



Images de soi et de l'autre souillées: La question des tabous sexuels en thérapie et l'apport du rite de purification dans la reconstruction du 'soi' chez la femme victime de viol à l'Est de la République Démocratique du Congo

Par

Buuma Make-You Maisha

Travail de thèse répondant partiellement aux exigences du diplôme de Doctorat en counselling et spiritualité

Université Saint Paul, Ottawa, ON, Canada

© Buuma M. Maisha 2016

Dédicaces

À la victime qui parle et à celui ou celle qui écoute, croit et agit, notre cause est noble. À mon épouse Catherine et à mes enfants Stéphanie, Rehema, Buuma G. et Malaika : merci d'avoir fait ce parcours avec moi. À mes parents Ciza et Buuma U. ainsi qu'à mes frères et sœurs, merci pour vos prières et les moments vitaux que nous avons partagés.

Remerciements

Je voudrais remercier Professeures Demasure et Malette pour la codirection de cette thèse; ainsi que Professeurs Guirguis-Younger et Bellehumeur pour leurs contributions intellectuelles en tant que membres de mon comité de thèse.

Un remerciement tout spécial aux participantes victimes et participant(e)s thérapeutes dont les récits fondent ce travail et éclaireront d'autres travaux à venir.

Je dis aussi merci aux personnes et/ou organisations qui ont facilité la réalisation de ce travail. Plus spécifiquement, je remercie Dr. François Yumba, Dr. Stéphane Joulain et monsieur Dominic Mulume pour leur collaboration au cours de l'analyse des données. Je remercie le groupe «King's Daughters and Sons» pour leur soutien financier ainsi que le personnel de l'hôpital neuropsychiatrique «SOSAME» de Bukavu en RDC qui a accepté que cette recherche se déroule dans ses locaux et auprès de ses bénéficiaires. Mon parcours au programme de doctorat a aussi connu le soutien intellectuel et moral du personnel enseignant, clinique et administratif de l'Université Saint-Paul à qui j'exprime mes sincères remerciements.

Au-delà de tout, j'exprime ma gratitude à Dieu pour ses inspirations au cours de ce travail.

Notes aux lecteurs

Veillez prendre note de l'utilisation des concepts suivants dans ce travail.

Viol et/ou situation de viol : Dans ce travail, les termes situation de viol sont utilisés alternativement avec le terme viol pour une meilleure syntaxe ou pour désigner le viol et les circonstances de celui-ci.

Victime : Nous avons choisi d'utiliser le terme «victime» au lieu de « survivante » après notre visite sur le terrain en République Démocratique du Congo pour la collecte des données. Nous avons entendu les récits poignants des victimes. Nous avons observé leur précarité physique qui, pour certaines victimes, traduit un manque de nutrition et d'autres nécessités de base. Nous avons été frappé par le degré très élevé d'atrocité qu'ont souffert les femmes lors du viol, les conditions précaires de vie (liées à la stigmatisation et au rejet social post-viol ainsi qu'au manque de système de santé étatique permettant l'accès aux soins médicaux et psychologiques) dans lesquelles elles endurent la souffrance. Pour ces femmes, la violence ne s'arrête pas avec le départ du violeur. Les contextes culturel et social font que le cycle de violence lié au viol continue; il se transforme à travers le fil des normes sociales par lesquelles la dignité des victimes est quotidiennement mise en cause. Au regard de ces observations, nous avons conclu que la victimisation des femmes violées à l'Est de la RDC est un cycle qui se poursuit au-delà du moment de viol. Ces femmes sont donc des victimes à répétition.

Certes, le mot survivante reconnaît à la personne la capacité de surmonter la situation traumatique, mais cela devient difficile, comme affirme Rahila Gupta, lorsqu'il existe des systèmes qui maintiennent la personne dans la souffrance : « [le terme]

'survivant' est important car il reconnaît la force des femmes, mais il se concentre sur la capacité individuelle. La notion de «victime» nous rappelle la mainmise du système¹.»

Participant(e)s victimes/participant(e)s thérapeutes : Afin de distinguer les participantes ayant subi un ou des viols des participant(e)s thérapeutes, nous identifierons le premier groupe comme « les participantes victimes » et le deuxième groupe comme « les participant(e)s thérapeutes ». Toutefois, lorsque nous rapportons la réflexion émise par les deux types de participants, nous utiliserons la formule participant(e)s tout court. Notons que nous utilisons le terme participant(e) pour souligner le rôle de collaborateur, et non d'objet de recherche, que nous reconnaissons aux personnes qui ont accepté de nous rencontrer et de répondre aux questionnaires de cette recherche.

Papa/maman/sœur/frère : Notons que, dans les récits des participant(e)s, ces noms ne traduisent pas nécessairement un lien de consanguinité; ils ne sont pas non plus associés à des communautés religieuses. Ces noms sont utilisés en signe de respect à l'Est de la République Démocratique du Congo.

Msaada/Mwalimu : Pour des raisons de confidentialité et de sécurité, nous identifions l'assistante de recherche par Msaada². Le thérapeute, à qui les participantes victimes réfèrent souvent comme papa ou *Mzee* sera aussi identifié comme Mwalimu³ au lieu de son vrai nom. Pour les mêmes raisons de sécurité et de protection de la confidentialité des participant(e)s, nous masquons par «X» les noms des lieux d'origine ou de

¹ Texte original de Rahila: "whilst 'survivor' is important because it recognises the agency of women, it focuses on individual capacity, but the notion of 'victim' reminds us of the stranglehold of the system.". <https://www.opendemocracy.net/5050/rahila-gupta/victim-vs-survivor-feminism-and-language>. Consulté le 19 juillet 2015.

² Msaada signifie aide en swahili, il peut se traduire par une demande d'aide ou une reconnaissance pour une aide reçue.

³ Mwalimu signifie enseignant en swahili. Certaines participantes ont qualifié d'enseignements les conseils que leur donne Mwalimu, leur thérapeute.

résidence/d'exil des participantes victimes; ainsi que par «Y» les noms des officiers militaires qui ont violé ou dont les troupes ont violé et qui sont nommés par les victimes.

Mzee : terme utilisé pour désigner quelqu'un envers qui l'on a du respect, généralement quelqu'un en position d'autorité.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	1
INTRODUCTION	2
PARTIE 1 : REVUE DE LA DOCUMENTATION ET MÉTHODOLOGIE	5
I. 1. REVUE DE LA DOCUMENTATION	6
Au sujet des auteurs.....	6
I. 1.1. La République Démocratique du Congo en bref	11
I.1.1.1. Territoire.....	11
I.1.1.2. Population.....	13
I.1.1.3. L'État et ses institutions politiques de 1960 à nos jours	14
I.1.1.4. La guerre	19
I.1.2. Viol	23
I.1.2.1. Types de Viol	25
A. Typologie de Billon	26
B. Typologie de McGregor	34
C. Typologie sociométrique de Cohen, Seghorn et Calmas.....	37
D. La typologie psychodynamique de Groth.....	38
E. Le viol sadique (Groth, Guttmacher et Weihofen).....	40
F. Le viol rituel	41
G. Viol comme stratégie de guerre.....	41
I.1.2.2. Conséquences du viol.....	45
A. Conséquences physiques	46
B. Conséquences psychologiques	47
C. Conséquences socioéconomiques.....	47
D. Conséquences spirituelles.....	48
I.1.3. Le Tabou	50
I.1.3.1. Les tabous sexuels en Afrique subsaharienne	56
A. Types de tabous sexuels	56
B. Tabou sexuel et rapport homme-femme.....	59
I.1.3.2. Notions de souillure	61

I.1.3.3. Le rite	68
I.2. MÉTHODOLOGIE	70
I.2.1. Devis	70
I.2.2. Collecte des données.....	74
I.2.3. Procédure et recrutement	75
I.2.4. Protection psychosociale des participantes victimes	77
I.2.5. Collecte et conservation des données (Déroulement).....	78
I.2.6. Variables	79
I.2.7. Fidélité et validité des données	79
I.2.8. Analyse des données	81
I.2.9. Population cible	83
I.2.10. Notre choix de la RDC.....	83
I.2.11. Le bienfondé du sujet de la recherche.....	86
PARTIE 2 : PROFIL DES PARTICIPANT(E)S; PRÉSENTATION, ANALYSE ET DISCUSSION DES RÉSULTATS.....	88
II.1. PROFIL DES PARTICIPANT(E)S	89
II.2. PRÉSENTATION, ANALYSE ET DISCUSSION DES RÉSULTATS.....	93
II.2.1. Contexte de Guerre en RDC.....	93
II.2.2. Le Viol.....	95
II.2.2.1. Différents types de viol en temps de guerre à l'Est de la RDC	95
II.2.2.2. Variété de victimes	96
A. Victimes directes	96
B. Victimes indirectes	96
II.2.2.3. Les auteurs de viols.....	97
II.2.2.4. Interprétation et responsabilisation	99
A. Viol comme accident	99
B. Viol comme volonté de Dieu.....	99
C. Interprétation morale : Viol comme péché.....	100
D. C'est arrivé parce que la victime a pris le risque.....	100
E. C'est une pratique venue d'ailleurs	101
F. Un mensonge	101

G. Affirmation d'innocence de la victime et conscience de la culpabilité du violeur	101
H. Viol comme tabou	101
I. Viol comme stratégie de guerre.....	102
J. Viol comme stratégie d'humiliation.....	103
II.2.2.5. Conséquences du viol comme acte de violence.....	105
A. Conséquences physiologiques rapportées sont les suivantes :	105
B. Conséquences psychologiques	107
C. Conséquences psychosomatiques.....	114
D. Conséquences psychosociales	115
E. Conséquences socioéconomiques.....	117
F. Conséquences spirituelles.....	118
II.2.3 Le Tabou.....	124
A. Sacralité du mariage –interdit de rapport sexuel hors mariage	124
B. Tabou de rapport sexuel en public.....	125
C. Sacralité de la nudité, surtout celle de parents du sexe opposé	125
D. Contact avec une personne violée –souillée	126
II.2.3.2. Contestation de l'automatisme du tabou : C'est du tabou seulement quand c'est connu.....	126
II.2.3.3. Lien entre tabou et pouvoir coutumier : sens du mariage et de famille.....	127
A. L'autorité coutumière	127
B. Code coutumier du mariage.....	128
II.2.3.4. Conséquences du viol comme transgression de tabou.....	130
A. Conséquences physiologiques	130
B. Conséquences psychologiques	132
C. Conséquences psychosomatiques.....	141
D. Conséquences psychosociales	143
E. Exil de la victime.....	150
F. Conséquences socioéconomiques.....	153
II.2.4. Implications socioculturelles du viol comme tabou	159
II.2.4.1. Le viol à l'origine de tous les maux.....	159

II.2.4.2. Souillure et mauvais sort.....	159
II.2.4.3. Le rite de purification.....	160
A. La pratique du rite coutumier de purification.....	161
B. Apport du rite de purification.....	162
II.2.4.4. Conséquences socioculturelles en cas de refus de se soumettre au rite de purification.....	164
II.2.5. Sens de la vie après le viol.....	170
II.2.5.1. Sens de la vie après le viol considéré comme acte de violence.....	170
A. Selon la victime.....	170
B. Selon l'accompagnateur psychosocial.....	171
II.2.5.2. Sens de la vie après le viol considéré comme tabou.....	171
A. Selon la victime.....	171
B. Selon l'accompagnateur psychosocial.....	172
C. Selon Dieu tel qu'intégré par la victime.....	173
D. Selon la communauté.....	173
II.2.6. Le statut socioculturel à l'Est de la RDC.....	176
II.2.6.1. La femme.....	176
A. La femme culturellement «idéale».....	176
B. La femme victime de viol.....	177
II.2.6.2. L'homme : le prince!.....	178
II.2.6.3. L'enfant.....	178
II.2.7. Ressources disponibles pour la victime de viol.....	183
II.2.7.1. Ressources psychosociales.....	184
A. Approches d'accompagnement.....	185
B. Types d'intervention.....	190
C. Apport de l'accompagnement psychosocial.....	192
D. Regard social sur le traitement par le rite coutumier.....	196
E. Défis de l'accompagnement psychosocial dans un contexte coutumier.....	198
II.2.7.2. Ressources médicales.....	199
II.2.7.3. Ressources spirituelles.....	200
A. L'image du Dieu disponible.....	200

B. Présence de la croyance en Dieu	201
C. Apport du ressourcement dans la foi	202
D. Christianisme et coutume	202
II.2.7.4. Ressources socioculturelles	203
A. Ressources coutumières.....	203
B. Ressources communautaires.....	204
C. La famille comme ressource de base pour la victime.....	205
II.2.8. Conditions relatives au changement souhaité.....	210
II.2.8.1. Changement au niveau des relations sociales	210
II.2.8.2 Changement au niveau de l’image de soi et de l’autre	211
A. Briser l’isolement	211
B. L’acceptation de soi.....	212
C. La revalorisation de soi – sentiment de fierté et de liberté.....	212
D. Confiance au soutien et espoir à la guérison	213
E. Participation à la vie communautaire	213
II.2.8.3. Changement au niveau socioéconomique et sociopolitique	214
II.2.8.4. Changement au niveau de l’accompagnement clinique.....	216
A. Former plus de thérapeutes et améliorer leurs connaissances et compétences cliniques	216
B. Garantir la confidentialité du travail clinique.....	216
C. Élargir le traitement aux victimes indirectes ainsi qu’aux agresseurs.....	217
II.3. DISCUSSION FINALE ET APPORT DU PRÉSENT TRAVAIL AU DOMAINE DE LA THÉRAPIE.....	221
ANNEXE I : EXEMPLES DE RITES COUTUMIERS DE PURIFICATION	237
ANNEXE II : TABLEAU DES THÈMES, CATÉGORIES ET SOUS-CATÉGORIES.....	239
ANNEXE III : GUIDE ET QUESTIONNAIRE D’ENTREVUES -PHASE I.....	243
ANNEXE IV : QUESTIONNAIRE D’ENTREVUE DE SUIVI	246
ANNEXE V : LETTRE D’APPEL À LA PARTICIPATION	248
ANNEXE VI : CONSENTEMENT ÉCLAIRÉ.....	249
ANNEXE VII : PRÉSENTATION THÉMATIQUE DES CODES.....	252
ANNEXE VIII A: RAPPORT DE VÉRIFICATION DES TRADUCTIONS	266

ANNEXE VIII B: RAPPORT DE VÉRIFICATION DES TRADUCTIONS	267
ANNEXE IX : VIGNETTES DES PARTICIPANT(E)S	269
ANNEXE X : CERTIFICAT DE DÉONTOLOGIE	276
ANNEXE XI : CERTIFICAT DE DÉONTOLOGIE II	277
ANNEXE XII : PROTOCOLE D'ÉVALUATION DE LA FIABILITÉ DU CODAGE INITIAL	278
ANNEXE XIII : ENGAGEMENT À LA CONFIDENTIALITÉ COTRADUCTEURS	279
ANNEXE XIV : ENGAGEMENT À LA CONFIDENTIALITÉ INTERCODEUR	280
Annexe XV : Tableaux comparatifs des conséquences du viol comme acte de violence et comme tabou	281
Liste de Figures	284
Liste de tableaux à l'intérieur du texte	286
Bibliographie	287

RÉSUMÉ

Se remettre de la souffrance du viol nécessite une mobilisation des ressources à l'intérieur et autour de soi. Certaines conditions comme la remise en question de soi et les sentiments de détresse comme la culpabilité et la honte font souvent obstacle à cette mobilisation des ressources. Par ailleurs, dans un contexte culturel de tabous sexuels, le viol souille la victime et ceux qui se rapprochent d'elle; il rend ainsi plus difficile l'effort de la victime à regagner sa force et son bien-être. Ce travail analyse l'implication des tabous sexuels sur l'image de soi et de l'autre après le(s) viol(s) chez les victimes, selon les expériences de neuf femmes adultes, qui étaient mariées avant d'être violées et selon l'expérience de six thérapeutes œuvrant auprès des victimes à l'Est de la RDC. Les lecteurs y découvriront les propos des participant(e)s qui éclairent notre réflexion sur les questions suivantes : quel est le rôle du tabou sexuel dans la perception de soi et la perception sociale des femmes victimes de viol à l'Est de la RDC? Comment faire pour surmonter les défis relatifs au tabou sexuel en thérapie afin d'aider la victime de viol à l'Est de la RDC à reconstruire son image de soi souillée par le viol et réussir sa réintégration sociale? Quel rôle peut jouer le rite de purification dans ce processus de reconstruction de l'image de soi souillée? Ce travail permet d'identifier plusieurs pistes de travail cliniques. Suite à l'analyse de huit thèmes⁴ qui ont émergé des données, un essai de modélisation pour un accompagnement qui tient compte du contexte socioculturel des victimes est proposé.

⁴ Contexte de guerre, viol, tabou, sens de la vie après le viol, implication socioculturelle du viol comme tabou, statut socioculturel de la victime, ressources et conditions relatives au changement

INTRODUCTION

« Je suis parce que nous sommes », une devise de l'identité sociale dans plusieurs cultures africaines. Tel est le cas en République Démocratique du Congo (RDC), un pays au cœur de l'Afrique, dont les provinces de l'Est sont en proie à des conflits armés depuis 1996. Dans cette partie du pays, plusieurs dizaines d'organisations rebelles, des troupes étrangères notamment rwandaises et ougandaises⁵ se sont impliquées dans des batailles contre l'armée nationale et entre elles⁶ pour le contrôle des terres à des fins économiques, politiques. Malheureusement, la population civile, en particulier les femmes qui sont systématiquement soumises à la violence sexuelle extrême⁷, paie un prix lourd dû à ces conflits armés. Souvent, les victimes sont ciblées en fonction de leur identité tribale⁸.

Près des trois quarts de la population congolaise vivent dans les zones rurales⁹ où les tabous sexuels comptent parmi les éléments clés du système de régulation sociale¹⁰ crucial à la paix et l'harmonie interpersonnelles, intercommunautaires et intergénérationnelles¹¹. La transgression de tabous entraînant la souillure¹² a lieu

⁵UN Security Committee, "Report on the War in the Democratic Republic of Congo" (2012): 3.

⁶ La guerre à l'Est de la RDC a opposé des rebelles contre d'autres rebelles, des rebelles contre des armées étrangères et ces dernières, les unes contre les autres tel est le cas de la guerre de Kisangani, aussi appelée « guerre de six jours », du 5 au 10 juin 2000 entre l'armée rwandaise et l'armée ougandaise.

⁷ Denis Mukwege; Olaya Mohamed-Ahmed & Joseph Robert Fitchett, "Rape as a strategy of war in the Democratic Republic of the Congo," *International Health* 2, no.3 (2010): 163-164. Rape is used as a strategy of war against communities of enemy militias; it is used to force civilians' displacement and conquer territories.

⁸ Raphaëlle Branche & Fabrice Virgil, *Viols en temps de guerre* (Paris : Payot et Rivages, 2011): 17. Voir aussi Joanna Bourke. *Rape: A history from 1860 to present day*. (London: Virago Press, 2007), 360.

⁹ <http://www.indexmundi.com/facts/dem.-rep.-congo/rural-population>. Consulté le 14 novembre 2013.

¹⁰ Mary Douglas, *De la souillure: Essai sur les notions de pollutions et de tabou*, (Traduction de l'édition précédente) (Paris : Éditions de la découverte, 2001): 9. La souillure est une atteinte à la santé morale du corps social par la transgression d'un interdit ou tabou.

¹¹ Dans de nombreuses communautés rurales congolaises, il existe des croyances selon lesquelles les ancêtres décédés restent en relation étroite en tant que protecteurs de la communauté et défenseurs de tabous. Toute transgression contre les tabous déclenche la colère desdits ancêtres et un éventuel châtement sévère des membres vivants de la communauté.

¹² Les concepts tabous et souillures sont définis aux points I.1.3 et I.1.3.2.

indépendamment de l'existence d'un choix conscient et libre de la personne concernée¹³. Selon Ricoeur, Maisha et Demasure, le contact avec le tabou de viol expose ainsi les victimes et leurs parentés aux conséquences reliées au bris de ce tabou sexuel¹⁴; conséquences anticipées qui déclenchent une peur extrême dans la communauté affectée et pèsent lourd sur la continuité et la qualité des relations post-viol. Étant donné la forte interdépendance entre la vie individuelle et la vie communautaire¹⁵ dans les cultures rurales congolaises, le comportement d'une personne préoccupe toute la communauté d'appartenance.

Lorsque nous avons conçu le projet de recherche sur les tabous sexuels ayant mené à la présente thèse, nous avons avancé l'hypothèse selon laquelle les croyances reliées aux tabous sexuels engendrent, au sein de la communauté, une image de soi souillée de la victime de viol qui elle-même, attachée à ces croyances, intègre cette image. Nous avons pensé que pareille image issue de l'interprétation culturelle du viol serait à la base du rejet social dont la victime est souvent l'objet¹⁶. Nous nous sommes interrogé s'il était alors possible d'aider la victime à reconstruire son image de soi pour

¹³ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967): 33.

Karlijn Demasure. éd., *Se relever après l'abus sexuel* (Bruxelles : Lumen Vitae, 2014).

¹⁴Buuma Maisha, *Les tabous sexuels en Afrique subsaharienne: Typologie et analyse psychosociologique -Travail de revue de la documentation dans le cadre d'examen de synthèse, exigence partielle du diplôme de doctorat en counselling et spiritualité*, (Université Saint Paul, Ottawa, ON, 2014).

