à fournir des informations et des données, en particulier sur tout ce qui concerne le point intitulé : « Les peuples autochtones : éducation et langue ».

Ce rapport ayant trait à l'esquisse méthodologique relative à l'aménagement linguistique en faveur des langues autochtones invite les gouvernements et d'autres acteurs à concevoir et à élaborer le schéma directeur d'une opération de réforme linguistique, à engager une action de formation des agents de la réforme (maîtres, futurs maîtres et futurs cadres d'enseignement), à mettre en place des structures de conception, de production et de diffusion d'instruments pédagogiques en langues autochtones et sur ces langues, et, enfin, à mettre à l'étude un cadre juridique, administratif, financier et technique dans lequel la réforme peut effectivement être lancée et développée.

L'Etat doit donc s'inscrire dans le sillage de ces recommandations parce qu'enseignement autochtone et autodétermination des autochtones sont

intimement liés. Un véritable enseignement autochtone ne peut être dispensé que lorsque les autochtones ont un réel pouvoir d'intervention dans le processus d'éducation, comme le montre Jack Beetson, président de la Fédération of Independent Aboriginal Education Providers d'Australie (2007:7). Mais les programmes ne doivent pas non plus confiner les autochtones dans les ghettos, ils doivent les rendre capables d'assimiler les connaissances à partir de leurs cultures tout en leur ouvrant des horizons larges qui les intègrent dans la communauté nationale et internationale, et leur permettent aussi d'accéder à la citoyenneté internationale. On ne peut en effet, à l'ère de la mondialisation, concevoir une école ou une éducation qui isole davantage les pygmées du reste de la société.

D'après Céline Saint-Pierre (2001:279), c'est à ce niveau qu'apparaît aujourd'hui le rôle de l'école. Après avoir identifié quatre phénomènes qui posent actuellement des défis majeurs aux sociétés démocratiques dans la société-monde et servent de points de repère dans l'examen de la mission de l'école en tant qu'institution, elle se propose d'examiner comment l'école est interpellée en tant qu'institution organisatrice de la citoyenneté. Il est attendu, dit-elle, de l'école qu'elle soit en mesure, d'une part, de concilier l'appartenance commune et la diversité culturelle et sociale et, d'autre part, d'apprendre aux élèves le « comment vivre ensemble » dans un espace sociopolitique pluraliste.

Dans ce rôle d'éducation à la citoyenneté, l'école doit aller au-delà de la transmission de savoirs et de valeurs et adopter un nouveau modèle pédagogique qui favorise l'interaction, la participation, l'entraide, le respect de la diversité des points de vue et des capacités de chacun. Au Québec, dit-elle, cette vision se traduit, par exemple, par l'enseignement coopératif, la pédagogie par projet et la pédagogie de la découverte. Dans les écoles secondaires, sont mis sur pied des conseils d'élèves, des projets communautaires et des activités de coopération internationale, qui répondent aussi aux exigences d'une citoyenneté ouverte sur le monde (Saint-Pierre 2001:281).

Dans les milieux où les femmes pygmées vivent avec les femmes bantoues, l'Etat doit favoriser la création des écoles devant promouvoir un enseignement tel que celui évoqué par Céline. En effet, un des facteurs qui empêchent aujourd'hui les femmes pygmées (et tous les autochtones pygmées en général) d'aller à l'école, là où elles en ont l'opportunité, est le dénigrement et la discrimination dont elles sont victimes de la part des élèves bantous et des enseignements bantous. Catherine Odimba rapporte que dans une école où un pygmée était admis comme élève, l'enseignant (bantou) de la classe où se

trouvait ce pygmée avait pris l'habitude de poser des questions toujours à ce dernier pour le voir échouer et le ridiculiser publiquement en ces termes : vous les pygmées, vous n'êtes pas intelligents, votre place ne se trouve pas ici.

Et quand l'élève pygmée réussissait à certaines des questions difficiles qu'il lui posait, il s'étonnait de voir un pygmée être aussi capable d'assimiler des savoirs scientifiques. Finalement, indisposé et découragé, ce pygmée a fini par abandonner les études. On voit comment la formation à une citoyenneté sociale ouverte sur l'importance de la diversité culturelle ou du multiculturalisme culturel apparaît dans ce contexte comme un impératif catégorique pour la réussite de la scolarisation des femmes pygmées. D'où, également, le rôle que doivent jouer des maîtres et futurs maîtres formés aux langues autochtones et à la culture des populations pygmées comme suggéré par le rapport du Groupe de travail sur les populations autochtones de la Commission des droits de l'homme de l'ONU évoqué plus haut.

Outre l'implication de l'Etat dans la gouvernance, celle des femmes bantoues elles-mêmes en tant qu'agents de promotion de la citoyenneté de leurs compatriotes pygmées est très sollicitée. Penda Mbow (2006:14) constate à ce sujet que « si la dimension concrète des exigences des femmes est clairement perçue, il leur manque, cependant, une perception juste des enjeux politiques, une cristallisation à la fois d'une conscience citoyenne égalitaire et d'une conscience nationale ». On voit à travers cette importante remarque de Penda qu'il manque aux femmes une conscience égalitaire dans la mesure où elles ne luttent pas pour l'acquisition d'une citoyenneté féminine égale pour toutes les femmes, et à l'échelle nationale. L'analyse des interactions entre les femmes bantoues et pygmées sous examen va dans ce sens.

Les femmes bantoues impliquées dans les institutions de gouvernance doivent orienter leur gouvernance dans le sens de permettre à d'autres femmes défavorisées de devenir de véritables sujets politiques. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la question de Penda Mbow ci-après : « quel sens les femmes peuvent-elles donner à la bonne gouvernance pour un plein exercice de leur citoyenneté ? ».

C'est par ce plein exercice de leur citoyenneté acquise massivement et de manière inclusive que les femmes réussiront à se construire un pouvoir non seulement d'influence, mais aussi de décision. Le même auteur s'exprime dans une autre réflexion en ces termes : « c'est en démêlant les relations qu'elles entretiennent aussi bien avec les hommes que les unes avec les autres que l'on peut comprendre comment un pouvoir féminin se construit à l'intérieur d'un système de rapports inégalitaires » (Penda 2005:2).

Mais les hommes qui, finalement, occupent une place centrale dans les institutions de la gouvernance sont doublement interpellés. Leur rôle dans l'exclusion politique des femmes, aussi bien bantoues que pygmées, est très évident. Etudiant la question du genre et de la gouvernance au Maroc, Malika Benradi (2002:203) constate que

l'accès des femmes à la représentation politique reste l'un des domaines où l'écart entre normes constitutionnelles, aspirations collectives et pratiques sociales demeure plus marqué. Malgré une conviction forte partagée par les deux sexes de la nécessité d'impliquer les femmes dans le champ politique, l'évolution vers une plus grande mixité apparaît bloquée par les structures masculines du jeu politique et par l'auto-exclusion des femmes.

La responsabilité des hommes est aussi mise en relief par Onalena Doo Selolwane (2006:19) qui, constatant le taux de représentation féminine très faible au sein de la législature du Botswana (5%), la plus vieille démocratie de la région australe, estime que «la question directe que les femmes africaines devraient se poser dans le cadre de leur recherche de légitimité politique consiste à se demander comment démocratiser à la fois le fonctionnement interne des partis politiques et les systèmes électoraux nationaux, afin d'améliorer la représentation intégrante ».

Nous espérons que le nouveau ministère de Genre, femmes et familles créé en République Démocratique du Congo, au lendemain des élections de 2006, et qui est dirigé par une femme, essaiera de jouer un rôle cardinal dans l'émancipation politique des femmes en général et dans celle des femmes pygmées en particulier, en se servant de ces quelques pistes de solution ouvertes par notre recherche.