¹⁵Biljana Vasilevska & Laura Simich. "A Review of the International Literature on Refugee Mental Health Practices," *Metropolis Canada* (2010): 33-38. Tiré du http://canada.metropolis.net/pdfs/immi_health/Immigrant%20Mental%20Health%20-%20pgs33-38.pdf. Consulté le 7 juillet 2015.

¹⁶ Aj Morjen, « Le rejet de la communauté après une agression sexuelle comme 'migration forcée', » *Forced Migration Review (FMR)*, n° 44 (2013): 87-88. Tiré du <http://www.fmreview.org/fr/detention/morgen.pdf>. Consulté le 7 juillet 2015.

Anjalee Kohli et al., "Risk for Family Rejection and Associated Mental Health Outcomes Amongst Conflict-Affected Adult Women Living in Rural Eastern Democratic Republic of Congo," *Health Care For Women International* 03, n° 7 (2014): 789-807.

Anjalee Kohli et al., "Family and Community Rejection and a Congolese Led Mediation Intervention to Reintegrate Rejected Survivors of Sexual Violence in Eastern Democratic Republic of Congo," *Health Care For Women International* 34, no9 (2013):736-56.

elle-même et pour sa communauté à travers un processus thérapeutique. Nous nous sommes aussi interrogé sur le rôle potentiel du rite de purification dans ce processus thérapeutique. Nos lectures nous ont incité à explorer cette hypothèse de façon scientifique et tenter de répondre à ces questions dans le cadre de la présente thèse.

Ainsi, nous analysons les défis que posent les tabous sexuels dans le processus de guérison thérapeutique des femmes victimes de viol à l'Est de la RDC, défis qui, comme nous le verrons plus loin, préoccupent aussi bien les victimes que leurs thérapeutes et leurs communautés. Nous explorons et analysons (1) le rôle que jouent les tabous sexuels dans la perception de soi et la perception sociale des victimes, (2) comment la thérapie peut aider les victimes a) à surmonter des difficultés reliées aux tabous sexuels, b) à reconstruire leur image de soi et c) à réussir leur réintégration communautaire, et (3) le rôle que pourrait jouer le rite coutumier de purification dans le processus de reconstruction de l'image de soi et de l'autre.

Ce travail comporte deux parties. La première partie a trait à (1) la revue de la documentation sur a) la RDC, contexte dans lequel la recherche s'est déroulée, b) le viol et c) le tabou et la souillure, plus particulièrement le tabou sexuel en Afrique subsaharienne, ainsi que (2) la méthodologie de la recherche. Quant à la deuxième partie, elle porte sur (1) les profils des participant(e)s, (2) la présentation, l'analyse et la discussion partielle des résultats et (3) la discussion finale des résultats et l'apport de la présente recherche au domaine de la thérapie.

PARTIE 1 : REVUE DE LA DOCUMENTATION ET MÉTHODOLOGIE

I. 1. REVUE DE LA DOCUMENTATION

Au sujet des auteurs

Le tabou, la souillure et le rite, ainsi que le viol ont fait l'objet de plusieurs documents scientifiques. Des auteurs issus de différentes disciplines dont l'anthropologie, l'ethnographie, la sociologie, la psychologie, la théologie et l'histoire y ont consacré des travaux. Comme nous le verrons au point I.1.3 (le tabou), Sigmund Freud définit le tabou sur la base du caractère sacré et de l'impur, les interdits (limitations) ainsi que les conséquences de la transgression de ceux-ci. De son côté, comme nous le verrons au point I.1.3.1 (B - Tabou sexuel et rapport homme-femme), Lucien Lévi-Bruhl attribue une dimension sociale à la souillure issue de la transgression du tabou sexuel. Ces auteurs de grande renommée et chaque autre auteur que nous citons contribuent au fondement scientifique de la présente recherche. Cependant, nous nous appuyons plus particulièrement sur les travaux de Mary Douglas¹⁷, Paul Ricoeur¹⁸, Jean Cazeneuve¹⁹, et Laura Levi Makarius²⁰ pour étudier le tabou, la souillure et le rite de purification. Douglas a étudié le tabou de souillure dans le contexte de la RDC ; son travail constitue donc une base intéressante pour notre étude. Comme elle, Ricoeur et Cazeneuve étudient à la fois la souillure et le rite auquel l'humain qui transgresse un tabou a recours pour se remettre dans les conditions socialement acceptables²¹. Ce couplage de la souillure au rite fait de ces travaux des ressources importantes pour notre recherche. S'agissant de Makarius et d'autres auteurs que nous abordons plus loin, leurs études sur le fondement

¹⁷ Mary Douglas, *De la souillure* (2001).

¹⁸ Paul Ricoeur. *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967).

¹⁹ Jean Cazeneuve. *Sociologie du rite (Tabou, magie, sacré)*, (Paris : Presses Universitaires de France, 1971).

²⁰ Laura L. Makarius, *Le sacré et la violation de l'interdit* (Paris : Payot, 1974).

²¹ Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite* (1971): 26-38; Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 36 et Mary Douglas, *De la souillure* (2001): 85.

du tabou constituant d'importantes ressources. Au sujet du viol, nous recourons plus souvent aux travaux de Bernard Billon²², Joan McGregor²³ et Joanna Bourke²⁴ pour l'étude des typologies du viol. Le travail de Billon renseigne surtout sur la typologie basée sur le nombre d'agresseurs, alors que celui de McGregor se base sur l'existence d'un lien relationnel ou de son absence, entre l'agresseur et la victime. Certains auteurs comme Carol Rittner et John K. Roth²⁵ et Louis Guinamard²⁶ ont étudié le viol dans le contexte de la RDC ; nous nous référons souvent à leurs travaux. Pour la méthodologie de recherche, nous nous basons surtout sur les travaux de Kathy Charmaz²⁷ et John W. Creswell²⁸. Le choix de ces auteurs est discuté au point I.2 (méthodologie). À titre introductif, nous présentons, ci-dessous, ce que disent Douglas et Ricœur au sujet de la souillure et du rite de purification.

Douglas (1921-2007) était une anthropologue issue d'une famille fervente catholique romaine. Elle écrit sur différents modes de fonctionnement dans plusieurs cultures; particulièrement dans la catégorisation et la réglementation du contact avec la souillure. Son livre²⁹ porte principalement sur la catégorisation en pur et impur des animaux chez les Lele du Kasai dans l'actuelle RDC, mais aussi sur d'autres formes

²² Bernard Billon, *Viol et Voleurs : Cahiers sur la femme et la criminalité* (Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984).

²³ Joan McGregor, *Is it Rape? On Acquaintance Rape and Taking Women's Consent Seriously* (Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2005).

²⁴ Joanna Bourke, *Rape: A history from 1860 to present day*. (London: Virago Press, 2007), 360.

²⁵ Carol Rittner & John K. Roth. *Rape: Weapon of war and genocide* (St. Paul, MN: Paragon House, 2012).

²⁶ Louis Guinamard, *Survivantes : Femmes violées dans la guerre en République Démocratique du Congo* (Paris : Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2010).

²⁷ Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis* (Los Angeles, London & New Delhi: Sage, 2006).

²⁸ John W. Creswell, *Qualitative inquiry & research design: Choosing among five approaches*, (Thousand Oaks, CA: Sage Publications Inc., 2007).

²⁹ Mary Douglas. *De la souillure* (2001).

d'activités notamment la sexualité qui comportent des interdits culturels dont la transgression occasionne la souillure. Douglas affirme ceci par rapport à la souillure :

Le corps est le miroir de la société; la crainte de la "souillure" est un système de protection symbolique de l'ordre culturel. La société est menacée de l'extérieur comme de l'intérieur; des lignes de partage dangereuses séparent les groupes antagonistes, suscitent des rôles contradictoires, plus ou moins ambigus. C'est dans ces "interstices" du système social que la sorcellerie comme la souillure se logent, c'est là qu'il importe de se livrer à des rites, positifs ou négatifs, de purification. Les interdits, en s'opposant à la contagion de la souillure, protègent la santé morale du corps social, préservent son unité³⁰.

Selon Douglas, la souillure a quatre fonctions morales³¹ : (1) elle clarifie l'opinion sur la commission ou la non-commission d'une infraction « lorsque la situation morale est mal définie », et (2) lorsque deux principes moraux sont en conflit « en concentrant sur une réalité simple des inquiétudes des gens », (3) elle véhicule des croyances en des effets néfastes et cela aggrave la sévérité d'une mauvaise action qui autrement, pourrait être minimisée, et (4) en l'absence de sanctions concrètes, les croyances à la souillure découragent les mauvaises intentions.

De son côté, Ricoeur (1913-2005) s'intéresse au lien entre l'humain et le sacré ainsi que la crise dont souffre ce lien à cause du mal/de la souillure³². Ricoeur définit le tabou en ces termes : « c'est une condition d'objets, d'actions ou de personnes isolés ou interdits à cause du danger que présente tout contact avec eux. ». La souillure en est un symbole qui « adhère à toute chose hors du commun, toute chose terrifiante dans le monde, des choses attrayantes et répulsives en même temps; cela fait d'elle un phénomène inexhaustible et difficile à éradiquer. ». Pour Ricoeur, le symbolisme de

³⁰ Mary Douglas, *De la souillure* (2001): 9.

³¹ Mary Douglas, *De la souillure* (2001): 147-148.

³² Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 12.

souillure comporte, comme pour chaque symbole, trois dimensions³³ : hiérophanique (religieux/sacral/cosmique), qui touche à la conscience réflexive/de soi, onirique³⁴ (rêve) -« où l'on peut apercevoir le symbolisme le plus fondamental et stable de l'humanité : on passe de la fonction cosmique à la fonction psychique du symbolisme » et l'imagination poétique, qui doit être distinguée de l'image si cette dernière signifie absence du réel. Selon Ricoeur, la souillure, comme le péché et la culpabilité, est un symbole du mal. Elle est sujet de peur et bloque la raison; Ricoeur affirme qu'avec la souillure on entre dans le règne de terreur³⁵. La souillure fait appel aux conséquences; elle anticipe une punition qui nourrit la peur d'être infecté par le contact avec l'interdit. Ricoeur parle notamment des formes d'interdictions sexuelles (inceste, sodomie, les restrictions en lien avec le temps ou le lieu) qui font de la sexualité un domaine de souillure; il évoque une complicité indissociable entre la sexualité et la souillure depuis des temps immémorables³⁶. Ainsi, le rite de mariage, entre autres, vise-t-il à purifier la sexualité; il offre une structure à l'intérieure de laquelle la sexualité cesse d'être impure.³⁷ Le contact sexuel hors norme est donc perçu comme une attaque à un ordre établi de sorte que le malheur et la souffrance deviennent les prix à payer par le transgresseur et ceux avec qui il est en contact : « Si un homme ne réussit pas à attraper des poissons ou des gibiers, c'est parce que sa femme a commis l'adultère... Il y a un lien solide entre la souillure et la souffrance vécue dans la peur et le tremblement... »³⁸

³³ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 12.

³⁴ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 12.

³⁵ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 25.

³⁶ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 28.

³⁷ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 29.

³⁸ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 31.

Pour Ricoeur, la souillure comporte une représentation objective qui se traduit dans quelque chose qui infecte le corps et se matérialise en une tache; et une représentation subjective et affective à travers une peur qui anticipe des représailles face à la transgression de l'interdit. Ces pouvoirs symboliques assurent la survie à la souillure depuis des millénaires. Ricoeur affirme que la nature symbolique du rite de suppression introduit la souillure dans l'univers des symboles alors que les mots prononcés face à une tâche muette et impure instituent le tabou.³⁹

Dans le cadre du tabou, une loi est prononcée en forme d'interdit; « une personne devient souillée aux yeux des autres, dans le langage de certaines personnes »⁴⁰; la même loi prévoit de dire ce qui doit être fait pour que l'impur soit purifié. L'interdit exclut la présence de toute personne souillée à certains endroits notamment les endroits dits sacrés, par ex., la hutte du chef ou un lieu où la vie serait en danger tels qu'un site de chasse et un lit de malade et dans les endroits publics⁴¹; ce qui condamne l'accusé à un isolement social. L'exil ou la mort de la personne accusée constitue une annulation de la souillure dans la région où la transgression de l'interdit a eu lieu⁴². Ricoeur note que la détermination de pureté et d'impureté est l'œuvre d'une imagination culturelle dans le but qu'une société se dote d'une mémoire éthique⁴³. Pour Ricoeur, la peur est indispensable à toute forme d'éducation. Il souligne qu'un projet d'éducation qui renonce à l'interdit et à la punition et élimine ainsi tout sentiment de peur est un projet nuisible⁴⁴.

³⁹ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 33, 35 & 36.

⁴⁰ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 36.

⁴¹ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 39.

⁴² Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 40.

⁴³ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 37.

⁴⁴ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967): 44-45.

Anthropologue et philosophe respectivement, Douglas et Ricœur décrivent le rôle régulateur social du tabou ainsi que celui du rite de purification qui rétablit la paix en lieu de la peur des conséquences reliées à la transgression du tabou. «Grâce au rite et au discours, ce qui a eu lieu est réinterprété de telle façon que ce qui aurait dû être prévaut sur ce qui fut, que les bonnes intentions permanentes prévalent sur les aberrations temporaires⁴⁵». Nous mettons en discussion d'autres auteurs sous le thème du tabou au point I.1.3. Mais d'abord, voici brièvement ce que dit la documentation sur la RDC, pays où nous avons mené cette recherche.

I. 1.1. La République Démocratique du Congo en bref

I.1.1.1. Territoire

La République Démocratique du Congo (RDC) s'étend sur 2.345.000⁴⁶ km² au centre de l'Afrique. Actuellement, elle compte onze structures administratives provinciales: dix provinces en plus de Kinshasa, la capitale⁴⁷. En 2005, un vote référendaire a validé une nouvelle constitution promulguée, un an plus tard, en 2006. La nouvelle constitution répartit le pays en 26 provinces⁴⁸, mais la majorité de celles-ci n'existe pas encore au niveau administratif. Les provinces sont à leur tour subdivisées en différentes juridictions : districts, villes, territoires, collectivités (chefferies/secteurs),

⁴⁵ Mary Douglas, *De la souillure* (2001): 85.

⁴⁶ Vital Kamerhe, *Les fondements de la politique transatlantique de la République Démocratique du Congo : La République Démocratique du Congo, terre d'espoir pour l'humanité* (Bruxelles : Larcier, 2011): 45.

⁴⁷ Assemblée nationale, « Constitution de la République Démocratique du Congo », article 226 (2006): 57. Kinshasa, le siège des institutions nationales, compte aussi parmi les onze provinces du pays. Les dix autres provinces sont le Bas Congo, le Bandundu, l'Équateur, le Kasai occidental, le Kasai oriental, le Katanga, le Maniema, le Nord Kivu, le Sud Kivu et la Province orientale.

⁴⁸ Assemblée nationale. « Constitution de la République Démocratique du Congo », article 2, (2006): 6. Les 26 provinces sont : Bas-Uele, Equateur, Haut-Lomami, Haut-Katanga, Haut-Uele, Ituri, Kasai, Kasai Oriental, Kongo central, Kwango, Kwilu, Lomami, Lualaba, Kasai Central, Mai- Ndombe, Maniema, Mongala, Nord-Kivu, Nord-Ubangi, Sankuru, Sud-Kivu, Sud-Ubangi, Tanganyika, Tshopo, Tshuapa et Kinshasa - siège des institutions nationales.

groupements, villages et quartiers; dirigées respectivement par des commissaires de districts, maires de villes, administrateurs de territoires, et chefs de groupement/village/quartier⁴⁹.

La RDC compte neuf pays voisins⁵⁰. Pendant les différentes guerres depuis 1996⁵¹, six pays d'entre eux⁵² ont engagé des troupes militaires au côté du gouvernement, des rebelles ou de la Mission de l'Organisation des Nations Unies pour la Stabilisation du Congo (MONUSCO). À la suite de ces interventions militaires internes et externes, le gouvernement congolais peine à asseoir son autorité sur l'ensemble du territoire national, ce qui entraîne de l'insécurité dans les provinces de l'est du pays. Notons que l'État congolais remonte au 19^e siècle. Il a connu des reconfigurations pendant les périodes précoloniale et coloniale⁵³. Dans le cadre de ce travail, nous nous focalisons sur le Congo⁵⁴ postcolonial, c'est-à-dire, du 30 juin 1960 à nos jours, car la décolonisation occasionne un changement important dans la gestion du pays avec l'accès au pouvoir des

⁴⁹Jethro Kombo Yetilo, « La sous-administration territoriale en République démocratique du Congo. Etat des lieux et perspectives, » *Revue du Centre d'Étude et de Recherche en Administration Publique*, n° 19 (2010): 105-128.

⁵⁰ Les pays voisins de la RDC sont : la Centrafrique et le Soudan au nord, l'Angola et la Zambie au Sud, le Burundi, l'Ouganda, le Rwanda et la Tanzanie à l'Est, ainsi que le Congo à l'Ouest. Voir Vital Kamerhe. *Les fondements* (2011): 17.

⁵¹ Nous parlons des guerres en détails au point I.1.1.4 (La guerre).

⁵² Ces pays sont l'Angola et le Zimbabwe au côté du gouvernement, le Burundi, l'Ouganda et le Rwanda au côté des rebelles et la Tanzanie comme force de la MONUSCO. Voir le rapport de Child Rights International Network. *Conflits armés : Lumière sur la république démocratique du Congo* (2013). Tiré du <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Conflits%20armes%20lumiere%20sur%20la%20RDC.pdf>. Consulté le 7 juillet 2015. Voir aussi différents rapports du groupe d'experts de l'ONU sur la RDC, 2012, 2008.

⁵³ Belgian Congo and Ruanda-Urundi Information and Public Relations Office. Heldt F.H, Heldt, C. (trans.) *Belgian Congo Vol. I*, Brussels (1959):49-122. A la suite de la découverte de l'Afrique par des explorateurs Européens, Léopold II, roi du Royaume de la Belgique, s'est intéressé à la région centrale du nouveau continent. La conférence de Berlin (1884-1885) qui réunissait différents pays occidentaux lui confiait le territoire couvrant le Bassin du Congo comme propriété privée qu'il baptisât État Indépendant du Congo (E.I.C). En 1908, le roi Léopold II cède l'E.I.C au parlement belge. L'E.I.C devient ainsi la colonie Congo-belge. Celle-ci accède à l'indépendance le 30 juin 1960.

⁵⁴ Le territoire congolais a été renommé plusieurs fois comme nous le verrons au cours de notre analyse : de l'État Indépendant du Congo avant 1908, Congo Belge et Congo-Rwanda Urundi pendant la période coloniale, République du Congo de 1960 à 1965, République Démocratique du Congo de 1965 à 1971, Zaïre jusqu'en 1997et, une fois encore, République Démocratique du Congo de 1997 jusqu'à présent.

nationaux congolais. Dès lors, il y a un système différent de gestion socioéconomique et politique du nouveau pays rebaptisé République du Congo.

Toutefois, on peut se poser des questions sur le rôle de l'héritage colonial dans l'histoire du Congo postcolonial et ce plus particulièrement dans l'instabilité institutionnelle et les conflits armés récurrents. Sur cette question, Sanchez-Mazas et Licata dressent un portrait ambivalent du système colonial. D'une part, leur recherche souligne des actions civilisatrices et de pacification par ce système (en mettant fin aux guerres intertribales précoloniales)⁵⁵. D'autre part, les auteurs soulignent un rapport d'abus contre les nationaux congolais⁵⁶. Sanchez-Mazas et Licata pensent même que pareil regard de victimisation «permet d'excuser les échecs rencontrés par le groupe [les Congolais] pendant et suite à la décolonisation⁵⁷».

I.1.1.2. Population

La RDC compte une mosaïque de tribus et d'ethnies. Plus de 450 langues et dialectes y sont parlés; le kikongo, le lingala, le swahili et le tshiluba sont les langues nationales, alors que le français est la langue officielle héritée du système colonial. En 1959, la population congolaise fut estimée à 25 903 000 personnes⁵⁸. Aujourd'hui, le nombre de Congolais est estimé à plus de 70 000 000. Lors du recensement des électeurs pour les élections présidentielles et législatives de 2011, 32 024 640 personnes, dont la

⁵⁵ Margarita Sanchez-Mazas et Laurent Licata, *L'Autre* : Regards psychosociaux, Chapitre 9 (Saint-Martin d'Hères : Presse Universitaires de Grenoble, 2005) : 261, 270.

⁵⁶ Margarita Sanchez-Maza et Laurent Licata. *L'Autre*...pp.265-269.

⁵⁷ Margarita Sanchez-Maza et Laurent Licata, *L'Autre*...p. 275.

⁵⁸ Anatole Romaniuk, *Démographie congolaise au milieu du XXe siècle : Analyse de l'enquête sociodémographique 1955-1957* (Louvain-la-Neuve : Presse Universitaire de Louvain, 2006): 27.

moitié comprenait des femmes, ont été identifiées⁵⁹. Selon la nouvelle constitution, la nationalité congolaise « est soit d'origine, soit d'acquisition individuelle »⁶⁰.