## **Conclusion**

Cette réflexion a eu le mérite de plancher sur la question de la citoyenneté féminine, et en particulier de celle des femmes pygmées. Le concept de citoyenneté multiculturelle a été placé au centre de nos analyses. Il s'agit d'une citoyenneté qui promeut aussi bien les hommes que les femmes concernées ici, dans leurs diversité et pluralité culturelles. Une citoyenneté multiculturelle n'abandonne pas d'autres femmes sur les marges, elle est inclusive.

Mais tout en promouvant la citoyenneté des femmes bantoues et pygmées dans leurs diversités identitaires, la citoyenneté multiculturelle n'est pas une forme de citoyenneté de repli sur soi, elle doit permettre aux femmes pygmées de s'ouvrir à la communauté nationale et au monde. A ce titre, elle est proche des concepts de « pleine citoyenneté » ou de « nouvelle citoyenneté » dont

parle Céline, où l'on voit une approche susceptible de faire face à la crise d'une participation sociale active et responsable et aux difficultés de répondre aux exigences du « vivre ensemble ».

La mise en œuvre de cette pleine citoyenneté conduit à la création d'un nouvel espace d'appartenance et de reconfiguration de l'identité de chaque individu, espace dans lequel celui-ci apparaît en tant qu'acteur social. Le champ de la participation sociale est ainsi redécoupé. Elle ne se limite plus à la communauté locale, régionale et nationale. Elle fait appel à une conscience citoyenne qui inclut la coopération et la solidarité internationales comme contrepartie de la compétitivité internationale et de la globalisation des marchés (Saint-Pierre 2001:278-279).

La nouvelle citoyenneté implique le passage d'un homme éclaté à un homme moderne capable de réaliser la synthèse de sa vie personnelle, familiale, sociale, professionnelle. Passer d'un citoyen éclaté à une nouvelle citoyenneté réalisant la synthèse du sujet politique, du sujet producteur et du sujet citoyen - usager-consommateur. Passer du citoyen de l'Etat-nation à la fois au citoyen planétaire et au citoyen du local. Telles sont les exigences aujourd'hui (Lefebvre 1991:13). La nouvelle citoyenneté peut donc être définie, d'après Lefebvre, pour chaque individu et pour chaque groupe social, comme possibilité (comme droit) de connaître et de maîtriser (personnellement et collectivement) ses conditions d'existence (matérielles et intellectuelles), et cela en même temps comme acteur politique, comme producteur et comme citoyen-usager-consommateur, dans son lieu de résidence, dans sa cité et sa région, dans ses activités professionnelles comme dans les domaines du non travail, mais aussi dans sa nation et dans le monde.

A travers cette étude, se dessine aussi toute la nécessité de susciter des recherches sur les rapports sociaux intra-sexuels, comme celle qui concerne les rapports entre femmes bantoues et femmes pygmées, tout comme des études entre hommes bantous et hommes pygmées. Les hommes peuvent s'exploiter entre eux, tout comme les femmes. A cette préoccupation se trouve celle qui consiste à articuler, dans les analyses, rapports de sexe avec rapports de genre, rapports de classe, rapports de race et rapports de religion.

Bien que la lutte pour la conquête de la citoyenneté soit une lutte commune à toutes les femmes, elle est perçue par les différentes catégories de femmes de manières différentes. Ainsi, les femmes bantoues, qui animent les institutions étatiques et sont dans les couloirs du pouvoir, ont tendance à privilégier les intérêts de la classe dirigeante à laquelle elles appartiennent, tout en reléguant au second plan les intérêts des autres femmes. On voit comment la conscience

de classe peut constituer un obstacle à l'émergence d'une conscience de genre, au sein même d'un sexe où une catégorie peut utiliser d'autres comme escalier, mieux, comme escalator politique ou économique.