I.1.1.3. L'État et ses institutions politiques de 1960 à nos jours

Le 19 mai 1960, des constituants belges ont élaboré une loi fondamentale qui reconnaît au Congo deux types d'institutions: centrales et provinciales/locales⁶¹. Dans les premières, la gestion du pays est assurée par la présidence, le gouvernement, la chambre des représentants, le sénat et le commissariat d'État avec différentes attributions pour chacun d'entre eux. Quant aux provinces, elles sont dirigées par le gouvernement provincial et le pouvoir législatif provincial. La loi fondamentale prévoit une séparation de responsabilités entre le pouvoir central et les pouvoirs provinciaux⁶², une prévision qui va se maintenir dans la première constitution élaborée par des constituants congolais en 1964. Cette dernière fait de la RDC officiellement un État fédéral dans lequel les provinces gardent une certaine autonomie du pouvoir central. Parmi les constituants congolais qui ont élaboré cette première constitution figure l'opposant historique Étienne Tshisekedi Wamulumba⁶³. Les institutions démocratiques dans la jeune nation congolaise dureront seulement cinq ans.

En effet, à plusieurs occasions depuis l'accession à l'indépendance, la RDC connaît une réorganisation des institutions qui conduit à la reconfiguration du pays quant

⁵⁹ Union Européenne, mission d'observation, «République Démocratique du Congo : Rapport final sur les élections présidentielles, et législatives,» (2011): 6. Tiré du http://www.eueom.eu/files/dmfile/moeue-rdc2011-rapport-final_fr.pdf. Consulté le 7 juillet 2015.

⁶⁰ Assemblée nationale, «Constitution, Article 10,» (2006): 8.

⁶¹ Alphonse Makengo Nkutu, *Les institutions politiques de la RDC : De l'État Indépendant du Congo à la République du Zaïre (1885-1990)* (Paris: l'Harmattan, 2010): 25.

⁶² Loi fondamentale de la République du Congo promulguée le 19 mai 1959, Titre V, section II, article 219 et 220.

⁶³ Alphonse Makengo Nkutu, *Les institutions politiques de la RDC* (2010): 59. Monsieur Tshisekedi fut candidat aux élections de 2011. Il a été plusieurs fois ministre et premier ministre sous le régime de l'ancien président Mobutu; il est cofondateur de l'Union pour le Développement et le Progrès Social (UDPS), un des premiers partis d'opposition en RDC (ex-Zaïre).

à la relation entre la capitale nationale Kinshasa et les capitales provinciales et à la consolidation du pouvoir aux mains du président, notamment le président Mobutu Seseseko Kuku Ngbendu Wazabanga qui a régné pendant 32 ans.

L'assassinat, le 17 janvier 1961, d'Emery Patrice Lumumba, l'un des pères de l'indépendance, suscite des rébellions conduites par ses partisans « nationalistes »⁶⁴; une situation qui créa un désordre politique et occasionna deux coups d'état militaires dirigés par Mobutu les 14 septembre 1960 et 25 novembre 1965⁶⁵. Le coup d'état militaire en 1965 mit fin à la première république postcoloniale et Mobutu s'autoproclama président de la République. Entre 1965 et 1967, plusieurs ordonnances présidentielles entrent en vigueur; le président consolide le pouvoir législatif autour de lui. La monopolisation du pouvoir se poursuit avec une nouvelle constitution promulguée le 24 juin 1967. Cinq institutions gèrent le pays: le président de la république et chef du gouvernement, le parlement, le gouvernement, la cour constitutionnelle et les cours et tribunaux. Parmi les changements remarquables, le président se retrouve aussi à la tête du gouvernement et non pas le premier ministre comme il en était le cas dans la première république. Le fédéralisme est abrogé, la RDC devient un pays unitaire, mais à quel prix? Ces changements sont à la base des grandes formations d'opposition politique incarnées notamment par Tshisekedi, chef historique de l'union pour la démocratie et le progrès

⁶⁴ L'assassinat de Lumumba, le premier Congolais Premier ministre de la République Démocratique du Congo à la suite de l'indépendance, a été perçu comme un complot étranger contre le Congo, ce qui amena les nationalistes réfractaires à toute implication étrangère dans les affaires du Congo à recourir aux armes. Parmi eux figure Laurent Désiré Kabila, l'homme qui, appuyé par les armées rwandaise et ougandaise, défait le régime dictatorial de Mobutu le 17 mai 1997.

⁶⁵ Alphonse Makengo Nkutu, *Les institutions politiques de la RDC* (2010): 29& 95. Deux mois après l'indépendance, une mésentente entre le premier ministre Lumumba et le président Joseph Kasavubu amène l'armée à suspendre les institutions politiques pour une période de 90 jours. Sept nouveaux premiers ministres se succèdent dans la période allant du 14 septembre 1960 au 24 novembre 1965; Lumumba, quant à lui, est emprisonné puis assassiné le 17 janvier 1961.

social (UDPS), et Antoine Gabriel Kyungu wa Kumwanza, chef de l'union nationale des fédéralistes du Congo (UNFC).

Au pouvoir dans un pays déclaré unitaire, le régime de Mobutu multiplie les changements des institutions nationales. Le 23 décembre 1970, le Mouvement populaire pour la Révolution (MPR), parti présidentiel, devient une institution nationale à part entière. Il est suivi hiérarchiquement du président assisté par des ministres et les assemblées provinciales⁶⁶. Quatre ans plus tard, le MPR devient la seule institution nationale qui, selon la révision constitutionnelle du 15 août 1974, est aussi un parti État auquel l'adhérence est obligatoire pour tout Zaïrois⁶⁷; « le Mouvement populaire pour la révolution est la nation zaïroise organisée politiquement »⁶⁸. Le pays se résume ainsi dans le MPR qui se résume aussi dans Mobutu; une idéologie dénommée « Mobutisme » doit être vulgarisée auprès des citoyens zaïrois.

Pendant 37 ans, dont 32 à la présidence, Mobutu se montre un acteur incontournable qui s'approprie tout au Congo aux dépens du bien-être économique, social et sécuritaire des citoyens. Nous avons vu qu'en 1967, par l'entremise du MPR, Mobutu est devenu la seule institution politique du pays au point qu'il décide par des décrets à qui il accorde la nationalité congolaise⁶⁹. En effet, Mobutu décrète une loi qui confère automatiquement et collectivement la nationalité zaïroise à tous les migrants rwandais arrivés au Congo avant le 30 juin 1960. Ce décret a lieu en 1972 lorsque Barthélemy Bisengimana –un migrant rwandais, est directeur de cabinet du président. L'octroi collectif de la nationalité aux migrants soulève des fortes tensions entre ceux-ci et les

⁶⁶ Alphonse Makengo Nkutu, *Les institutions politiques de la RDC* (2010): 107.

⁶⁷ En 1971, le régime de Mobutu avait rebaptisé le pays Zaïre.

⁶⁸ Alphonse Makengo Nkutu, *Les institutions politiques de la RDC* (2010): 115.

⁶⁹ Joseph K. Yav, *La question de nationalité en République Démocratique du Congo (RDC): une politique en dents de scie* (Lubumbashi, Université de Lubumbashi, 2010): 5.

populations autochtones des provinces du Kivu où s'est installée la majorité des migrants. Face à cette indignation de la population et à la fin du mandat de Bisengimana en 1977, Mobutu renverse sa propre décision en 1981, soit celle de révoquer la nationalité octroyée collectivement aux migrants rwandais sur la base de leur présence au Congo avant le 30 juin 1960⁷⁰. La nationalité sera reconnue seulement aux individus dont les ancêtres⁷¹ étaient au Congo à partir du 1^{er} août 1885. La loi n° 81-002 du 29 juin 1981 stipule ceci : «est zaïroise toute personne dont un des descendants est membre d'une tribu établie sur le territoire dans ses limites du 1^{er} août 1885⁷².».

D'autres révisions de la constitution en faveur du MPR et son président ont eu lieu en 1980 et 1982. Ce n'est qu'en 1990 que Mobutu décide d'une consultation populaire appelée conférence nationale souveraine (CNS: de janvier à avril 1990) qui déboucha à l'ouverture au multipartisme, la fin de l'institutionnalisation du MPR, une période de transition et un projet d'élaboration d'une nouvelle constitution pour la troisième république⁷³. Prévues pour un an, soit jusqu'au 30 avril 1991, la transition décidée à la CNS se poursuivra même après le renversement de Mobutu par Kabila le 17 mai 1997. De 1990 à 1997, la gestion du pays est tenue par trois pouvoirs: exécutif (le président et le gouvernement), législatif (le haut conseil de la république et le parlement) et judiciaire (les cours et tribunaux)⁷⁴. Arrivé au pouvoir grâce à la victoire de l'alliance des forces démocratiques pour la libération (AFDL), Laurent Désiré Kabila procède le 27 mai 1997

⁷⁰ Joseph K. Yav, *La question de nationalité en République Démocratique du Congo* (RDC) (2010): 5.

⁷¹ Dans ce travail, la référence aux ancêtres évoque les ascendants générationnels qui précèdent les parents. Culturellement à l'Est de la RDC, cela signifie des ascendants qui sont déjà morts, mais avec lesquels la société interagit encore notamment à travers des invocations rituelles.

⁷² Thomas Turner, *Congo* (Cambridge UK; Malden, USA: Polity Press, 2013): 93.
Voir aussi <http://irb-cisr.gc.ca/Fra/ResRec/RirRdi/Pages/index.aspx?doc=449820>. Consulté le 18 juillet 2015.

⁷³ Alphonse Makengo Nkutu, *Les institutions politiques de la RDC* (2010): 157.

⁷⁴ Alphonse Makengo Nkutu, *Les institutions politiques de la RDC* (2010): 11.

par le décret-loi constitutionnel n° 003 qui abroge l'ancienne constitution. Il rebaptise le pays RDC, qu'il dirige sans constitution jusqu'à son assassinat le 16 janvier 2001. Il est important de noter que Kabila figure parmi les nationalistes qui ont mené des luttes armées dans les années soixante à la suite de l'assassinat de Lumumba. Il avait fondé et dirigé depuis le 24 décembre 1967 le parti révolutionnaire du peuple (PRP) qui a coalisé avec trois autres mouvements politico-militaires pour fonder l'A.F.D.L en 1996.

Après l'assassinat de Kabila, son fils Joseph Kabila devient le nouveau président du pays le 26 janvier 2001. Depuis la succession de Kabila fils au pouvoir, deux constitutions ont été élaborées. La première, adoptée le 1^e avril 2003, ajoute cinq institutions d'appui⁷⁵ à la démocratie aux trois institutions précédentes. Il s'agit d'une constitution de transition issue des efforts de pacification après la deuxième guerre dite de libération entre 1998-2003. Ce n'est que le 18 février 2006 que sera promulguée la constitution qui consacre le début de la troisième république. La grande transition *zaïro-congolaise* aura duré près de 16 ans. Dans la nouvelle constitution, on note un retour au fédéralisme abandonné depuis 1967. La troisième république comprend des institutions centrales et des institutions provinciales⁷⁶. Les institutions d'appui à la démocratie introduites dans la constitution de transition sont réduites au nombre de deux, soit la commission électorale et indépendante et le conseil supérieur de l'audiovisuel et de la communication.

⁷⁵ Les institutions d'appui à la démocratie de la constitution de transition sont : la commission électorale, l'observatoire nationale des Droits de l'Homme, la haute autorité des médias, la commission vérité et réconciliation et la commission de l'éthique et de lutte contre la corruption. Voir Alphonse Makengo Nkutu, *Les institutions politiques de la RDC* (2010): 59.

⁷⁶ Les institutions centrales comptent le président de la république, le parlement, le gouvernement et les cours et tribunaux. Les institutions provinciales comprennent l'assemblée et le gouvernement provinciaux.

Il devient clair que de son indépendance à nos jours, la RDC connaît une instabilité et une fragilité institutionnelles. Très réputé pour la richesse de son sous-sol, ce pays, dont nous venons de tracer l'histoire, compte une population politiquement asphyxiée par une succession d'hommes forts au détriment d'un pouvoir institutionnel juste et équitable. L'impasse politique accumulée au cours de 32 ans de dictature ainsi que les tensions autour de la question de nationalité parmi la population à l'Est du pays ont plongé la RDC dans une série de guerres qui durent encore. Affaiblie par les régressions multiformes qu'entraîne l'absence des institutions démocratiques, la RDC peine encore aujourd'hui à se reconstituer en État sécuritaire pour ses citoyens.

I.1.1.4. La guerre

La RDC est en proie aux hostilités armées depuis 1996 dans ses provinces orientales⁷⁷, plusieurs dizaines de mouvements rebelles, souvent regroupés à l'intérieur d'une identité tribale, s'affrontent entre eux et contre l'armée régulière. Les armées étrangères, notamment celles du Rwanda et de l'Ouganda, se sont impliquées à plusieurs reprises dans la guerre au Congo⁷⁸. Des intérêts économiques liés au contrôle des zones riches en minerais ainsi que la haine intertribale sont souvent cités parmi les causes des conflits armés en RDC.

En novembre 1996, la coalition AFDL hostile au régime de Mobutu déclenche la guerre à l'Est de la RDC. L'AFDL regroupe le parti révolutionnaire du peuple (PRP) de Kabila, le Conseil national de résistance pour la démocratie (CNRD) de Kiasu Ngandu, le mouvement révolutionnaire pour la libération du Zaïre (MRLZ) d'Anselme Masasu

⁷⁷ Les provinces les plus touchées sont le Nord et le Sud Kivu. La province orientale (Kisangani) connaît aussi des conflits interethniques.

⁷⁸ Comité du Conseil de Sécurité, «Rapport de l'ONU sur la guerre à l'Est de la République Démocratique du Congo» (2012): 3.

Nindaga et l'alliance démocratique des peuples (ADP) de Déogratias Bugera. Après le renversement de Mobutu, l'alliance ne durera qu'un an. Le 2 août 1998, les alliés de Kabila se retournent contre celui-ci et fondent le rassemblement congolais pour la démocratie (RCD) qui occupa l'Est du pays pendant cinq ans. À l'Ouest, le mouvement de libération du Congo (MLC), un autre mouvement rebelle dirigé par Jean-Pierre Bemba occupe plusieurs villes et territoires. Comme Kabila en 1996, ces alliés devenus ennemis sont appuyés militairement par le Rwanda et l'Ouganda. Ceux-ci se retirent officiellement du Congo en 2002 après les accords, d'un côté, de Pretoria (Afrique du Sud) entre les gouvernements congolais et rwandais, et d'un autre côté, de Luanda (Angola) entre les gouvernements congolais et ougandais. Le retrait de ces militaires rwandais et ougandais est précédé par l'arrivée des forces onusiennes, dont le déploiement débute en mars 2001, et la tenue du dialogue inter-congolais à partir d'avril 2002 à Sun City, en République sud-africaine.⁷⁹

Le dialogue inter-congolais débouchera à l'accord-cadre de Sun City conclu en avril 2003. L'accord officialise le retrait de l'effectif maximal des troupes étrangères de la RDC et le partage du pouvoir entre le gouvernement congolais et les chefs rebelles sous la formule 1+4⁸⁰. Kabila reste président, il sera assisté de quatre vice-présidents. Azarias Ruberwamanwa, pour le compte du RCD, est chargé des questions politiques ainsi que de la défense et de la sécurité nationales. Il est originaire de la communauté des migrants rwandais (Banyamulenge) qui ont justifié la prise des armes par le motif suivant : réclamer la nationalité leur ayant été accordée, puis retirée par Mobutu. Bemba

⁷⁹ Sévérine S. Autesserre, *The Trouble with the Congo: Local Violence and the Failure of International Peacebuilding* (New York: Cambridge University Press, 2010): 275.

⁸⁰ L'accord de Sun City avait exigé la composition de la présidence par un président (Joseph Kabila) et quatre vice-présidents (Arthur Zaidi Ngoma, Azarias Ruberwa, Jean-Pierre Bemba Gombo et Abdoulaye Yerodia Ndombasi).

Gombo issu du MLC se charge de la finance. Quant à Arthur Zahidi Ngoma, issu de la société civile, et Yerodia Abdulai Ndobasi, issu du camp au pouvoir, ils se chargent respectivement des questions sociales et de la reconstruction nationale. Monsieur Ndobasi agit pour le compte du parti du peuple pour la reconstruction et le développement (PPRD), parti cofondé par Kabila en remplacement de l'AFDL.

L'accord de Sun City prévoyait l'intégration des éléments rebelles dans l'armée nationale. Cependant, les militaires tutsis⁸¹ du RCD issus de la communauté rwandophone refusent d'être mutés du Kivu sous prétexte de protéger la population issue de leur ethnie qui serait menacée par des milices rwandaises, les Interahamwe, réfugiées à l'Est de la RDC. Parmi les Interahamwe figurent des personnes accusées de crimes durant le génocide de 1994 au Rwanda. Ce génocide est déclenché à la suite de l'assassinat le 6 avril 1994 des présidents rwandais et burundais Juvénal Abarimana et Cyprien Ntaryamira; deux chefs d'État appartenant à l'ethnie hutu en conflit civil avec les Tutsis. Le refus d'intégration des militaires du RCD dirigés par l'ex-général Laurent Nkunda occasionne la troisième guerre du Congo. En 2004, Nkunda et ses troupes occuperont temporairement la ville de Bukavu avant d'officialiser leur rébellion en décembre 2006 sous l'appellation du congrès national pour la défense du peuple (CNDP). Un accord de paix est signé le 23 mars 2009 à Goma entre le CNDP et le gouvernement congolais. Deux mois auparavant, Nkunda est mis en résidence surveillée au Rwanda où il se trouve encore contre la volonté du gouvernement congolais qui aurait demandé son extradition vers la RDC.

⁸¹ Les Tutsi appartiennent au peuple nilotique. Ils sont nombreux en Afrique centrale; notamment au Rwanda, au Burundi et en Ouganda.

Le cycle de guerre n'a pas pris fin avec l'accord du 23 mars 2009. Le M23, un nouveau mouvement rebelle baptisé au nom de la date de signature de l'accord et regroupant des anciennes troupes du CNDP, déclenche à nouveau la guerre au Nord Kivu. Il s'empare temporairement de la ville de Goma en 2012. En novembre 2013, les forces armées de la République démocratique du Congo (FARDC), appuyées par les troupes de l'ONU, lancent une grande offensive et défont les forces du M23 qui se réfugient au Rwanda et en Ouganda. Les FARDC poursuivent encore leur offensive contre d'autres groupes armés locaux et étrangers qui causent d'énormes désolations parmi les populations civiles à l'Est du pays.

À la suite des différents problèmes politiques et militaires qui ont marqué l'histoire de la RDC durant plus d'un demi-siècle, ce pays fait maintenant face à plusieurs défis pour se reconstruire et jouir d'une paix sociale durable. Dans les régions de l'est les plus touchées par les guerres, une réconciliation intercommunautaire tarde à se réaliser; la population de certains territoires subit encore des grandes atrocités commises notamment par des milices. Avec l'organisation de deux élections présidentielles, l'une en 2006 et une autre en 2011, ainsi que la restauration de l'autorité de l'État par la reconquête de la majorité du territoire national aux mains des milices rebelles, il y avait lieu d'espérer pour un Congo démocratique et pacifique où chaque citoyen et résident pourraient vivre en sécurité indépendamment de son statut social, leur appartenance tribale ou de son sexe.

I.1.2. Viol

La population civile, particulièrement les femmes qui font systématiquement⁸² l'objet de viol, paie un prix lourd dans les conflits armés récurrents en RDC. Pendant les conflits, le viol est utilisé contre les femmes et les filles, et parfois contre les hommes et les garçons, dans le but notamment d'infliger une forte souffrance à la communauté de la milice ennemie⁸³. En avril 2010, sur les antennes de la BBC, Madame Margot Wallstrom, représentante spéciale de l'ONU sur la violence sexuelle pendant les conflits, déclarait l'Est de la RDC comme la capitale mondiale du viol où plusieurs dizaines de milliers de femmes et de filles ont été brutalement violées⁸⁴. Le viol pendant la guerre s'est aussi produit ailleurs. Pendant plusieurs guerres à travers le monde, comme nous le verrons plus tard, le viol a été utilisé pour envahir, occuper et humilier la communauté prise pour adversaire⁸⁵. Nous présentons ainsi, sur la base de la documentation scientifique consultée, une analyse du viol; nous en examinons (1) la typologie, (2) la motivation et (3) les conséquences.

Des chercheurs de différentes disciplines ont consacré des travaux au viol. Plusieurs questions sont soulevées sur ce type de violence, souvent pour alimenter un débat social sur le statut de la femme et l'égalité des genres ou pour prononcer un jugement de culpabilité ou de non-culpabilité dans un tribunal. Qu'est-ce qu'un viol?

⁸² En RDC, le viol des femmes constitue une stratégie de guerre. Les femmes sont violées sur la base de leur appartenance tribale, souvent par des milices des tribus ennemies internes et étrangères dans le but de terroriser l'ennemi et l'obliger à abandonner le contrôle d'une zone convoitée.

⁸³ Carol Rittner & John K. Roth, *Rape: Weapon of war and genocide* (St. Paul, MN: Paragon House, 2012):139-153.

⁸⁴ Propos rapportés dans Leslie Moswa Mombo, *Viols massifs en République Démocratique du Congo : Crimes demeurés impunis suite au contexte de crise de la justice congolaise* (Berlin: Éditions Universitaires Européennes., 2011): 28-29.