## Bibliographie

- Alpe *et al.*, 2005, *Lexique de sociologie*, Paris: Dalloz.
- Assié-Lumumba, N., 2004, « Education des filles et des femmes en Afrique : analyse conceptuelle et historique de l'inégalité des sexes », in Ayesha, I., Mama ;A. et Sow, F. (dir.), *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*, Dakar: Séries de livres du CODESRIA.
- Delvaux, R., 1945, *L'organisation administrative du Congo belge*, Anvers: Editions Zaïre.
- Benradi, M. et M'chichi Alami, H., 2002, « Genre et gouvernance : analyse des comportements politiques des hommes et des femmes au Maroc. A propos d'une enquête de terrain. », in AFARD/AWWOORD, *Genre, intégration économique, gouvernance et méthodes contraceptives*, Dakar: Série des livres AFARD.
- Belanger, A.J., 1992, « La démocratie libérale comme règle du jeu », in Boismenu, G. (dir.), *Les formes modernes de la démocratie*, Montréal-Paris: L'Harmattan.
- Diaw, A. et Touré, A., 1998, *Femme, Ethique et Politique*, Dakar: Fondation Friedrich Ebert.
- Beetson, J., 1998, *Les peuples autochtones et leur droit à un système d'éducation autochtone indépendant*, Genève: Haut Commissariat aux Droits de l'homme.
- Bisiliat, J., 2000, « Lutttes féministes et développement : une perspective historique », in Bisiliat, J. et Verschuur, C., (dir.), *Le genre : un outil nécessaire. Introduction à une problématique*, Paris-Canada: L'Harmattan-L'Harmattan Inc.
- Finley, M., 1985, *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris: Flammarion-Champs.
- Fustels de Coulanges, N.D., 1985, *La Cité antique*, Paris: Hachette.
- Freedman, J., 1997, *Femmes politiques : mythes et symboles*, Paris-Canada: L'Harmattan -L'Harmattan Inc.
- Gaudemet, J., 1991, *Les institutions de l'Antiquité*, Paris: Montchrétien.
- Hermet, G. *et al.*, 2005, 6è édition, *Dictionnaire de science politique et des institutions politiques*, Paris: Armand Colin.
- Hermet, G. *et al.*, 2005, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris: Armand Colin.
- Hochschild, A., 2007, *Les fantômes du roi Léopold. La terreur coloniale dans l'Etat du Congo. 1884-1908*, Paris: Tallandier.

- Imam, A., Mama, A. et Sow, F., 2004, *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*, Paris-Dakar: Karthala et CODESRIA.
- Jacques, C. et Piette, V., 2004, « L'union des femmes coloniales (1923-1940). Une association au service de la colonisation », in Hugon, A., *Histoire des femmes en situation coloniale. Afrique et Asie, XXe siècle*, Paris: Karthala.
- Kymlicka, W., 1995, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Londres: Clarendon Press.
- Laufer, J., 2005, « Domination », in Maruani, M., (dir.), *Femmes, genre et sociétés. Etat des savoirs*, Paris: La Découverte.
- Lavau, G., 1985, « La démocratie », in Grawitz, M. et Leca, J., (dir.), *Traité de science politique*, Vol. 2, Paris: PUF.
- Lefebvre, H., 1991, *Du contrat de citoyenneté*, Paris: Editions Sylepse-Periscope et transeditions Archipel.
- Levi-Strauss, C., 2001, *Race et Histoire*, race et culture, Paris: Albin Michel/Editions UNESCO.
- Mafoukila, C.M., 2006, *La scolarisation des enfants pygmées au Congo. Evolution historique et perspectives*, Yaoundé, Presses Universitaires d'Afrique. Est du Cameroun, Paris: L'Harmattan.
- Mossuz-Lavau, J., 2005, « Parité : la nouvelle « exception française », in Maruani, M., (dir.), *Femmes, genre et sociétés. L'état des savoirs*, Paris: La Découverte.
- MPR/Secrétariat Général, 1988, Rapport au IVe Congrès du Mouvement Populaire de la Révolution, Kinshasa, N'sele, 16 mai.
- Mweze, B., 1984, « L'éducation des femmes au Zaïre et leur accès à l'emploi », in IPN (éd.), *Colloque sur l'apport de la femme dans le processus de développement national*, Kinshasa: Centre de recherche et de pédagogie appliquée, 24-26 juillet.
- Nkoy Elela, 2005, *Situation des autochtones pygmées (batwa) en RDC. Enjeux de droits humains*, Kinshasa: Chaire Unesco de l'Université de Kinshasa.
- ONU/Commission des droits de l'homme, 1998, Examen des faits nouveaux concernant la promotion et la protection des droits de l'homme et des libertés fondamentales des autochtones : éducation et langue.
- Pateman, C., 1988, I. Stanford: Stanford University Press.
- Parini, L., 2006, *Le système de genre. Introduction aux concepts et théories*, Zürich: Editions Seismo, Sciences sociales et problèmes de société.
- Peemans-Poulet, H., (dir.), 1998, *La démocratie à l'épreuve du féminisme*, Bruxelles: Louvain-la-Neuve (Université des femmes).
- Pereira-Marques, B., 2002, Le genre et les travaux anglo-saxons sur la citoyenneté, Communication faite au Colloque AFSP, *Genre et Politique*, 30 – 31 mai.
- RDC/CEI, 2006, Constitution de la RDC, Kinshasa, Mars.

- Selolwane, O.D., 2006, « Les femmes et la construction de la légitimité électorale », in *Bulletin du CODESRIA : La femme africaine*, Numéro spécial 1 et 2, juin.
- Tshibwabwa, K., 2006(b), Genre, élections et construction des institutions politiques de l'Etat de développement démocratique en RDC, Communication faite au CODESRIA, Caire, Egypte.
- Tshibwabwa, K., 2006(a), Femmes et action politique : pour une histoire politique relationnelle et genrée du militantisme partisan en RDC. De l'indépendance (1960) à 2004, Mémoire de DEA défendu à l'Université de Kinshasa, Département des Sciences Politiques et Administratives.
- Tshibwabwa, K. et Odimba, K., 2008, « Dynamique interculturelle, politiques étatiques et processus de mondialisation : regard sur les minorités autochtones pygmées », in *Cahiers de la Chaire UNESCO* de l'Université de Lyon. (Article sous presse).
- Penda, M., 2006, « Femmes, citoyenneté et gouvernance », in *Bulletin du CODESRIA : La femme africaine*, Numéro spécial 1 et 2, juin.
- Penda, M.(dir), 2005, *Hommes et femmes entre sphères publique et privée*, Dakar: Série sur le Genre du CODESRIA 5.
- Pisier, E. et Varikas, E., 2002, De l'invisibilité du genre dans la théorie politique. Le débat Locke/Astell, Communication faite au Colloque AFSP, *Genre et Politique*, 30 – 31 mai.
- Rodota, 1999, *La démocratie électronique. De nouveaux concepts et expériences politiques*, Rennes, Editions Apogée.
- Saint-Pierre, C., 2001, « Eduquer autrement pour un monde complexe et pluraliste », in Mercure, D., (dir.), *Une société-monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Laval: Les presses universitaires de l'université Laval.
- Stengers, J., 2007, Congo, *Mythes et réalités*, Bruxelles: Racine.
- Touraine, A., 1984, *Le retour de l'acteur*. Essai de sociologie, Paris: Fayard.
- Vanhove, J., 1967, *Histoire du Ministère des colonies*, Bruxelles: Académie Royale des Sciences d'Outre-mer.
- Veauvy, C. et Pisano, L., 1997, *Paroles oubliées. Les femmes et la construction de l'Etat-nation en France et en Italie. 1789-1860*, Paris: Armand Colin.
- Warnier, J.P., 2004, *La mondialisation de la culture*, 3e édition, Paris: La Découverte.
- Young, C., 1965, *Introduction à la politique congolaise*, Kinshasa-Kisangani-Lubumbashi: Editions universitaires du Congo.