⁸⁵ Raphaëlle Branche & Fabrice Virgil, *Viols* (2011): 17. Voir aussi Joanna Bourke. *Rape* (2007): 360.

Pourquoi les hommes⁸⁶ violent-ils? Pourquoi ça arrive à elles⁸⁷? Quelles sont les conséquences du viol? Des chercheurs et/ou cliniciens⁸⁸ se posent ces questions pour comprendre la problématique du viol. D'autres, comme les violeurs, cherchent à légitimer leurs actes ou à les regretter. Quant aux victimes, le débat semble ne leur accorder aucune parole ou du moins une parole fort limitée. Elles sont, dans certains milieux, dans l'ombre de leur mari, familles/communautés qui réclament eux-mêmes le « statut » de victime⁸⁹. Pour celles qui peuvent le faire, elles s'expriment de préférence dans l'anonymat. Ne serait-ce pas souhaitable de ne jamais se poser ces questions en tant que victimes? Pas dans tous les cas! En effet, il existe des cas où le violeur ne « laisse pas la chance » à la victime de rester en vie pour se poser ces questions; ce qu'elle se représente du viol ne sera jamais connu.

Ainsi, au cours de toute recherche sur le viol, nous estimons qu'il est important au chercheur de se soumettre à un exercice d'humilité et de prendre très au sérieux les défis de la victime à s'exprimer et à se remémorer l'expérience. Au cours de notre recherche, nous mettons la victime au centre de la discussion; nous l'estimons être la personne la

⁸⁶ Nous insistons ici sur l'homme non pas pour innocenter les rares femmes qui violent ou qui participent au viol, mais pour rester dans la logique du viol comme produit d'une masculinité violente; une notion que nous analysons aussi. En plus, en focalisant sur les hommes violeurs, nous restons plus près du contexte militaire très majoritairement masculin et de guerre auquel nous nous intéressons dans ce projet.

⁸⁷ Nous reconnaissons l'existence des victimes de viol aussi bien parmi les femmes que les hommes. Nous insistons sur la femme pour souligner la prévalence des cas de victimes chez les filles et les femmes. Notons qu'il ne s'agit pas ici de dépeindre les femmes comme des êtres faibles prédisposés à la victimisation face aux hommes plus forts et violents, car pareille manœuvre porte un risque de creuser un écart basé sur la différence de sexe et pourrait attribuer la violence de l'homme contre la femme à des facteurs naturels et donc difficilement contrôlables.

⁸⁸ Joan McGregor, *Is it Rape? On Acquaintance Rape and Taking Women's Consent Seriously* (Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2005).

Vanessa Fargnoli, *Viol (s) comme arme de guerre* (Paris: L'Harmattan, 2012).

Jody Raphael JD, *Rape is Rape. How Denial, Distortion, and Victim Blaming Are Fueling A Hidden Acquaintance Rape Crisis* (Chicago: Chicago Review Press Incorporated, 2013).

Buuma Maisha, «Les tabous sexuels en Afrique subsaharienne,» (2014).

⁸⁹ Christ Bardet-Giraudon & Denis Locquet, *Viol et crédibilité. Rapport de Médecine légale* (Paris: Masson, 1983): 17.

plus crédible pour définir ce qu'est l'expérience du viol. Cependant, dans la revue de la documentation, nous abordons le sujet avec une grande ouverture par rapport à d'autres points de vue afin de pouvoir bien argumenter différentes conclusions auxquelles notre recherche aboutit.

I.1.2.1. Types de Viol

Souvent, le type de système judiciaire en vigueur dans un pays ou une région administrative détermine la qualification ou non d'un acte sexuel comme étant un viol. Il est ainsi important de noter que la réflexion rapportée dans cette revue de la documentation se base sur le contexte occidental, particulièrement en Amérique du Nord. Toutefois, même dans le contexte occidental, la définition du viol n'a pas toujours été claire. Progressivement, il y a eu des changements dans la définition du viol⁹⁰ à la suite de pressions sociopolitiques notamment des mouvements féministes et des droits civiques. L'évolution est attribuée surtout au changement du regard sur la motivation derrière l'acte de viol. Ainsi, selon les travaux de Joanna Bourke et Joan McGregor, des auteurs féministes ont démontré qu'à la base de ce crime se trouve un désir de domination sur l'autre et d'abus de pouvoir, et non pas « un désir sexuel incontrôlé »⁹¹. Au cours de ce travail, nous citons plusieurs définitions du viol pour élucider les deux perspectives. Pour commencer, identifions la définition du viol comme un rapport sexuel obtenu « avec force [physique] et sans consentement »⁹² libre de la personne qui a été violée.

⁹⁰ Joanna Bourke, *Rape* (2007): 9.

⁹¹ Joan McGregor, *Is it Rape?* (2005): 38.

⁹² Joan McGregor, *Is it Rape?* (2005): 47. Notons que dans le contexte de guerre où le violeur est souvent armé, celui-ci ne recourt pas nécessairement à la force physique, car la menace de mort par la présence d'arme dissuade la victime de résister.

Plusieurs auteurs ont travaillé sur la typologie du viol sur la base de deux facteurs : le nombre d'agresseurs ou de victimes concernées⁹³ et le rapport relationnel entre violeur et victime⁹⁴. D'autres typologies reposent sur une conceptualisation psychosociale du violeur notamment au niveau de sa pensée, de ses émotions et de son comportement⁹⁵. Enfin, le contexte et les circonstances entourant la situation de viol⁹⁶ peuvent aussi engendrer d'autres typologies⁹⁷.

A. Typologie de Billon selon le nombre d'agresseurs : viol individuel et viol collectif

La classification de Billon distingue le viol individuel et le viol collectif. Billon fait aussi allusion à une troisième catégorie, mais il reste au niveau de questionnement sans pour autant affirmer l'existence d'un autre type de viol; c'est le viol par un proche, examiné en profondeur par Joan McGregor, que nous examinons plus tard.

a. Viol individuel avec stratégie d'attaque⁹⁸

Dans ce premier type, le viol est commis par un seul individu. Billon identifie quinze facteurs descriptifs d'un violeur individuel.

- L'agression

Tout en reconnaissant la présence de violence dans tout acte de viol, Billon affirme que le type individuel s'accompagne d'une violence particulièrement dramatique,

⁹³ Bernard Billon, *Viol et Voleurs : Cahiers sur la femme et la criminalité* (Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984): 31.

⁹⁴ Joan McGregor, *Is it Rape?* (2005): 219.

⁹⁵ André McKibben, La classification des agresseurs sexuels, dans Jocelyn Aubut, éd., *Les agresseurs sexuels. Théorie, évaluation et traitement*, Montréal: Chenélière (1993): 58-70.

⁹⁶ Dans ce travail, les termes situation de viol sont utilisés alternativement avec le terme viol pour une meilleure syntaxe ou pour désigner le viol et les circonstances de celui-ci.

⁹⁷ Nous parlons ici du viol en temps de guerre et du viol rituel.

⁹⁸ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 32. Billon constate que près de 82% de cas de viol individuel se produit avec présence d'une arme.

souvent au moyen d'une arme⁹⁹, comparativement au viol collectif au cours duquel la violence « vient progressivement »¹⁰⁰.

- Plusieurs victimes

L'étude de Billon affirme que le violeur individuel est souvent un violeur en série. Le nombre de victimes est souvent supérieur à celui pour lequel des accusations sont portées. Billon, parle d'un « rituel agressif », car il constate, parmi les participants à sa recherche, des violeurs dont le nombre de victimes atteint la cinquantaine¹⁰¹.

- Préparation et occasion

Le violeur connaît les occasions faciles pour mener une attaque. L'autostop, l'attente d'autobus et la marche dans une rue isolée ou sur une piste de course sont des exemples d'occasion propice pour un agresseur. Souvent, il observe les mouvements de sa victime et prépare un scénario d'attaque¹⁰². En matière de violence sexuelle, l'argument de l'impulsion est souvent avancé par l'agresseur, ce qui sous-entend qu'aucune préméditation n'a eu lieu. Billon rejette cet argument et souligne que tout acte de viol, quelle que soit la situation, connaît un temps de préparation.

- Visage masqué

Billon note l'utilisation de masque dans certains cas de viol qu'il étudie. Cependant, il affirme que cette stratégie qui vise à cacher son identité n'est pas toujours efficace, car en plus de la figure, la façon de procéder permet d'identifier un violeur.

- Lieu et heure du délit

⁹⁹ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 31.

¹⁰⁰ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 32.

¹⁰¹ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 34.

¹⁰² Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 35.

Billon constate que le viol se produit le jour comme la nuit. Il observe une présence prépondérante d'alcool dans le cas de viol qui se produit la nuit. Il cite notamment l'auto, le domicile (de la victime ou de l'agresseur), le terrain vague ou le chemin isolé, les bois et les caves comme des endroits de prédilection.

- Réaction neuro-végétative

Il s'agit d'un sentiment de malaise avant le passage à l'acte. Dans son étude, Billon affirme que plusieurs de ses participants ont éprouvé un malaise et ont parfois retardé leur attaque à la suite du malaise¹⁰³, le temps d'évaluer comment ça va se passer, de vaincre leur propre peur. À l'argument que le viol ne peut pas être un acte dû à l'impulsion incontrôlable s'ajoute une préparation extérieure (ex. matériel, choix de lieu, identification de la victime...) et intérieure (ex. contrôle de son propre malaise) avant de commettre un viol.

- Problème de communication entre auteur et victime

Billon note la rareté de communication verbale du violeur à sa victime, alors que celle-ci communique souvent dans le but de faire raisonner son agresseur : « Pourquoi tu [me] fais ça? Tu pourrais trouver des femmes plus jeunes que moi! Allez voir un médecin¹⁰⁴! » Selon Billon, le viol individuel « est relativement muet». La communication et/ou la coopération de la victime semblent traduire une intention à dissuader le violeur de son crime ou à réduire le degré de violence. Billon affirme que la discussion est davantage présente au cours du viol collectif où l'effet de groupe «occulte» la responsabilité personnelle¹⁰⁵. Il semble alors que le violeur individuel veuille que le viol se passe en silence pour qu'il ne soit pas entendu et identifié notamment par sa voix,

¹⁰³ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 37-38.

¹⁰⁴ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 34, 38, 39.

¹⁰⁵ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 38, 61.

mais aussi pour se déresponsabiliser et en quelque sorte « chosifier » la victime. Billon note également que le violeur individuel peut utiliser la violence excessive pour imposer le secret; la victime s'en méfie «au point de ne pas porter plainte, de peur que le violeur n'exerce sur elle des représailles¹⁰⁶».

- Les moyens de défense du moi

Personne ne veut être violeur, dirait-on du constat de Billon qui affirme que les violeurs qu'il a rencontrés ressentent plus la honte que la culpabilité face à leur état. Le sentiment de honte montre une préoccupation de sa propre image plutôt que du sort de la victime. Ainsi, quand les fantasmes sexuels ou de prise de contrôle sur autrui prennent le dessus sur la honte, la récidive devient plus probable. Pour se défendre contre sa propre image négative, le violeur utilise le refoulement amnésique, le déni¹⁰⁷.

- Notion de plaisir

Comme nous l'avons vu, il existe un débat quant à ce qui est à la base du viol: s'agit-il d'une motivation sexuelle ou d'une quête de pouvoir/contrôle sur autrui? La première perspective met en relief l'aspect naturel et impulsif de la sexualité, en particulier celle des hommes et affirme que dans certaines situations comme la guerre, le viol est un acte regrettable, mais difficile à éviter¹⁰⁸. La seconde perspective attribue le viol à une intention à humilier, intimider, dominer et assujettir l'autre; une attaque à son intégrité humaine.¹⁰⁹ La tendance actuelle préconise cette deuxième perspective; fruit d'une longue bataille pour l'égalité des genres¹¹⁰. Notre recherche ne vise pas à examiner

¹⁰⁶ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 32.

¹⁰⁷ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 39-43.

¹⁰⁸ Maria Erikson Baaz & Maria Stern, *Sexual Violence as a Weapon of War?* (London, New York: Zed Books, 2013): 17, 42.

¹⁰⁹ Maria Erikson Baaz & Maria Stern, *Sexual Violence* (2013): 19.

Joan McGregor, *Is it Rape?* (2005): 38.

¹¹⁰ Joanna Bourke *Rape* (2007): 13.

ces deux perspectives en profondeur. Cependant, le contexte de guerre lie le viol à l'humiliation, l'intimidation, la domination et l'assujettissement de l'autre; vouloir imposer de la souffrance à autrui. C'est ce qu'affirme ce récit d'un militaire qui explique son recours au viol à l'Est de la RDC:

Le viol, c'est quoi? C'est connecté à tout cela – voler, tuer, ça inclut tout cela...Oui, c'est la colère, c'est créer de la souffrance, créer...vous vous sentez comme si vous devez faire quelque chose de mal, vous mélangez tout : sabotage, femmes, vols, déchirement des habits, tuerie. Tu la violes puis tu la tues si la colère est trop grande¹¹¹. (Traduction libre du chercheur¹¹²)

- Souffrance et demande de soin

Billon constate, et nous pouvons l'affirmer par notre expérience clinique auprès des personnes adultes qui agressent des enfants sexuellement¹¹³, que le violeur passe par un processus de maturation qui va du déni de responsabilité et de méfiance face aux professionnels aidants à un état de lâcher-prise où il s'ouvre au traitement. À cette étape, le violeur avoue que son comportement est anormal et qu'il a besoin d'aide. Il est souvent appréhensif quant à la façon dont il doit se prendre face à une « situation à risque », notamment comment gérer ses fantasmes de violer.

- L'idée que le violeur se fait de la femme

Contrairement à la croyance populaire qui pense que l'homme viole la femme parce que c'est une « salope », dans sa recherche, Billon constate que le violeur perçoit la

¹¹¹ Maria Erikson Baaz & Maria Stern, *Sexual Violence* (2013): 12.

¹¹² Texte original en anglais: Rape, what is it? It is connected to all that –stealing, killing, it is all in that...Yes, it is anger, it is creating the suffering, is creating...You feel you have to do something bad, you mix it all up: sabotage, women, stealing, rip the clothes off, killing. You have sex and then kill her, if the anger is too strong.

¹¹³ Depuis 2011 jusqu'à la rédaction du présent travail, le chercheur, Monsieur Buuma Maisha travaille au centre d'intervention en abus sexuel pour la famille, à Gatineau, Québec. Il accompagne, en entrevues d'accueil individuelles puis en thérapie de groupe, des adolescents et des personnes adultes qui ont commis des abus sexuels sur des enfants.

femme comme celle qui a le pouvoir, la parole et la raison; le violeur veut donc prendre le pouvoir à la victime.

- L'alcoolisme

Billon cite l'alcoolisme comme un facteur souvent présent pendant les viols individuels. Il note que 53% de viols de ce type est favorisé par l'état d'ébriété¹¹⁴. Comme Billon, d'autres recherches affirment que l'abus de substances comme l'alcool et la drogue peut favoriser¹¹⁵ le passage à un acte « intolérable » comme le viol. C'est le cas à l'Est de la RDC où Kelly a documenté l'abus des substances, notamment la marijuana, par les milices et militaires qui violent à l'Est de la RDC¹¹⁶.

- Le fétichisme

Certains violeurs développent des fantasmes hors de ce qui serait considéré comme une sexualité normale. Le passage du vol des lingeries, au travestissement pour finir au viol est documenté chez Billon¹¹⁷.

- Problème névrotique et trauma crânien

Billon observe plusieurs cas de violeurs qui présentent des « traits névrotiques¹¹⁸ » susceptibles de contribuer à des difficultés relationnelles. Une des situations pouvant conduire à la névrose est l'abandon¹¹⁹ qui crée une carence affective chez l'individu et

¹¹⁴ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 49.

¹¹⁵ Ron Langevin & Reuben A. Lang, Substance abuse among sex offenders. *Annals of Sex Research*, 3 (1990): 397-424.

¹¹⁶ Jocelyn Kelly, "Rape in War: Motives of Militia in DRC. Special Report, United States Institute of Peace." <http://www.usip.org/sites/default/files/SR243Kelly.pdf>. Consulté le 19 juillet 2015.

¹¹⁷ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984):52.

¹¹⁸ Notons que la version actuelle du manuel de diagnostic, le DSM 5, n'inclut pas le diagnostic de la névrose. Cependant, plusieurs troubles jadis diagnostiqués comme névrotiques sont encore d'actualité notamment sous la rubrique des troubles anxieux ou de compulsion obsessive. DSM-V, pp.189-242. La référence à la névrose dans le présent travail prend donc en compte le contexte des années 80 quand Billon réalise son étude.

¹¹⁹ Germaine Guex, *La névrose d'abandon, dans Assoun Paul-Lauren. Dictionnaire des œuvres Psychanalytiques* (Paris : Presse Universitaire de France, 2009): 864.

pose problème à sa capacité d'être dans une relation conjugale bien équilibrée. Guex attribuait les conditions telles que l'angoisse, l'agressivité et la non-valorisation de soi à la névrose¹²⁰. En plus de son lien à l'état affectif de l'individu, la névrose était aussi considérée comme étant reliée à la psychose.¹²¹ Pour Freud, la névrose créait un état de conflit entre « le moi et le ça », alors que la psychose était l'issue d'un pareil conflit mis en relation avec le monde extérieur¹²². D'autres conditions reliées à la névrose incluaient la phobie et l'hystérie, deux autres facteurs qui rendent difficile la relation à autrui.

Quant au traumatisme crânien, il s'agit d'un état pouvant contribuer à une désorientation et une altération de mémoire¹²³. Bien que cela soit socialement discutable, la présence des conditions de fragilité mentale et/ou affective chez un violeur constitue un argument dans la promotion du traitement clinique plutôt que celui qui consiste à purger des peines en milieu carcéral. À ce sujet, Bourke affirme que l'emprisonnement maintient le violeur dans un « état infantile » de dépendance¹²⁴, ce qui ne favorise pas la maturité nécessaire pour une relation interpersonnelle saine.

- Absence d'hypersexualité

Billon affirme aussi que l'hypersexualité n'est pas nécessairement un facteur déterminant du profil de violeur. Il note même une rareté de rapports sexuels chez les violeurs qu'il a suivis en thérapie.

¹²⁰ Germaine Guex, *La névrose d'abandon*, dans Assoun Paul-Lauren. *Dictionnaire*(2009): 865.

¹²¹ Sigmund Freud, *Névrose Psychique*, dans Assoun, Paul-Laurent. *Dictionnaire des œuvres psychanalytiques* (Paris : Presse Universitaire de France, 2009): 877.

¹²² Sigmund Freud, *Névrose Psychique*, dans Assoun, Paul-Laurent. *Dictionnaire* (2009): 878.

¹²³ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition*. (Arlington, VA: APA, 2013): 625-626.

¹²⁴ Joanna Bourke, *Rape* (2007): 192.

b. Le viol collectif

Billon distingue deux sortes de viol collectif: le viol par vengeance et le viol en bande¹²⁵. La première catégorie se base sur la motivation de l'un ou des agresseurs, soit l'humiliation ou la vengeance contre une victime ciblée. Par exemple, il s'agit d'humilier une fille considérée comme « salope » aux yeux des agresseurs, ou de se venger contre une ancienne copine ou encore contre une « rivale d'amour¹²⁶ ». La seconde catégorie se base essentiellement sur l'implication de plus qu'un agresseur dans le viol, sans nécessairement qu'il n'y ait d'antécédents relationnels entre la victime et l'un des/tous les agresseurs. Sous l'effet de groupe, les agresseurs décident de s'attaquer de façon aléatoire à une victime qui croise leur chemin pendant l'assaut dans un milieu choisi.

Nous observons chez Billon que les violeurs, agissant individuellement ou en groupe, mettent en place des stratégies d'attaque qui visent, entre autres, à surmonter les obstacles intérieurs, par ex., les sentiments de honte et de culpabilité, et extérieurs, par ex., s'assurer de ne pas être identifié et de vaincre la résistance de la victime¹²⁷. Les deux types de viol s'accompagnent d'autres formes de violence pouvant aller jusqu'au meurtre de la victime. Cette typologie éclaire notre recherche, car la documentation consultée sur le viol à l'Est de la RDC souligne aussi le caractère d'attaque et la violence extrême déployés par les violeurs; nous jugeons ainsi important d'examiner cela dans le présent travail.

¹²⁵ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 61-63.

¹²⁶ Il s'agit ici des cas où deux femmes sont en rivalité pour un homme; une des femmes décide alors de recruter une ou plusieurs personnes pour violer l'autre femme. Un cas pareil a été rapporté dans les médias à Ottawa (Ontario) le 3 juillet 2015 : <http://ici.radio-canada.ca/regions/ottawa/2015/07/14/008-nina-raul-accusee-agression-sexuelle-communaute-congolaise-canada.shtml>. Consulté le 19 juillet 2015.

¹²⁷ Billon examine différents mécanismes de défense (pp. 39-43).

B. Typologie de McGregor

Nous avons vu chez Billon que la grande majorité des viols individuels se produit à l'aide d'une arme alors que McGregor affirme le contraire¹²⁸. Ce désaccord se fonde dans l'argumentation sur ce qui doit être considéré comme viol. Alors que la typologie de Billon n'identifie pas¹²⁹ le viol par un membre proche comme une catégorie de viol bien distincte, McGregor n'y oppose aucun doute. Tous deux s'entendent que qualifier de viol un rapport sexuel obtenu de force, suite à la séduction ou la manipulation par un proche (mari, copain, patron, voisin...) augmente considérablement les statistiques de cas de viol. Dans la plupart des cas de ce type de viol, le violeur n'utilise pas d'arme.

McGregor reconnaît ainsi deux types de viol: celui commis par un étranger et celui commis par une connaissance. Nous ne doutons pas que le viol commis par une personne connue de la victime soit un viol, tout comme celui commis par un étranger, et que ses conséquences sont aussi néfastes, voire pires. En effet, comme nous le verrons ci-dessous, hormis les conséquences physiques et psychologiques dont souffre toute victime de viol, le viol commis par une personne connue de la victime, en laquelle elle a confiance et qui lui est proche, affecte doublement celle-ci notamment en instillant un conflit à l'intérieur du réseau social (par ex., famille, lieu de travail) censé lui servir de ressource. La transgression des frontières par quelqu'un sur lequel on croit pouvoir compter, en qui on a confiance entraîne une blessure de relations, une blessure d'attachement¹³⁰.

¹²⁸ Joan McGregor, *Is it Rape?* (2005): 219.

¹²⁹ Bernard Billon, *Viol et Voleurs* (1984): 31,71-72. Billon s'interroge sur le viol par un proche, mais il n'en fait pas une catégorie. Il affirme ne pas observer ce type de viol chez les participants à son étude.

¹³⁰ Lytta Bassett, « Oser faire confiance, » *La chair et le souffle* 1, n°1(2006): 24-39.

Bien que son travail se focalise sur le viol sans arme ni blessure graves à la victime, McGregor distingue ce type de viol de celui comportant des voies de fait graves¹³¹. Bien qu'elle reconnaisse les effets délétères des deux types de viol, elle suggère que ce dernier engendre davantage de conséquences chez la victime : « Les viols avec voies de fait sont pires que les soi-disant viols tout court [traduction libre du chercheur]¹³² ». Elle base cette nuance sur le niveau de menace à la liberté de la personne qui est associée à l'une ou l'autre forme de ces types de viols. L'un des exemples qu'elle utilise pour illustrer cela est la menace par l'agresseur, en position d'autorité et/ou de priver la victime de certains avantages si elle lui refuse un rapport sexuel. McGregor considère que cette forme de viol constitue moins une menace à la liberté de la personne qu'un viol avec voies de fait graves. Dans cette dernière forme de viol, la liberté de la victime est remise en cause par l'assaut physique de l'agresseur, avec armes à l'appui dans certains cas, notamment dans un contexte de guerre. Malgré cette nuance que soulève McGregor sur le niveau de gravité d'un type de viol sur un autre, il est difficile de porter un tel jugement puisque toute victime ne vit pas le viol de la même façon. Aussi, les ressources intra-personnelles et sociales varient d'une victime à une autre.

La typologie de McGregor est aussi informative pour notre recherche. En effet, le viol en temps de guerre à l'Est de la RDC est perpétré par des militaires/milices qui assurent la sécurité dans la communauté, ce qui place le violeur en lien de confiance et d'autorité avec la victime. Bien que la victime n'ait pas nécessairement de relation

¹³¹ Joan McGregor, *Is it Rape?* (2005): 39. Ici l'auteure distingue le viol où l'agresseur utilise une violence physique excessive par le moyen d'une arme ou des coups, du viol où l'agresseur n'utilise aucune force physique ni arme. Pareils cas de viol seraient l'utilisation d'une position de pouvoir ou d'autorité pour forcer une victime à un rapport sexuel, l'intoxication de la victime, etc.

¹³² Joan McGregor, *Is it Rape?* (2005): 39. Le texte original dit ceci: "Rapes which involve aggravated assault are worse than so-called simple rapes."

personnelle avec le violeur en uniforme militaire, nous estimons que l'identification de ce dernier à l'armée ou à un groupe sensé assurer la protection crée une relation «professionnelle» et de confiance avec la victime. Notons, par ailleurs, que dans certains cas le violeur appartient à une armée/milice étrangère ou «ennemie» sans lien de confiance avec la victime.

Plusieurs autres études analysent le profil psychosocial du violeur. Dans son travail où il présente un historique de la classification des agresseurs sexuels, McKibben dresse un tableau de typologies issues de différentes études selon divers thèmes notamment le pouvoir, la rage, le sadisme et le comportement antisocial. Il identifie la recherche du pouvoir et d'une restauration de masculinité dans les typologies de Cohen, Groth McCaldon et Rada¹³³; l'hostilité et la rage envers les femmes dans les typologies de Gebhard, Cohen et Groth¹³⁴; le sadisme dans les typologies de Guttmacher et Weihofen, Cohen, Groth et Rada¹³⁵; ainsi que le comportement antisocial dans les typologies de Guttmacher et Weihofen, Gebhard, McCaldon, Cohen et Rada¹³⁶. Ci-dessous, nous examinons certaines de ces typologies reliées aux notions de pouvoir, de colère/rage et de violence extrême (physique et psychologique)/sadisme qui caractérisent le viol en temps de guerre¹³⁷.

¹³³ André McKibben, La classification des agresseurs sexuels, dans Jocelyn Aubut, éd., *Les agresseurs sexuels* (1993): 61.

¹³⁴ André McKibben, La classification des agresseurs sexuels, dans Jocelyn Aubut, éd., *Les agresseurs sexuels* (1993): 61.

¹³⁵ André McKibben, La classification des agresseurs sexuels, dans Jocelyn Aubut, éd., *Les agresseurs sexuels* (1993): 61.

¹³⁶ André McKibben, La classification des agresseurs sexuels, dans Jocelyn Aubut, éd., *Les agresseurs sexuels* (1993): 61.

¹³⁷ Maria Erikson Baaz & Maria Stern, *Sexual Violence* (2013): 12.

C. Typologie sociométrique de Cohen, Seghorn et Calmas

Les auteurs distinguent quatre types de violeurs reliés à la recherche de confirmation de virilité, au déplacement des pulsions agressives, au fusionnement des pulsions agressives et sexuelles et à l'impulsivité.

a. Recherche de confirmation de virilité

Selon les auteurs, le désir sexuel est au cœur de ce type de viol; l'agresseur a plus tendance à fuir face à une résistance de la victime. Il est très excité sexuellement et un simple contact physique avec la victime peut aboutir à l'éjaculation¹³⁸. En affirmant ceci, les auteurs reconnaissent la recherche de plaisir sexuel comme une motivation possible au viol. Notons que, comme nous le mentionnons à la page précédente, Cohen reconnaît aussi la recherche de pouvoir comme étant à la base de viol; il intègre ainsi les deux perspectives auxquelles nous faisons référence dans notre examen de la notion de plaisir chez le violeur individuel dans la typologie de Billon.

b. Déplacement des pulsions agressives

L'agressivité est le motif primaire de ce genre de viol, qui se produit souvent à la suite d'une dispute avec la conjointe ou la mère. Le viol est brutal; les zones érotiques de la victime sont la cible d'atrocités¹³⁹. Dans la plupart de ce type de viol, l'agresseur ne connaît pas la victime; ce qui explique le déplacement de la colère.

c. Fusionnement des pulsions agressives et sexuelles

L'agresseur doit nourrir le désir sexuel par des pensées et un sentiment agressifs. Il doit projeter ces pensées et sentiments sur la victime pour passer à l'acte. Par exemple, il croit que les femmes aiment lutter pendant un rapport sexuel. Les auteurs

¹³⁸ Murray Cohen; Theoharis Seghorn & Wilfred Calmas, "Sociometric Study of Sex Offenders," *Journal of Abnormal Psychology* 74, n° 2 (1969): 249-255.

¹³⁹ Murray Cohen; Theoharis Seghorn & Wilfred Calmas, "Sociometric Study" (1969).

affirment aussi que ce type de violeur peut aller à l'extrême sadique; catégorie de viol soulignée plus tard par Groth que nous rapportons dans les lignes qui suivent au point I.1.2.1.D.

d. Impulsivité

Selon Cohen, Seghorn et Calmas, ni le désir sexuel ni l'agressivité ne sont au cœur de ce type de viol. Il s'agit d'une autre manifestation du caractère prédateur et antisocial de l'agresseur. Le viol est secondaire à un autre acte criminel tels le vol ou l'intrusion dans une maison et la victime a la malchance de se trouver sur le lieu. Ce type de violeur correspond à la catégorie antisociale soulignée par Guttmacher et Wilson, comme nous le verrons sous peu.

D. La typologie psychodynamique de Groth

a. Viol lié à la recherche de pouvoir

Selon Groth, dans le cas du viol lié au pouvoir, le violeur ne vise pas nécessairement à blesser la victime, mais à se l'approprier sexuellement¹⁴⁰. Selon McKibben qui a étudié cette typologie de Groth, le violeur se sent inadapté dans la vie en général et face aux femmes en particulier; il éprouve des difficultés à initier et à maintenir une relation intime.¹⁴¹ Ce type de violeur vit de l'insécurité quant à sa masculinité ou vit un conflit quant à son identité sexuelle; il se sert du viol pour tester sa compétence sexuelle et s'enlever tout doute par rapport à sa virilité.¹⁴² Il « n'utilise que la force nécessaire » pour soumettre la victime à sa volonté et prouver ainsi sa

¹⁴⁰ Nicolas A. Groth, *Men Who Rape: The Psychology of Offender* (New York: Plenum Press, 1979): 25.

¹⁴¹ André McKibben, La classification des agresseurs sexuels, dans Jocelyn Aubut, éd., *Les agresseurs sexuels* (1993): 62.

¹⁴² Nicolas A. Groth, *Men Who Rape* (1979): 28-29.

supériorité¹⁴³. Il veut croire que la victime est impressionnée, qu'elle apprécie l'expérience sexuelle et voudrait le revoir. Toute plainte de la victime se justifierait par les circonstances du viol et le besoin de la victime de protéger sa réputation. Il a tendance à violer plus de femmes de son âge et communique avec la victime quant à son appréciation de l'expérience et en voulant la connaître personnellement¹⁴⁴. Groth affirme que le violeur à la recherche du pouvoir est susceptible de faire plusieurs victimes, car il ne se sent pas rassuré par sa propre performance sexuelle ni par la réaction de la victime au viol. Il va ainsi poursuivre la recherche de pouvoir en violant de nouveau.¹⁴⁵ Cette insatisfaction crée plus de frustration chez le violeur; celui-ci pourrait ainsi augmenter continuellement le degré de violence d'une situation de viol à une autre¹⁴⁶. Pour Groth, le violeur à la recherche de pouvoir est à la quête de sens lié au pouvoir, au contrôle, à l'identité et à la valeur de soi; il se sent limité dans ses moyens d'expression et recourt à la force et la sexualité¹⁴⁷.

b. La colère

Le viol relié à la rage constitue une forme d'expression de colère refoulée; il y a usage excessif de la force et de brutalité « nécessaire » pour forcer une pénétration sexuelle¹⁴⁸. Groth affirme que le but du violeur n'est pas sexuel, il s'agit de blesser, de dégrader la victime en utilisant la sexualité; le viol constitue la forme ultime d'exprimer la colère. Pour le violeur, la sexualité est « sale et offensive...une arme pour souiller, dégrader et humilier la victime »; il accompagne le viol d'une violence extrême et d'un

¹⁴³ Nicolas A. Groth, *Men Who Rape* (1979): 25.

¹⁴⁴ Nicolas A. Groth, *Men Who Rape* (1979): 28, 30.

¹⁴⁵ Nicolas A. Groth, *Men Who Rape* (1979): 27.

¹⁴⁶ Nicolas A. Groth, *Men Who Rape* (1979): 27.

¹⁴⁷ Nicolas A. Groth, *Men Who Rape* (1979): 30.

¹⁴⁸ Nicolas A. Groth, *Men Who Rape* (1979): 13.

langage profanant¹⁴⁹. La victime peut être un substitut ou un symbole de la cible contre laquelle le violeur est en conflit¹⁵⁰.

E. Le viol sadique (Groth, Guttmacher et Weihofen)

Ce type de viol constitue une érotisation de la violence; l'expression de colère et la quête de pouvoir se transforment en attaque sexuelle. Le violeur prend plaisir en observant la victime souffrante, tourmentée, en état de détresse et de désespoir pendant que, dans certains cas, il mutilé son corps ou la tue : « plus il est agressif, plus il se sent en contrôle; et en retour, plus il se sent en contrôle, plus il devient excité¹⁵¹ ». Selon Groth, le violeur sadique connaît sa cible (par exemple les prostituées), il planifie l'attaque de façon délibérée et calculée. Il prend soin de cacher son identité. L'auteur affirme que les intentions du violeur sont l'abus et la torture de la victime; il utilise le sexe comme une arme afin de punir et « détruire » sa cible.

Groth, Guttmacher et Weihofen¹⁵² ont déjà parlé du violeur sadique dans leur description des personnes qui commettent des infractions à caractère sexuel. Contrairement à Groth pour qui le violeur sadique utilise la sexualité comme moyen de punir et détruire la victime en se sentant ainsi en contrôle d'elle, Guttmacher et Weihofen affirment que la base du viol sadique est sexuelle, même si l'acte ne reflète pas cela. Guttmacher et Weihofen voient dans le viol sadique un excès du caractère sexuel violent naturel à la sexualité des hommes. Par ailleurs, les auteurs décrivent le violeur antisocial

¹⁴⁹ Nicolas A. Groth, *Men Who Rape* (1979): 14-15.

¹⁵⁰ Nicolas A. Groth, *Men Who Rape* (1979): 17.

¹⁵¹ Nicolas A. Groth, *Men Who Rape* (1979): 44-46. Texte original repris entre guillemets: The more aggressive they are, the more powerful they feel; and, in turn, the more powerful they feel, the more excited they become.

¹⁵² Manfred S. Guttmacher & Henry Weillhoffen, *Psychiatry and the Law* (New York: W.W. Norton, 1952).

comme quelqu'un dont le viol « n'est que l'un » de ses actes criminels et non pas l'unique crime¹⁵³.

En plus des typologies décrites au fil des pages précédentes, lesquelles reposaient sur le nombre d'agresseurs, la présence ou l'absence d'un lien relationnel entre le violeur et la victime, et les conceptualisations psychosociale et psychodynamique du violeur, notre revue de la documentation nous permet de considérer une autre typologie, celle basée sur le contexte culturel. Nous parlerons ici du viol rituel et du viol comme stratégie de guerre.

F. Le viol rituel

Ce type de viol se pratique sous « la bénédiction » sociale à des fins de mariage ou de réparation d'une infraction commise contre les normes sociales¹⁵⁴. Nous en discuterons davantage dans la section portant sur le tabou.

G. Viol comme stratégie de guerre

Le viol comme stratégie de guerre démontre des similarités avec d'autres formes de viols décrites par Billon, Groth et McGregor. Cependant, il s'en distingue, car (1) il s'accompagne d'atrocités excessives pouvant aller jusqu'à la considération de son utilisation comme arme meurtrière et de génocide¹⁵⁵ et (2) il se pratique en temps de guerre ou en lien avec un conflit inter-identitaire¹⁵⁶. Bourke donne une longue chronologie de l'utilisation du viol dans des conflits armés et cela sur tous les continents. Selon l'auteure, dans les conflits modernes, le viol redéfinit l'objectif d'aller en guerre

¹⁵³ Manfred S. Guttmacher & Henry Weillhoffen, *Psychiatry and* (1952): 117.

¹⁵⁴ Haileyesus Getahun, "Marriage Through Abduction ('Telefa') in Rural North West Ethiopia," *Ethiopia Medical Journal* 39, n° 2 (2001): 105-112.

¹⁵⁵ Carol Rittner & John K. Roth, *Rape* (2012): 83-100.

¹⁵⁶ Nous parlons ici de l'identité selon plusieurs angles : religieux, ethnique, tribal, racial... à partir de laquelle un individu se reconnaît être opposé et en conflit avec l'autre d'une identité différente.

qui vise plus que la mort physique de l'ennemi, « le pénis devient une arme de guerre »¹⁵⁷.

Nous reprenons ci-dessous quelques conflits armés où le viol a été utilisé pour combattre l'armée ou le peuple ennemi.

a. En Belgique : Il y a eu viol des femmes par les militaires allemands pendant la Première Guerre mondiale.

b. En Chine (Nanking): Il y a eu viol en masse des femmes par les militaires impérialistes japonais en 1937.

c. En Allemagne : Il y a eu viol en masse des femmes par des militaires soviétiques en 1945.

d. Au Japon : après l'occupation du Japon pendant la deuxième guerre mondiale, 1336 cas de viols des femmes ont été commis par les forces alliées entre le 30 août et le 10 septembre 1945 dans la préfecture de Kanagawa¹⁵⁸; il y avait aussi une vague de viols avec brutalité dans la ville de Hiroshima occupée par des militaires néo-Zélandais, Australiens et Indiens sous le commandement britannique.

e. Plus récemment, le viol a été utilisé entre groupes ennemis dans les conflits au Bangladesh(1970), Cambodge (1975-1979), au Pérou (1980-2000), en Bosnie et Herzégovine (1992-1995), au Rwanda (1994); ainsi qu'en Afghanistan et en Iraq, où il y a eu viol d'hommes et des femmes par des troupes de la coalition contre le terrorisme, particulièrement dans la prison Abu Grhaib en Iraq¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Joanna Bourke, *Rape* (2007): 356.

¹⁵⁸ Joanna Bourke, *Rape* (2007): 357.

¹⁵⁹ Joanna Bourke, *Rape* (2007): 361.

- f. Ajoutons que le viol continue d'être utilisé comme stratégie de guerre en République Démocratique du Congo¹⁶⁰.

Bourke affirme que le viol en temps de guerre est facilité par l'esprit de groupe; la responsabilité individuelle est moins ressentie par l'agresseur par le fait que le viol se fait en gang ou par le caractère très répandu de la pratique. Le viol dans ce contexte vise à humilier et terroriser l'ennemi et ses alliés civils, le métissage racial/ethnique dans le but de diminuer le pouvoir démographique du groupe ennemi, et pour les chefs militaires, à divertir ou motiver le groupe vainqueur¹⁶¹. La peur est à son comble pour la victime, car le contexte militaire et la présence d'armes envoient un message qu'il est très possible de mourir au cours de l'attaque.

Quant au sujet du règlement de comptes inter-identitaires, dans la section 5 de son livre, Bourke décrit l'utilisation du viol dans des prisons américaines comme moyen d'attaque sur l'image de la victime et celle de son groupe d'appartenance¹⁶². Par exemple, elle décrit des situations dans lesquelles des détenus afro-américains se coalisaient et violaient des codétenus blancs pour se venger contre des sévices subis pendant la période sombre d'esclavage et affirmer à leur tour une masculinité puissante et un pouvoir supérieur à celui de la victime et de sa race¹⁶³.

Avant, pendant et après ces types de viol la victime porte une étiquette dangereuse qui la catégorise d'« autre » différent de l'« idéal nous ». Les violeurs tentent de déshumaniser la victime. Ils cherchent ainsi à réduire leur culpabilité en infligeant de la souffrance ou au sens profond, en salissant voire en effaçant l'identité individuelle et

¹⁶⁰ Susan Bartels et al., "Militarized Sexual Violence in South Kivu, Democratic Republic of Congo," *Journal of Interpersonal Violence* 28, n° 2 (2013): 340-358.

¹⁶¹ Joanna Bourke, *Rape* (2007): 262-263.

¹⁶² Joanna Bourke, *Rape* (2007): 329-356.

¹⁶³ Joanna Bourke, *Rape* (2007): 344-345.

collective de la victime qui, à leurs yeux, appartient à une « autre » catégorie « passible de viol »¹⁶⁴. En d'autres mots, l'agresseur commence par identifier sa cible et la communauté à laquelle elle appartient comme « autre », « différente de nous », « dangereuse pour nous » « inhumaine », etc. Des affirmations pareilles donnent à l'agresseur un sens de pouvoir et un « droit » au crime sur sa victime. « Nous avons tous les droits sur vous et nous pouvons faire tout ce que nous voulons »¹⁶⁵, sont les mots entendus et rapportés par la victime d'un viol pendant le génocide au Rwanda (1994); ce qui confirme une fois de plus la pertinence de conceptualiser le viol comme un acte d'abus de pouvoir et de contrôle sur autrui.

Conclusion partielle

Les différentes typologies donnent un portrait de ce qu'est un acte de viol. Il devient plus clair qu'est viol, tout rapport sexuel sans consentement mutuel libre de toute forme de pression susceptible d'influencer le jugement de la personne qui se sent victime. De ce qui précède, nous pouvons affirmer que le viol porte une intention de dominer, d'humilier ou de se venger contre la victime et/ou son groupe d'appartenance. Nous avons vu que cette pensée qui exclut quasiment la gratification sexuelle comme source de motivation pour le violeur est surtout favorisée par des auteurs qui considèrent le viol comme étant un moyen de domination sur autrui, c'est-à-dire un abus de pouvoir. Il est vrai que la gratification sexuelle peut encourager un violeur à passer à l'acte, mais nous pensons qu'il faut à celui-là un rapport de force, notamment physique ou autoritaire, plus élevé que la victime pour accomplir son délit. En cas d'absence d'une force pareille, l'arme, l'alcool ou la drogue vise à anéantir la victime et donne au violeur la capacité de

¹⁶⁴ Carol Rittner & John K. Roth, *Rape* (2012): 104.

¹⁶⁵ Carol Rittner & John K. Roth, *Rape* (2012): 104.

commettre son forfait. Ceci fait de tout viol un acte d'utilisation et d'abus de force/pouvoir. Par humiliation et déshumanisation, nous entendons ici un manque de considération de l'autre comme personne, « maître » de soi-même. Il s'agit d'une tentative de déconstruction de l'image d'un être humain capable de gérer ses propres besoins, son propre corps à l'intérieur de ses propres limites. Que ce soit dans une situation de viol par une connaissance ou par une personne étrangère, en temps de paix ou en temps de guerre, le violeur domine et brise les frontières de l'autre. Son acte fait passer la victime d'un sujet humain à un objet de désir sexuel ou l'assujettit par la force. Nous pouvons ainsi affirmer qu'il y a présence d'humiliation et/ou de vengeance comme c'est le cas pendant les conflits armés¹⁶⁶, dans toute situation de viol. La documentation discutée dans les pages qui précèdent montre combien le viol est une arme efficace dont l'utilisateur vise à détruire l'identité personnelle et sociale de la victime et de sa communauté. Il est utilisé à grande échelle dans plusieurs conflits armés et cela dans plusieurs pays et continents; à travers différentes cultures. Comme nous le découvrirons encore plus loin dans les propos des participant(e)s à cette recherche, le pouvoir de nuisance du viol explique son utilisation dans le contexte de guerre où l'humiliation et l'élimination physique et culturelle maximales de l'ennemi sont les visées principales.

I.1.2.2. Conséquences du viol

Le viol inflige de graves conséquences à la victime et à son entourage, et ce, de divers ordres: physique, psychologique, social et spirituel. Mentionnons qu'un viol fait aussi des victimes indirectes dans le camp du violeur: sa femme, ses enfants... sont aussi

¹⁶⁶ Joanna Bourke, *Rape* (2007): 362-363.

affectés sur plusieurs plans¹⁶⁷. Cependant, dans ce travail, nous traiterons seulement des conséquences sur la victime et ses proches.

A. Conséquences physiques

Dans la plupart des cas, le viol s'accompagne d'autres formes de violence physique, par exemple les coups et blessures, la torture, la mutilation de l'organe génital et les grossesses non désirées; l'agresseur se servant soit d'une arme, soit d'une force physique excessive¹⁶⁸. Le viol peut aussi être à la base de contraction de maladies sexuellement transmissibles ou des conditions pathologiques telles que des cas de fistule observés en grand nombre chez des femmes victimes de viol en RDC¹⁶⁹. Un exemple de type de fistule est la Fistule Recto vaginale qui se caractérise par une décharge des matières fécales par la voie vaginale et non anale¹⁷⁰.

Il existe des situations de viol extrêmes et de masse qui ont lieu en temps de guerre, souvent à des fins de meurtre et/ou de génocide¹⁷¹. Ces viols visent plus loin que la victime directe, ils visent le déplacement physique ou l'élimination des populations « ennemies ». C'est ce qu'affirment Rittner et Roth qui considèrent que le viol peut être une arme de génocide parce que les auteurs de ces actes ont l'intention (a) de causer un « dommage grave sur l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe »; (b) d'infliger au groupe des « conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique

¹⁶⁷ Nous parlons ici des exemples où les enfants doivent grandir sans la présence de leur père pour des raisons de détention, la honte d'être proche du violeur, la perte en revenu familial.

¹⁶⁸ Joan McGregor. *Is it Rape?* (2005): 219. Rappelons que dans certaines situations de viol l'agresseur utilise juste la force nécessaire pour maîtriser la victime comme nous l'avons rapporté précédemment sur la typologie de Groth, voir Nicolas A. Groth, *Men Who Rape* (1979): 25. Dans des situations d'autorité, l'agresseur peut ne pas utiliser une force physique, mais utiliser la menace et d'autres formes de violence psychologiques sans nécessairement restreindre la liberté de mouvement à la victime.

¹⁶⁹ Mathias Onsrud et al., "Sexual violence-related fistulas in the Democratic Republic of Congo," *International Journal of Gynecology & Obstetrics* 103, n° 3 (2014): 189-288.

¹⁷⁰ Paul-Antoine Lehur, Antoine Hamy, Mohammed Smaili, «Définition, classification et bilan des fistules recto-vaginales,» *Hépatogastro* 2, n° 7 (2000): 128-130.

¹⁷¹ Carol Rittner & John K. Roth, *Rape* (2012).

totale ou partielle » ; (c) d'imposer des « mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe », ou (d) pour « aboutir au transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe¹⁷² ». (Traduction libre du chercheur de l'anglais au français)

B. Conséquences psychologiques

L'impact psychologique du viol est bien documenté. En effet, le DSM-5 associe la situation de viol au développement d'un trouble post-traumatique¹⁷³. Le viol instaure la peur et la terreur chez la victime et les victimes potentielles; il les affecte dans leur besoin de jouir pleinement de liberté à l'intérieur d'un environnement donné¹⁷⁴. La victime vit aussi dans la honte et peut se remettre en question, voire se sentir coupable¹⁷⁵ d'avoir pris une mauvaise décision qui l'a mise dans la situation de viol.

C. Conséquences socioéconomiques

Le viol peut conduire à l'isolement social à la suite de l'humiliation vécue par la victime et ses proches, au bris des liens relationnels familiaux, à des changements tels que le déménagement, à la perte d'emploi ou à des difficultés d'accès au milieu de travail par peur d'être violée de nouveau, à des difficultés financières, etc.¹⁷⁶ Dans certaines sociétés notamment tribales, le viol peut constituer une atteinte aux coutumes et donc constituer un danger pour la paix sociale. Dans ces sociétés où, comme nous le verrons

¹⁷² Carol Rittner & John K. Roth, *Rape* (2012): xiii.

Texte original: Rape can be such a weapon because genocidal acts include, in the words of the Genocide Convention, those that intend (a) to cause 'serious bodily or mental harm to members of the group', (b) to inflict on the group 'conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part', (c) to impose 'measures intended to prevent births within the group', or (d) to result in 'forcibly transferring children of the group to another group'.

¹⁷³ American Psychiatric Association, *Diagnostic* (2013): 271.

¹⁷⁴ Joan McGregor, *Is it Rape?* (2005): 219.

¹⁷⁵ MSF-Holland, *I Have no Joy, no Peace of Mind: Medical, Psychological and Socio-economic Consequences of Sexual Violence in Eastern DRC*, Plantage, Middenlaan: Medecins sans Frontières, (2004): 27.

¹⁷⁶ MSF-Holland, *I Have no Joy*, (2004).

plus loin, l'harmonie sociale est tenue, entre autres, par le respect des tabous, la victime n'est pas épargnée des conséquences punitives reliées au viol. Dans ces sociétés, en plus de l'isolement personnel causé par la honte ressentie par la victime elle-même, celle-ci est souvent rejetée par ses proches qui se sentent déshonorés et exposés aux attaques de forces maléfiques.

D. Conséquences spirituelles

Dieu a-t-il voulu que le viol ait lieu? Sinon, pourquoi, lui qui est omniprésent et omnipuissant, n'a-t-il pas empêché le violeur de commettre le délit? « Qu'est-ce que j'ai fait pour que ceci m'arrive? » entend-on souvent de la part des victimes. Le viol entraîne une confusion sur l'image de Dieu qui est en même temps Dieu de la victime et Dieu du violeur¹⁷⁷. Ainsi, il peut se produire chez la victime une crise spirituelle caractérisée, entre autres¹⁷⁸, par le désespoir, la résistance à accepter ou rejeter la force spirituelle, une culpabilité impliquant la croyance que le mal arrive à ceux qui pèchent...¹⁷⁹.

Conclusion partielle

Se basant sur des récits de victime, Rittner et Roth résument les conséquences du viol en ces termes :

Le viol crée la soumission et la terreur, l'humiliation, la haine de soi, l'ostracisme ou la stigmatisation, la dépression et le suicide, la pauvreté et est dévastateur pour la santé physique et les liens ethniques et familiaux¹⁸⁰ (traduction libre du chercheur).

¹⁷⁷ Jean-Guy, Nadeau, *Autrement que victimes: Dieu, enfer et résistance chez les victimes d'abus sexuels* (Montréal: Novalis, 2012): 22. Karlijn Demasure et Buuma Maisha ont aussi étudié les conséquences spirituelles de l'abus sexuel des enfants dans : «Abus sexuel des enfants : péché ou pathologie ? Une réflexion interdisciplinaire sur la question,» *Studica Canonica*, 49 (2015): 139-160.

¹⁷⁸ Marilyn A. Ganje-Fling & Patricia McCarthy, Impact of Childhood Sexual Abuse on Client Spiritual Development: Counseling Implications, *Journal of Counseling and Development* 74, n° 3 (1996): 253-258.

¹⁷⁹ Jean-Guy Nadeau, *Autrement que victimes* (2012): 60.

¹⁸⁰ Carol Rittner & John K. Roth, *Rape* (2012): 84.

Il s'agit donc d'une déstabilisation de la victime sur le plan personnel, social, économique, voire même spirituel¹⁸¹. Ces conséquences variées du viol prouvent que celui-ci est une problématique complexe à prendre comme telle dans le travail clinique. La peine exprimée par la victime est plus que physique; elle est aussi psychologique, sociale et spirituelle. C'est une problématique qui demande un accompagnement intégratif et multidisciplinaire.

Les conjonctures contextuelles ajoutent aussi aux difficultés que rencontrent les victimes de viol dans leur processus de guérison, par exemple, le manque d'accompagnateurs compétents ou de progrès scientifiques pouvant permettre une modélisation efficace du soin clinique. C'est le cas en RDC où nous avons effectué notre recherche. En effet, Mombo affirme qu'en raison de la rareté des cadres [psychothérapeutes] qualifiés¹⁸² et surtout à cause de l'absence des modèles de thérapie adaptés au contexte culturel de l'Est de la RDC, de très nombreuses victimes ne bénéficient pas d'un suivi clinique médical, psychologique, social et spirituel de qualité quant aux conséquences de leur(s) viol(s). Or, avec le règne du tabou comme nous le verrons dans le point qui suit, les conséquences du viol en RDC incluent le rejet social de la victime. Ceci va à l'encontre du principe de prise en charge médicale psychologique et sociale pouvant être accessible aux victimes notamment dans des pays occidentaux où le tabou a quasiment cessé d'être au centre des pratiques sociales.

Texte original: "...rape creates submission and terror, humiliation, self-hate, ostracism or stigmatization, depression, and suicide, poverty, and is devastating to physical health and ethnic and familial bonds."

¹⁸¹ Karlijn Demasure, éd., *Se relever* (2014): 70-72.

¹⁸² Leslie Moswa Mombo, *Viols massifs* (2011): 35-36.

I.1.3. Le Tabou

Au fil des prochaines pages, nous dresserons une liste non exhaustive des tabous sexuels en Afrique subsaharienne¹⁸³; nous insistons particulièrement sur la dimension psychosociale de ce tabou à l'Est de RDC. De plus, nous examinons l'impact de la souillure qui résulte de la transgression du tabou sexuel ainsi que le rôle du rite de purification dans le processus de guérison des femmes victimes. Avant d'aborder la question des tabous sexuels, revenons brièvement sur la notion du tabou et sa fonction sociale en général et plus particulièrement en Afrique subsaharienne où se situe la RDC.

Dans son examen psychanalytique du tabou, Freud considère la définition dans *Encyclopedia Britannica* comme étant pertinente:

Rigoureusement parlant, le tabou comprend dans sa désignation : a) le caractère sacré (ou impur) de personnes ou des choses; b) le mode de limitation qui découle de ce caractère et c) les conséquences sacrées (ou impures) qui résultent de la violation de cette interdiction.¹⁸⁴

Cette définition est fort pertinente¹⁸⁵ par rapport au tabou sexuel, car elle met en relief la notion de souillure, que nous abordons plus loin, une notion qui touche à l'image de soi des victimes de viol et qui fait partie de l'objet de notre recherche. Notons qu'il existe plusieurs formes de tabous notamment ceux en lien avec l'alimentation¹⁸⁶, la relation homme-femme/adulte-enfant¹⁸⁷ et la sexualité. Cazeneuve note à ce sujet que « La

¹⁸³ Nous avons abordé en profondeur la question du tabou dans notre examen de synthèse présenté au comité de thèse, nous y avons affirmé que le viol est un tabou sexuel en RDC. Voir Buuma Maisha, «Les tabous sexuels en Afrique subsaharienne: Typologie et analyse psychosociologique -Travail de revue de la documentation dans le cadre d'examen de synthèse, exigence partielle du diplôme de doctorat en counselling et spiritualité,» (Université Saint-Paul, Ottawa, ON, 2014).

¹⁸⁴ Sigmund Freud, *Totem et Tabou : Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs* (Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1973): 30.

¹⁸⁵ Paul Ricoeur, *The Symbolism* (Boston: Beacon Press, 1967): 29. (Ricoeur rapporte des croyances considérant la sexualité comme étant naturellement dangereuse, objet de souillure; il note le rôle purificateur du rite de mariage comme moyen d'annuler cette souillure et permettre au couple de vivre une sexualité sacrée. p. 29.

¹⁸⁶ Mary Douglas, *De la souillure* (2001): 53, 62, 77.

¹⁸⁷ Society of African Missions, "Taboos".

diversité des tabous est presque infinie et semble défier toute classification.¹⁸⁸ ». Rappelons que nous voulons vérifier si les croyances intégrées du tabou sexuel ont une influence négative sur l'image de soi et de l'autre et le rôle que cela joue dans le rejet social des femmes victimes de viol à l'Est de la RDC¹⁸⁹; et si le rite de purification joue un rôle dans la reconstruction de l'image de soi et de l'autre souillée.

Dans son rôle de garde-fou contre le danger anticipé par la souillure issue du contact avec l'interdit, comme nous le verrons plus loin, le tabou se fonde sur des facteurs sociaux ou naturels tels qu'illustre l'analyse de Bischof sur les fondements du tabou de l'inceste¹⁹⁰.

Bischof définit les fondements biologiques et culturels du tabou. Il analyse différentes perspectives des théoriciens qui divergent selon que les auteurs sont des tenants de la théorie naturaliste (biologique) ou culturaliste. Selon les tenants de la théorie naturaliste, la formation du tabou d'inceste se fonde sur des conséquences biologiques. Ainsi, il existerait une probabilité élevée d'homozygotes chez un enfant qui naît de deux parents apparentés ce qui nuirait à son développement normal. Quant aux tenants de la théorie culturaliste, il stipule que le tabou d'inceste relève du système de régulation sociale, notamment dans le but de limiter les conflits internes au sein d'un groupe ou d'asseoir un contrôle sur autrui ainsi que pour établir des liens avec d'autres tribus, ce qui assure la paix.

¹⁸⁸ Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite* (1971): 62.

¹⁸⁹ Anjalee Kohli et al., "Risk for Family Rejection" (2014): 789-807.

Anjalee Kohli et al., "Family and Community Rejection and," (2013):736-56.

¹⁹⁰ Norbert Bischof, "The Biological Foundations of the Incest Taboo," *Social Science Information* (1972). Tiré du <http://ssi.sagepub.com/content/11/6/7.extract>. Consulté le 11 juillet 2015.

Parmi les tenants de la théorie naturaliste de l'inceste figure Lenz qui évoque la «Dépression de l'inceste¹⁹¹» reliée à différents symptômes de déficience. Si l'on s'en tient à cette théorie, le rapport sexuel incestueux est directement relié à la maternité. Il est interdit, car il ouvre la possibilité à la grossesse et à la naissance d'un enfant qui aurait des difficultés de développement. Et pourtant, il existe des rapports sexuels incestueux qui excluent la question de maternité. C'est le cas, par exemple, d'un rapport sexuel entre deux personnes du même sexe qui ont un lien de consanguinité. Aussi, au Canada par exemple, les données sur l'abus sexuel incestueux en 2009 démontrent que 14085 cas ont été commis sur des enfants de moins de 12 ans¹⁹², dont la plupart sont incapables de concevoir. Or, selon la théorie naturaliste, ces cas, pourtant condamnables comme crime d'inceste sous la section V. 155 du Code pénal canadien¹⁹³, ne constituent pas un inceste.

Quant aux tenants de la théorie culturaliste, Bischof cite parmi eux des penseurs qui ont marqué le vingtième siècle, notamment Sigmund Freud, Claude Lévi-Strauss et Carl Marx¹⁹⁴. Selon Freud, le tabou d'inceste est une stratégie répressive fondée sur le danger anticipé du conflit entre enfant et parent du même sexe¹⁹⁵. La pensée de Freud connaîtrait des défis temporels et situationnels notamment si le parent du même sexe que l'enfant concerné est décédé ou s'il n'est pas connu.

¹⁹¹ Widukind Lenz, "Grundlagen der genetischen Beratung," dans Friedrich Linneweh, ed., *Erbliche Stoffwechsel krankheiten* (Munich : Urban & Schwarzen, 1962): 3-12. Pour le texte de Dr Lenz W écrit en Allemand, je me suis référé à Bischof cité ci-haut qui a traduit l'extrait référencé du texte original en anglais. Norbert Bischof, "The Biological Foundations" (1972): 12. La dépression de l'inceste, argument des naturalistes dans l'explication de l'interdit d'inceste, cause l'héritage des allèles délétères chez l'enfant issu de l'union consanguine et fragilise ainsi la santé et/la capacité de reproduction chez cet enfant.

¹⁹² Statistiques Canada, <http://www.statcan.gc.ca/pub/85-224-x/2010000/t010-fra.htm#T010FN1>, consulté le 19 novembre 2013.

¹⁹³ <http://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/C-46.pdf>, consulté le 19 novembre 2013.

¹⁹⁴ Norbert Bischof, *The Biological Foundations* (1972): 14.

¹⁹⁵ Sigmund Freud, *Totem et Tabou* (1973): 153.

Dans cette analyse de Bischof sur l'inceste, particulièrement dans la théorie naturaliste qui souligne les problèmes de divers ordres reliés à la consanguinité, une attention particulière est accordée au sang. Makarius et plusieurs autres chercheurs tels que Frazer et Cazeneuve dont nous aborderons les recherches au fil des prochaines pages conceptualisent le sang comme la base de la notion du tabou¹⁹⁶. Dans la même perspective, Cros étudie l'importance du sang dans la définition des différents tabous chez les Lobi en Afrique de l'Ouest; pour qui la notion de sang s'élargit au-delà du liquide corporel rouge -il inclut d'autres catégories telles que le « sang blanc » (ex. sperme, moelle) et « noir » (par cause de maladie)¹⁹⁷.

Le sang évoque la vie notamment par la menstruation et l'accouchement, mais par son effusion, il évoque aussi la mort, le danger. Le tabou part ainsi du danger associé au contact avec le sang, à fortiori celui d'un proche. Cette conceptualisation du sang lie le tabou aux origines de l'humanité. Elle justifie aussi sa pertinence universelle¹⁹⁸ avec des variations selon les générations et les cultures. Il se dégage de la comparaison de ces deux théories un accord que le tabou vient répondre à un besoin social. Bischof s'appuie notamment sur Levi-Strauss¹⁹⁹ pour rapprocher les deux théories :

L'interdiction de l'inceste ne prend exclusivement origine ni dans la culture ni dans la nature, il ne s'agit pas non plus d'un mélange des deux; il s'agit de l'étape fondamentale à cause de laquelle, par laquelle, mais surtout dans laquelle la transition du naturel au culturel se réalise : l'interdiction de l'inceste est l'endroit où la nature se transcende face à elle-même²⁰⁰. (Traduction libre du chercheur de l'anglais au français)

¹⁹⁶ Laura L. Makarius, *Le sacré et la violation de l'interdit* (Paris : Payot, 1974): 23.

¹⁹⁷ Michèle, Cros, *Anthropologie du sang en Afrique: essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire* (Paris: L'Harmattan, 1990): 19.

¹⁹⁸ Laura L. Makarius, *Le sacré* (1974): 10. Le tabou est un «fait fondamental dont aucune société n'est exempte».

¹⁹⁹ Claude Levi-Strauss, *The elementary Structures of kinship* (Oxford: Alden Press, 1970): 24-25.

²⁰⁰ Claude Levi-Strauss, *The elementary Structures* (1970): 24, Repris de Norbert Bischof, "The Biological Foundations" (1972): 7. Texte original: "The prohibition of incest is in origin neither purely cultural nor purely natural, nor is it a composite mixture of elements from both nature and culture. It is the

Soit-il pour les naturalistes ou les culturalistes, tout semble donc partir du sang. Autour du sang se construit une herméneutique variant selon différents contextes sociaux et cela donne lieu à des tabous. Notons les observations de quelques auteurs sur ce point. Frazer associe l'origine du tabou au sang sur la base des croyances primitives selon lesquelles l'esprit d'un animal vit dans son sang²⁰¹. Freud, lui, établit un rapport entre le tabou totémique²⁰² et le tabou consanguin de l'inceste, c'est-à-dire l'interdiction de rapport sexuel entre des personnes qui ont un lien de sang²⁰³. Cazeneuve accorde à son tour la même valeur au sang, mais il distingue le sang volontairement versé dans le but de purifier un objet ou une personne souillée, c'est-à-dire pour éloigner le danger de la souillure dont nous parlons ci-dessous, du sang menstruel ou d'hémorragie qui coule involontairement; ce dernier étant considéré impur et redoutable²⁰⁴. Dans sa réflexion sur l'humain primitif, Makarius associe aussi les tabous à l'effusion de sang pendant la chasse où -le chasseur tue sa proie ou il trouve la mort après avoir été attaqué par un animal féroce²⁰⁵.

Psychologues, anthropologues, sociologues... tous ces auteurs de différents champs de la science reconnaissent au sang, depuis le 19^e siècle, un rôle fondateur aux tabous. Néanmoins, il est important de noter que d'autres études considèrent des tabous

fundamental step because of which, by which, but above all in which, the transition from nature to culture is accomplished: the prohibition of incest is where nature transcends itself".

²⁰¹ James G. Frazer, *The Golden Bough* (New York: Gramercy Books, 1981): 178.

²⁰² Freud définit le totem comme étant «un animal, comestible, inoffensif ou dangereux et redouté, plus rarement une plante ou une force naturelle (pluie, eau), qui se trouve dans un rapport particulier avec l'ensemble du groupe... [C'] est, en premier lieu, l'ancêtre du groupe; en deuxième lieu, son esprit protecteur et son bienfaiteur...» pp. 10-11. Un rituel est requis pour la première consommation de l'aliment totem par un membre du groupe concerné.

²⁰³ Sigmund Freud, *Totem et Tabou* (1973): 10, 15.

²⁰⁴ Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite (Tabou, magie, sacré)*, (Paris : Presses Universitaires de France, 1971) : 93-94.

²⁰⁵ Laura L. Makarius, *Le sacré* (1974): 22.

tels que la souillure sexuelle comme n'étant pas lié au sang, mais relevant purement du construit social²⁰⁶.

Quelle place occupe le tabou dans la société africaine subsaharienne? Dans plusieurs pays de l'Afrique subsaharienne, particulièrement dans les zones rurales, le pouvoir traditionnel demeure d'actualité, le système judiciaire moderne y étant moins développé. C'est le cas en République Démocratique du Congo où plusieurs cas de viol sont traités par des structures coutumières qui appliquent une justice réparatrice notamment en mettant en pratique les modalités prévues par les coutumes en cas d'atteinte à l'interdit²⁰⁷. La loi du tabou prescrite par les coutumes joue ainsi un rôle d'arbitrage pour répondre à une carence des structures judiciaires modernes. Elle sert aussi de fil de conduite pour les valeurs partagées par les membres d'une communauté entre eux-mêmes et avec leurs ancêtres non vivants. Cette loi s'avère un outil de préservation et de communication des valeurs d'une génération à l'autre.

Fonction sociale

La Société des Missionnaires d'Afrique s'est penchée sur la fonction des tabous en Afrique. Leur étude propose que dans la société africaine, les tabous prévoient des règles qui servent de guide moral ou de lois au sein de la communauté : « Les gens semblaient être sensibilisés au vrai sens des tabous -préserver l'harmonie et le bien-être de et à l'intérieur de la communauté²⁰⁸».

Notons que l'individu qui doit observer les tabous ne le fait pas juste pour son propre bien; mais surtout pour satisfaire aux exigences de sa communauté et en retour,

²⁰⁶ Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, nouvelle édition*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1963): 242.

²⁰⁷ Leslie Moswa Mombo, *Viols massifs* (2011): 76.

²⁰⁸ Society of African Missions, "Taboos" www.mojaafryka.weebly.com/taboo.html. Consulté le 20 août 2013.

garantir son appartenance au sein de cette communauté. C'est le cas, par exemple, du rituel exigé quand une femme est en deuil suite à la mort d'un membre de sa famille paternelle ou d'un enfant, chez les Baganda de l'Ouganda. Pour ce peuple à l'Est de l'Afrique, la femme et son mari doivent se soumettre à un rituel sexuel; sinon, ils s'exposent et exposent les membres de leurs clans à la force mortelle qui les a visités²⁰⁹.

I.1.3.1. Les tabous sexuels en Afrique subsaharienne

A. Types de tabous sexuels

L'Afrique compte plusieurs micro-cultures basées sur l'identité ethnolinguistique et tribale qui constituent la culture dite africaine. Cette diversité culturelle comporte autant de différences quant aux types de tabous sexuels que les membres de chaque groupe observent. La liste suivante des types de tabous sexuels en Afrique Subsaharienne n'est pas exhaustive. Toutefois, elle représente les tabous existant dans différentes régions d'Afrique, selon la documentation scientifique actuelle. Notre revue de la documentation démontre que certains de ces types de tabous sexuels sont observés dans plus d'un pays et/ou groupe ethnique.

a. En RDC, Guinamard²¹⁰ rapporte les formes de tabou suivantes observées par différentes tribus à l'Est du pays :

- Interdiction de discuter publiquement de la sexualité;
- Interdiction de l'acte sexuel hors mariage;

²⁰⁹ Stella Nyanzi et al., "African Sex is Dangerous!" (2008): 522.

²¹⁰ Louis Guinamard, *Survivantes* (2010): 60, 87-97.

- Interdiction de voir la nudité de ses parents ; surtout celle de la mère, par ses fils ou celle du père, par ses filles;
- Interdiction de l'inceste.

Toujours en RDC, Makarius rapporte l'interdiction du rapport sexuel et l'entrée dans des cases où se trouve une femme en période de menstruation, aux hommes qui s'apprêtent à la chasse²¹¹.

b. En Ouganda, le travail de Nyanzi et coll.²¹² analyse le rituel sexuel qui répond aux formes des tabous sexuels telle l'interdiction de l'acte sexuel d'une mère avec un homme autre que le père de son nouveau-né avant que l'acte ne soit consommé avec ledit père.

c. En Côte d'Ivoire, Gottlieb²¹³ analyse l'interdiction de tout contact entre la sexualité et l'espace de terre non désigné. En effet, Gottlieb étudie le liquide sexuel chez le peuple Beng et affirme que l'activité sexuelle est interdite à l'extérieur des limites du village, c'est-à-dire la zone habitée par les êtres humains. Ainsi, il est interdit aux habitants du village de :

- Consommer un acte sexuel dans les champs ou la forêt pour ne pas créer un conflit entre la fertilité humaine et celle des plantes;
- Consommer l'acte sexuel sans prendre une douche après avoir été au champ/dans la forêt, au risque de mettre en contact la fertilité de la terre et celle de l'être humain, le bain doit être pris même quand aucun acte sexuel n'est planifié;
- Se rendre au champ/dans la forêt sans prendre un bain avant, même quand il

²¹¹ Laura L. Makarius, *Le sacré* (1974): 57.

²¹² Stella Nyanzi et al., "African Sex is Dangerous!" (2008): 518.

²¹³ Alma Gottlieb, "Sex, Fertility and Menstruation," (1982).

n'y a pas eu d'acte sexuel la veille pour la même raison que celle de l'interdit précédent;

- Se rendre au champ/dans la forêt pendant la période de menstruation pour ne pas provoquer le même conflit et occasionner la sécheresse des plantes.

d. Au Kenya, la société des missionnaires d'Afrique²¹⁴ a identifié les interdits sexuels suivants :

- l'interdiction de consommer un acte sexuel au couple avant la levée du deuil de leurs parents décédés;

- interdiction de nommer directement les parties génitales ou de voir sa sœur se baigner.

La documentation montre aussi que l'homosexualité est interdite dans plusieurs sociétés en Afrique subsaharienne. Cependant, il existe un désaccord parmi les chercheurs quant au fondement de l'interdiction de l'homosexualité. Certains auteurs considèrent la pratique comme étant *non africaine*²¹⁵ et émettent des réserves à la qualifier de tabou sexuel dans ce contexte. Nous inspirant de notre compréhension de la culture africaine, nous considérons que l'interdiction de l'homosexualité en Afrique subsaharienne – hormis l'Afrique du Sud où le mariage homosexuel est légal²¹⁶ – est basée sur des politiques sociales modernes, qui s'inspirent des coutumes traditionnelles dans lesquelles la sexualité a comme rôle d'assurer la continuité et la survie de la communauté et ne peut se pratiquer qu'en couple entre un homme et une femme mariés. De plus, l'influence du Christianisme fortement accepté dans les pays africains n'est pas à

²¹⁴ Society of African Missions, "Taboos".

²¹⁵ Akosua J. Adomako Ampofo et al., Women's and Gender Studies In English-speaking Sub-Saharan Africa a Review of Research in the Social Sciences, *Gender & Society* 18, n° 6 (2008): 685-714: 595.

²¹⁶ Jacklyn Cock, "Engendering Gay and Lesbian Rights: The Equality Clause in the South African Constitution," *Women's Studies International Forum* 26, n°1 (2003): 35 – 45.

négliger. Plusieurs de ces pays ont même des lois qui criminalisent l'homosexualité. C'est le cas en Gambie où des journaux ont rapporté les propos du président menaçant de mort toute personne homosexuelle.²¹⁷

En plus des traditions locales, la tradition chrétienne notamment Catholique²¹⁸ appuie les interdits sexuels en Afrique subsaharienne et plus particulièrement l'abstinence du rapport sexuel hors mariage.

B. Tabou sexuel et rapport homme-femme

Plusieurs chercheurs qui s'intéressent à la culture africaine n'hésitent pas de qualifier nombreux de ses aspects comme étant opprimants pour la femme²¹⁹. C'est le cas de Familusi qui, dans son étude sur les Yoruba du Nigeria, se penche sur les proverbes et les tabous, deux instruments éducatifs essentiels préservés par la tradition orale en Afrique²²⁰. Elle fait un constat amer quant à l'utilisation des proverbes dépeignant les femmes comme des personnes inférieures et immorales²²¹.

La femme incarne deux rôles paradoxalement reliés : par la maternité, elle donne la vie et, par le même processus, elle met d'autres vies en danger. Douglas a abordé ce paradoxe relié à la maternité de la femme africaine notamment chez les Nyakusa où le fœtus représente une menace pour la qualité de la nourriture et de la boisson : « L'enfant

²¹⁷ <http://www.koaci.com/articles-81436>. Consulté le 14 novembre 2013.
http://www.seneneews.com/2013/04/17/gambie-le-parlement-gambien-durcit-la-loi-contre-lhomosexualite_57360.html. Consulté le 14 novembre 2013.

²¹⁸ Lilian Dube, "Rethinking African and Catholic sex taboos in the context of HIV and AIDS," *Studia Historiae Ecclesiasticae* XXXV, n° 1 (2009): 1-14.

²¹⁹ Olumuyiwa O. Familusi, "African Culture and the Status of Women: The Yoruba Example," *The Journal of Pan African Studies* 5, n° 1 (2012): 299-313.

²²⁰ Olumuyiwa O. Familusi, *African Culture* (2012): 301.

²²¹ Olumuyiwa O. Familusi, *African Culture* (2012): 302.

dans le ventre de sa mère...est comme un sorcier²²²; ça détruit la nourriture comme de la sorcellerie; la bière est endommagée et son goût est désagréable, les aliments ne poussent pas...»²²³ (Traduction libre du chercheur de l'anglais au français).

Le tabou comporte une dimension insaisissable par la raison et qui échappe à une analyse objective et transparente, favorable à tous les membres du groupe. Il est alors sujet d'interprétation par les gardiens des traditions : les hommes, les aînés du village, les chefs coutumier...qui peuvent s'en servir pour accumuler le pouvoir social autour d'eux ; en défaveur des femmes et des enfants, par exemple. Douglas confirme et attribue le biais basé sur le sexe au fait que, dans les systèmes patrilineaires, les femmes symbolisent la porte par laquelle on entre dans une communauté. Elle rapporte que dans ces systèmes, le sang impur s'introduit dans la lignée quand une femme (et non un homme : mon ajout) commet un acte d'adultère²²⁴. Il s'agit là d'un glissement discriminatoire, car le caractère dangereux du tabou est associé à la femme qui devient ainsi le membre dangereux de la société. Donc, il faut la surveiller de près. La concentration de son pouvoir entre les mains des personnes hiérarchiquement favorisées vaut des critiques au tabou, car il peut être un outil de domination et d'oppression contre les personnes hiérarchiquement défavorisées. Notons aussi que l'exploration de la typologie des tabous sexuels en Afrique Subsaharienne révèle une plus grande diversité d'interdits sexuels imposés aux femmes qu'aux hommes.

²²² Voir Bohumil Holas, *Les dieux d'Afrique Noire* (Paris : Paul Geuthner, 1968): 164. Selon Holas, Le sorcier est une personne qui incarne le mal dans une communauté : «c'est une personne parfaitement humaine qui cherchera, poussée par une force irrésistible, à nuire à ses proches au moyen de manœuvres occultes, agissant sous un parfait anonymat, et ignore par conséquent de son entourage.»

²²³ Mary Douglas, *Purity* (1967):119. Texte original: "The child in the belly ...is like a witch; it will damage food like witchcraft; beer is spoiled and tastes nasty, food does not grow..."

²²⁴ Mary Douglas, *De la souillure* (2001): 141.

Lévy Bruhl affirme que la souillure issue d'une transgression sexuelle est une souillure sociale et non une souillure du sang, car la violation d'un interdit sexuel est une « infraction à l'organisation sur laquelle repose la vie en commun »²²⁵. « *Je suis parce que nous sommes*²²⁶ », répétons-le, préconise une philosophie sociale bantoue²²⁷. La transgression du tabou porte atteinte à la sécurité de soi et du groupe; la personne impliquée devient un membre menaçant pour son groupe.

Il existe dans l'univers du tabou un « système de restauration de l'ordre »²²⁸ qui prévoit des rituels pour faire appel à la grâce des ancêtres, êtres fondateurs, garants des tabous et dont la colère face au bris exige la sanction, alors que leur apaisement par le rituel annule la sanction prévue : maladie, stérilité, mort, etc. Ce système de restauration de l'autre permet à l'individu souillé de se racheter et de réintégrer la communauté.

I.1.3.2. Notions de souillure

La société humaine repose sur des règles qui concourent à son bien-être. En effet, Cazeneuve appelle « condition humaine » cet état de bien-être qui est « l'ensemble des règles qui définissent l'homme [sic] dans telle société donnée »²²⁹. Il est synonyme de stabilité, c'est-à-dire, l'absence d'angoisse en raison du respect des normes établies. L'objet tabou, mis à part et interdit au contact,²³⁰ défie la « condition humaine »; il comporte une souillure qui menace l'ordre socialement établi. La souillure est donc sujet d'angoisse pour l'humain comme le note Cazeneuve. Elle évoque le danger : elle est par

²²⁵ Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature* (1963): 242.

²²⁶ <http://amaizo.info/2012/06/06/ubuntu-je-suis-parce-que-nous-sommes/9588>. Consulté le 13 mars 2013.

²²⁷ Les Bantous sont des peuples qui parlent les langues bantoues très apparentées; ils sont repartis dans différents pays en Afrique subsaharienne.

²²⁸ Society of African Missions, "Taboos" p. 6.

²²⁹ Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite* (1971): 61.

²³⁰ Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite* (1971): 57.

excellence le symbole du mal interdit²³¹, c'est-à-dire le tabou. La souillure, c'est quelque chose de contagieux dont la peur anticipe une vengeance punitive de l'interdit²³². Elle est à éviter, car elle cause la souffrance. Vue sous cet angle, la souillure se présente ainsi sous un mode actif. Toutefois, du point de vue de la contamination, la documentation montre que la souffrance associée à la souillure s'applique indépendamment de la présence d'une volonté à transgresser un tabou. Même lorsqu'imposée, la souillure demeure punitive et source de souffrance. C'est ce que rapporte Lévy-Bruhl qui définit ainsi le sens originel de la souillure: « (être) exposé à une mauvaise influence, sous le coup d'un malheur »²³³. En effet, que la personne s'expose ou qu'il lui soit imposé de s'exposer à la souillure, elle est néanmoins souillée et doit subir les conséquences - maladie, mauvaise chance, sécheresse, conflits, morts, etc.- imposées par des puissances dites surnaturelles. Ces puissances liées à l'autorité coutumière et aux ancêtres sont les garants des coutumes: elles veillent à l'application des normes et font respecter les valeurs culturelles. Comme nous le verrons plus tard au sujet de certains rites de purification entrepris en cas de transgression des tabous sexuels, la responsabilisation sans discrimination est à la base du fait que toute personne impliquée est traitée à titre de coupable et ce même lorsqu'elle n'a pas participé volontairement à l'effet souillant. Si la souillure est dangereuse, qu'en est-il pour la pureté?

Normalement, contrairement à l'état de souillure, un état pur inspire confiance et bien-être... mais pas toujours. Lorsque les règles d'interaction ou de manipulation du sacré sont banalisées le contact avec celui-ci est aussi source de souillure. « ...sacrés sont

²³¹ Paul Ricœur, *The Symbolism* (1967): 25-46. Ricœur identifie la souillure, le péché et la culpabilité comme étant des symboles du mal, c'est-à-dire ce qui va à l'encontre des règles sociales.

²³² Claude Lévi-Strauss, *The elementary Structures* (1970): 33.

²³³ Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature* (1963): 281.

les jumeaux et leurs parents, sacrées les femmes menstruant et les filles pubères.²³⁴ » Le contact avec ces personnes est dangereux et interdit²³⁵ s'il se fait sans les rites prévus : la personne qui fait ce genre de contact devient aussi impure et contagieuse pour la communauté. Par exemple, les deux parents de jumeaux doivent avoir des rapports sexuels avec les beaux-parents selon le sexe opposé pour éloigner le danger auquel la communauté fait face après la naissance des jumeaux²³⁶. Comment expliquer que l'on puisse tremper dans la souillure à partir du contact avec un objet pur?

Cazeneuve donne une explication de ce paradoxe dans son analyse des peuples polynésiens chez lesquels le concept de « tapu », traduit par tabou, ne fait aucune distinction entre la souillure et la pureté. « Tapu » désigne « ce qui est mis à part » indépendamment de son état : souillé ou sacré. Chez les indigènes, rapporte Cazeneuve, la souillure et la pureté se retrouvent aux deux extrêmes d'un même continuum; « on passe de l'impur au sacré par une progression continue dans le sens de la sublimation »²³⁷. Frazer avait aussi remarqué cette absence de distinction par rapport à la condition morale d'objets purs et impurs chez les peuples indiens de l'Amérique du Nord²³⁸. Ce pouvoir de rendre impure rend la pureté aussi dangereuse que la souillure.

Il existe d'autres explications qui présentent le sacré comme source d'angoisse sans nécessairement le lier à la souillure. En effet, Frazer souligne la dangerosité des

²³⁴ Laura L. Makarius, *Le sacré* (1974): 305.

²³⁵ Laura L. Makarius, *Le sacré* (1974): 20.

²³⁶ Stella Nyanzi et al., " 'African Sex is Dangerous!' Ritual Sex in Contemporary Masaka District," *Africa: The Journal of the International African Institute* 78, n° 4 (2008): 518-539, 522.

²³⁷ Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite* (1971): 57. On comprend du texte de Cazeneuve que la sublimation se traduit par le passage d'un état impur, socialement inacceptable, à un état sacré/pur socialement acceptable.

²³⁸ James G. Frazer, *The Golden* (1981): 171.

personnes sacrées²³⁹. C'est le cas du roi²⁴⁰ dans plusieurs sociétés primitives dont la sortie du palais vers le peuple régulier nécessite des sacrifices pour isoler le danger associé au contact envisagé²⁴¹. Ainsi, comme pour l'impur, le contact avec le sacré constitue aussi une situation angoissante qui génère de la souffrance, y compris la mort, pour la personne humaine²⁴². La définition déjà évoquée du tabou par Cazeneuve comme «objet mis à part» nous amène à affirmer qu'il y a aussi bien des tabous associés à l'état d'impureté qu'à l'état de pureté et que tous deux sont source de menace pour l'humain.

La souffrance issue d'une transgression de tabou peut être explicite ou implicite. Dans le premier cas, la personne agissant²⁴³ au nom des puissances invisibles applique les prescriptions du tabou contre la personne fautive. Ce mécanisme explicite peut s'accomplir sous forme des rites de purification quand la source potentielle de malheur est identifiée. Comme nous le verrons au point I.1.3.3 (le rite), c'est ce qui se passe chez les Beng de la Côte d'Ivoire²⁴⁴.

Dans le second cas, les puissances invisibles imposent elles-mêmes la souffrance prescrite contre le transgresseur et sa communauté. Les conditions comme l'infertilité, la naissance avec handicap, les épidémies, la sécheresse et la mort d'un proche peuvent être interprétées comme des conséquences imposées par un esprit mécontent d'une

²³⁹ James G. Frazer, *The Golden* (1981): 166-167.

²⁴⁰ Il est important de mentionner que la littérature décrit la personne du roi à la fois comme pure et impure. Si chez Frazer on le trouve parmi les personnes sacrées, chez Makarius et Adler on le retrouve parmi les personnes taboues/impures notamment à cause de la manipulation habituelle du sang dans les rituels réguliers dans sa cours. Alfred, Adler. *Le pouvoir et l'interdit: Royauté et religion en Afrique noire*. (Paris: Albin Michel, 2000): 149.

²⁴¹ James G. Frazer, *The Golden* (1981): 64.

²⁴² Paul Ricœur, *The Symbolism* (1967): 33.

²⁴³ Il existe, dans les sociétés où règne le tabou, des personnes comme les chefs coutumiers, l'ainé du clan... qui veillent au respect des normes par les membres de la communauté et qui imposent les prescriptions applicables à une transgression de tabou; cela dans le but de protéger la communauté d'un mauvais sort réel ou éventuel provoqué par la souillure issue de la transgression du tabou dont il est question.

²⁴⁴ Alma Gottlieb, "Sex, Fertility and Menstruation among the Beng of the Ivory Coast: A Symbolic Analysis," *Africa* 52, n° 4 (1982): 35-48.

transgression de tabou, et ce même quand la personne concernée n'a pas été prise en action ou n'a pas avoué sa faute²⁴⁵. Dans ce cas, des rites de purification sont envisageables pour annuler le malheur²⁴⁶.

La ligne de démarcation entre la souillure et la pureté est mince et cela fait de cet espace commun une zone dangereuse,²⁴⁷ car il y a une ambiguïté qui, à l'instar de l'inconnu, crée un défi à l'être humain²⁴⁸. C'est pourquoi le contact entre une mère enceinte, dont le sexe du fœtus est inconnu, constitue un danger aux personnes malades et vulnérables chez les Lele; ce qui en fait un tabou²⁴⁹.

Tout en les intégrant en lui seul, le tabou oppose la souillure et la pureté; il exige la pureté qui suppose l'absence de souillure occasionnée par le contact avec l'interdit²⁵⁰. En raison de l'intégration du pur et de l'impur, le tabou attire et menace en même temps. Il possède en lui seul deux types de pouvoir : celui de souiller, c'est-à-dire de faire souffrir, et celui de préserver la pureté, c'est-à-dire de protéger et de rendre heureux.

Le contrôle sur le tabou serait donc un signe d'accomplissement. Comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, ce contrôle procure un statut social d'autorité associé à la possession de pouvoirs mystérieux. Ceux-ci protègent l'intéressé, c'est-à-dire la personne à la quête desdits pouvoirs, contre des menaces à sa vie et à celle de ceux qui reçoivent sa faveur. Toutefois, le contrôle du tabou nécessiterait un contact avec lui, ce

²⁴⁵ Karlijn Demasure, "The impurity of Touch: A Practical Theological Reflection on Touch Taboo and Child Sexual Abuse", dans Bieringer, Reinmund; Barbara, Baert & Karlijn, Demasure (eds), *Noli me Tangere, Interdisciplinary Perspective: Textual, Iconographic and Contemporary Interpretations*, chapitre 21 Leuven, (Paris: BETL Peeters, à l'imprimerie, 2015): 6.

²⁴⁶ Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature* (1963): 433-507.

²⁴⁷ Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature* (1963): 281.

²⁴⁸ Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature* (1963): 459.

²⁴⁹ Mary Douglas, *Purity and Danger*. (New York: Routledge Classics, 1967): 18. Le lele est un peuple Bantou dans les provinces du Kasai en République Démocratique du Congo; Mary Douglas a étudié leurs tabous parmi tant d'autre en Afrique Subsaharienne.

²⁵⁰ Paul Ricœur, *The Symbolism* (1967): 12.

qui en soi entraîne la transgression du même tabou²⁵¹. Et pourtant, la transgression du tabou suscite une condition d'impureté qui expose le transgresseur à des conséquences graves²⁵². Rappelons que les conséquences de transgression du tabou s'appliquent indépendamment de l'existence d'un libre choix du transgresseur. Ainsi, le danger reste réel quand, à des fins de pouvoir magique²⁵³, un membre de groupe décide d'entrer en contact avec l'interdit. Par ailleurs, le pouvoir maléfique et donc dangereux auquel le contact lui donne accès connaît ce que Makarius appelle *surdétermination*, le pouvoir négatif (maléfique) du tabou se transforme aussi en pouvoir positif (protecteur) pour le transgresseur; au lieu de lui nuire, il le protège contre un éventuel danger ou ses ennemis²⁵⁴. Ainsi, quand la personne réussit à transgresser le tabou, elle peut en utiliser le pouvoir contre ses ennemis.

Douglas²⁵⁵ a aussi étudié l'association entre le pouvoir et le danger, elle analyse le pouvoir renfermé dans l'état de désordre face à l'ordre. Selon elle, la démarche humaine à préserver l'ordre n'est pas une simple exclusion du désordre, mais aussi une reconnaissance du pouvoir de ce dernier à déranger l'ordre²⁵⁶. En instaurant l'ordre, le tabou constitue un pouvoir positif. Sa transgression s'avère dangereuse, car derrière lui se cache la force destructive du désordre, capable de faire disparaître les valeurs sur

²⁵¹ Karlijn Demasure, "The Impurity of Touch," (2015): 9.

²⁵² Laura L. Makarius, *Le sacré* (1974):52.

²⁵³ Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite* (1971): 147. Cazeneuve rapporte des rites employés à des fins magiques qui vont «à l'encontre» des rites renforçateurs de la «condition humaine». Contrairement à ces derniers qui éloignent les symboles de l'interdit le plus possible du quotidien humain, les premiers en font usage. La finalité de ces rites est d'obtenir des forces surnaturelles qui procurent un statut particulier (magicien/sorcier) au sein de la société.

²⁵⁴ Laura L. Makarius, *Le sacré* (1974): 29, 31, 69.

²⁵⁵ Mary Douglas, *Purity* (1967).

²⁵⁶ Mary Douglas, *Purity* (1967): 199.

lesquelles se fonde l'identité d'une communauté et détruire la forme/la structure sociale²⁵⁷.

L'absence de forme/structure sociale donne lieu à un sentiment de peur face à un éventuel danger associé avec l'inconnu, un sentiment qui dicte un comportement d'évitement décrété sous forme d'interdit/tabou. C'est le cas, comme nous l'avons évoqué ci-haut, des tabous autour du fœtus et la mère qui le porte chez les Lele²⁵⁸. Incertains du sexe du fœtus, les Lele limitent voire interdisent le contact de la femme enceinte avec les objets et les personnes en état de vulnérabilité comme les malades, par exemple. Nous comprenons ainsi que le respect du tabou trouve une forte raison d'être face au pouvoir destructeur de l'absence de l'ordre, c'est-à-dire face au besoin d'établir l'ordre et d'éliminer le danger que représente le désordre.

Dans les sociétés tribales, les notions de souillure et de pureté reconnues aux tabous sont «étroitement liées à celles de l'hostilité et de faveur des puissances invisibles²⁵⁹». Cependant, la souillure et la pureté sont en elles-mêmes des puissances par leur ampleur. En effet, dans son analyse des différents textes ethnographiques, Makarius note que « le sacré est partout ²⁶⁰ » alors que, de son côté, Lévy-Bruhl note la permanence de l'impur et du danger qui s'y associe²⁶¹. Omniprésentes, la souillure et la pureté sont donc incontournables dans la quête de stabilité chez l'humain : elles sont indissociables des pouvoirs négatif et positif incarnés par le tabou.

²⁵⁷ Mary Douglas, *Purity* (1967): 188.

²⁵⁸ Mary Douglas, *Purity* (1967): 18.

²⁵⁹ Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature* (1963): 281.

²⁶⁰ Laura L. Makarius, *Le sacré* (1974): 305.

²⁶¹ Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature* (1963): 284.

I.1.3.3. Le rite

Le rite est l'un des moyens auxquels la communauté a recours lorsque l'un de ses membres est considéré souillé et menaçant ainsi la paix sociale; mettant sa vie et celle de son entourage en danger. Pour l'Africain, la vie est la valeur suprême dont toute condition de souffrance, réelle ou imaginée, issue de la transgression du tabou diminue la puissance²⁶² face aux attaques des forces maléfiques. Ainsi, le rite a comme fonction d'acquérir et de préserver la force vitale²⁶³.

Il existe des rites réparateurs et des rites préventifs du tabou sexuel. Par rapport au premier, c'est le cas du rite réparateur/ de purification chez les Beng: le couple impliqué est obligé de refaire l'acte sexuel au même endroit alors que d'autres hommes du village les torturent par le feu. À la fin de ce rapport sexuel pénible, le couple redevient digne d'intégration dans la communauté. De nouveaux vêtements leur sont donnés pour marquer leur nouvelle naissance alors que les anciens vêtements sont donnés au chef du village-propriétaire de la terre contre laquelle le tabou a été transgressé²⁶⁴.

Par ailleurs, à des fins de rites préventifs contre le contact entre la fertilité humaine et celle de la terre, les Beng prennent un bain le matin avant d'aller aux champs et le soir au retour des champs ; une mesure qui vise à éviter le contact du liquide sexuel avec la nature où poussent les aliments, une façon aussi de protéger la vie contre le danger du sexe. Ricœur note aussi l'aspect préventif de certains rites de purification entrepris avant une activité comme le voyage dont un danger est anticipé. Le rite

²⁶² Placide Tempels, *Bantu Philosophy* (Paris : Présence africaine, 1959): 23.

²⁶³ Placide Tempels, *Bantu* (1959): 22. Voir aussi Georges Defour, *Religion traditionnelle africaine : Notes de cours* (Bukavu : s.n, 1982): 124.

²⁶⁴ Alma Gottlieb, "Sex, Fertility and Menstruation" (1982): 39.

préventif empêche toute contamination de souillure et de là toute souffrance qui découlerait du contact avec celle-ci²⁶⁵.

Le rite constitue donc une solution à la menace du tabou de la souillure qui infecte le transgresseur indépendamment de sa responsabilité ou non de l'acte souillant. Des victimes et leurs aidant(e)s y font recours à travers différentes cultures en utilisant, par exemple, de l'eau, de l'huile, des mouchoirs blancs et des herbes pour se purifier de la souillure²⁶⁶. Rappelons que le viol constitue un tabou sexuel en Afrique subsaharienne²⁶⁷ et souille la victime malgré son innocence²⁶⁸.

²⁶⁵ Paul Ricoeur, *The Symbolism* (1967): 31.

²⁶⁶ Karlijn Demasure, "The impurity of touch" (2015): 13-16.

²⁶⁷ Voir point I.1.3.1. A (Les tabous sexuels en Afrique subsaharienne : Typologie).

²⁶⁸ Voir Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967): 33.

I.2. MÉTHODOLOGIE

I.2.1. Devis

Le présent travail s'inscrit dans la recherche qualitative qui place au centre de son intérêt l'analyse et l'interprétation des sens que donnent les participant(e)s au sujet d'étude²⁶⁹. Historiquement, les tenants de la recherche quantitative ont reproché à la recherche qualitative un manque d'objectivité ainsi que des difficultés à reproduire et à vérifier une étude. Selon Charmaz, la recherche quantitative a notamment accordé plus d'importance au positivisme qui requiert du chercheur une attitude «passive et objective se limitant à faire une collecte des faits sans participer à leur création [traduction libre du chercheur]²⁷⁰». Charmaz reconnaît qu'il existe des questions qui échappent au devis positiviste, mais qui demeurent des questions légitimes pour la recherche, des questions qui peuvent mieux être étudiées sur la base de l'interprétation de sens ou des réalisations intuitives²⁷¹. L'approche qualitative accorde ainsi de l'importance au contexte d'étude et aux particularités dans la vie des participants. Dans le modèle qualitatif d'émergence, par exemple, le chercheur s'intéresse au sens que les participants donnent à leurs déclarations et actions, et au sens analytique qu'il [le chercheur] donne à ces déclarations et actions. Pour Charmaz, le chercheur ne devrait pas être un réceptif passif pour les données. Il ne peut pas faire fi de ses valeurs ni celles des participants. Toutefois, les deux parties doivent être conscientes de ces valeurs et bien les gérer²⁷².

²⁶⁹ Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis* (Los Angeles, London & New Delhi: Sage, 2006): 5.

²⁷⁰ Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory* (2006): 3-5. Texte original: ...positivist methods assumed an unbiased and passive observer who collected facts but did not participate in creating them...

²⁷¹ Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory* (2006): 5.

²⁷² Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory* (2006): 15.

Aujourd'hui, grâce au travail de pionniers de Strauss et Glaser²⁷³, puis celui de Charmaz, la recherche qualitative regorge de stratégies systématiques et pratiques bien élaborées. Creswell présente cinq différents modèles qualitatifs (narratif, phénoménologique, ethnographique, d'étude de cas et d'émergence) parmi lesquels le chercheur peut choisir selon la pertinence du sujet et du contexte de recherche²⁷⁴. Creswell décrit chacun de ces modèles dont les forces et les défis rendent l'un plus pertinent pour un sujet ou une discipline d'étude que l'autre. Nous présentons, ci-dessous, un résumé des forces et défis pour chacun de ces cinq modèles.

L'approche narrative est réputée pour sa facilité à saisir les détails d'un récit ou d'une expérience de vie individuelle ou de petit groupe. La nécessité d'avoir une connaissance approfondie des participants et l'obtention d'intenses informations au cours de la collecte de données, ainsi que les procédures²⁷⁵ élaborées par Creswell sont parmi les défis liés à l'utilisation de cette approche²⁷⁶. Selon Creswell, l'approche phénoménologique se distingue de l'approche narrative par le fait qu'elle s'intéresse aux expériences de plusieurs personnes face à un phénomène donné. C'est donc une approche qui facilite une compréhension approfondie des expériences partagées par un large groupe d'individus par rapport à un phénomène vécu. Bien que cette approche soit intéressante pour une étude comme la nôtre dont le phénomène du viol est l'un des concepts clés, elle requiert que tous les participants à la recherche aient vécu le même phénomène. Notre étude compte des personnes victimes et non-victimes (thérapeutes) de

²⁷³ Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory* (2006): xii. Anselme Strauss et Barney Glaser sont des chercheurs pionniers de la théorie d'émergence et respectivement directeur de thèse et professeur de séminaire doctoral de Kathy Charmaz

²⁷⁴ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing among Five Approaches*, (Thousand Oaks, CA: Sage Publications Inc., 2007): 78.

²⁷⁵ Creswell élabore cinq procédures que doit suivre le chercheur qui s'appuie sur le modèle narratif : John W. Creswell, *Qualitative Inquiry* (2007): 55-57.

²⁷⁶ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry* (2007): 55-57.

viol parmi les participants²⁷⁷; nous doutons ainsi que l'approche phénoménologique soit la plus pertinente ici. Quant au modèle ethnographique, il requiert que les participants résident au même endroit et interagissent suffisamment au point tel qu'ils développent des comportements, des croyances et une langue similaires. Pour bien mener une étude ethnographique, le chercheur doit avoir une bonne assise dans l'anthropologie culturelle et une bonne compréhension du système socioculturel en étude²⁷⁸. Bien que cette recherche se passe à l'Est de la RDC d'où le chercheur est originaire; celui-ci n'est pas familier au contexte tribalo-culturel²⁷⁹ du milieu rural visé par l'étude; l'anthropologie culturelle n'est pas sa spécialité non plus. Par ailleurs, l'étude de cas se penche sur une situation en se basant sur un ou plusieurs cas reliés à un système bien déterminé; il est très recommandé de bien choisir le cas parmi plusieurs²⁸⁰. Enfin, l'approche d'émergence vise à découvrir ou à développer une théorie ou du moins, à établir les bases pour le développement d'une théorie. La théorie ou les bases de théories envisagées reposent sur les données qui sont les récits, les témoignages des participants.²⁸¹ Ce modèle permet de faire des découvertes sur le contexte de l'étude et de construire des analyses sur la base de ces découvertes²⁸². Nous avons constaté, à la suite de la revue de la documentation scientifique, l'absence de modèle ou de contextualisation des modèles de thérapie adaptés à l'accompagnement des femmes victimes de viol dans le contexte des tabous sexuels à l'Est de la RDC. Ce besoin courant nous a incité à vouloir éclairer la thérapie pour les victimes des défis et des forces du contexte culturel. Pour ce faire, nous avons décidé de

²⁷⁷ John W. Creswell, *Qualitative inquiry* (2007): 57-62.

²⁷⁸ John W. Creswell, *Qualitative inquiry* (2007): 68-72.

²⁷⁹ Ceci fait référence à la tribu et la culture du milieu où l'étude a lieu.

²⁸⁰ John W. Creswell, *Qualitative inquiry* (2007): 73-76.

²⁸¹ John W. Creswell, *Qualitative inquiry* (2007): 63.

²⁸² Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis* (Los Angeles, London & New Delhi: Sage, 2006): 48.

nous baser sur une théorie dont le contexte culturel constitue un facteur essentiel à l'étude. Nous avons constaté que la théorie d'émergence accorde beaucoup d'importance au contexte où la recherche se déroule en partant des perceptions des participants²⁸³. Aussi, comparativement à la plupart de théories qualitatives où le chercheur jouit d'une grande autonomie lors des suivis de données, la théorie d'émergence a l'avantage de fournir un cadre de travail systématique, mais flexible dans la collecte et l'analyse des données²⁸⁴. En plus, il s'agit d'une théorie scientifiquement documentée²⁸⁵.

Compte tenu des qualités ci-dessus énumérées, nous avons choisi d'effectuer notre recherche avec la théorie d'émergence. Celle-ci, rapporte Creswell, compte deux modèles : (1) le modèle systématique de Strauss et Corbin et (2) le modèle constructiviste de Charmaz. Alors que le premier est mieux réputé pour une recherche qui vise à développer une théorie qui «explique le processus, l'action ou l'interaction sur un sujet»²⁸⁶; on reconnaît au second le mérite de souligner les perceptions, les valeurs, les croyances, les sentiments et les suppositions des individus étudiés²⁸⁷. Nous avons, ici, adopté le modèle constructiviste. Ce choix repose sur trois forces reconnues à ce modèle et qui justifient sa pertinence pour notre recherche. Premièrement, comme le souligne la correspondance de Dr. De Reus reprise à la page 84 du présent travail, «Personne ne semble savoir» quelle thérapie offrir aux victimes de viol en RDC. En effet, le domaine de la psychothérapie est relativement nouveau dans ce pays. Nous accordons ainsi une

²⁸³ John W. Creswell, *Qualitative inquiry* (2007): 78.

²⁸⁴ Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory* (2006): 2.

²⁸⁵ En plus de Charmaz et Creswell cités ci-haut; nous avons consulté Johnny Saldana, *The Coding Manual for Qualitative Researchers* (Los Angeles, London & New Delhi: Sage, 2009); Barney G. Glaser & Anselm L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research* (New Brunswick, USA, London: Aldine Transaction, 2011) et Anselm Strauss & Juliet Corbin éd., *Grounded Theory in Practice* (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, 1997).

²⁸⁶ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry* (2007): 64.

²⁸⁷ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry* (2007): 65.

grande importance à l'implication active des participant(e)s, qui ont été pour nous, comme le dit Warren, les «faiseuses du sens²⁸⁸». Deuxièmement, le modèle constructiviste est aussi recommandé pour une recherche comme la nôtre qui devait tenir compte des particularités contextuelles²⁸⁹. Reconnaissons que plusieurs théories²⁹⁰ ont été développées pour assister les personnes victimes de situations traumatiques comme le viol ; mais ces théories connaissent encore des lacunes contextuelles dans le cas de la RDC. Enfin, le modèle constructiviste permet d'harmoniser les particularités temporaires, locales, culturelles et contextuelles, avec l'analyse du chercheur; ce qui fait de la recherche une «expérience partagée entre le chercheur et les participants²⁹¹».

I.2.2. Collecte des Données

La collecte des données a eu lieu en deux temps. Dans un premier temps, il y a eu une entrevue individuelle semi-dirigée²⁹² d'environ 50 minutes avec chaque participant(e). Quinze personnes au total, soit neuf victimes et six thérapeutes ont

²⁸⁸ Carol A.B. Warren, "Qualitative Interviewing" dans Jaber F. Gubrium & James A. Holstein, *Handbook of Interview Research: Context & Method* (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2002): 83.

²⁸⁹ Kathy Charmaz. "Qualitative Interviewing and Grounded Theory Analysis" dans Jaber F. Gubrium & James A. Holstein, *Handbook of Interview Research: Context & Method* (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2002): 679.

²⁹⁰ Priscilla Dass-Brailsford affirme que les besoins et le bagage socioculturel du client sont déterminants dans le choix du modèle. Toutefois, s'agissant du traitement de trauma, elle affirme que les approches suivantes sont parmi les plus efficaces et scientifiquement soutenues : l'approche psychodynamique visant la résolution de conflit émotionnel créé par le trauma, l'approche cognitive comportementale visant à réduire la connexion automatique des situations aux mémoires traumatiques, l'approche de *self-trauma* développée par John Brière et qui intègre des composantes humanistes, psychodynamiques et cognitives et la pharmacothérapie qui consiste à médicamenter le client pour des troubles connexes au TSPT (ex. anxiété, dépression et insomnie). Voir Priscilla Dass-Brailsford, *A Practical Approach to Trauma: Empowering Interventions* (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2007): 51-67.

²⁹¹ Kathy Charmaz, *Qualitative Interviewing* (2002): 677.

²⁹² «L'entrevue semi-dirigée consiste en une interaction verbale animée de façon souple par le chercheur. Celui-ci se laissera guider par le rythme et le contenu unique de l'échange dans le but d'aborder, sur un mode qui ressemble à la conversation, les thèmes généraux qu'il souhaite explorer avec le participant à la recherche. Grâce à cette interaction, une compréhension riche du phénomène à l'étude sera construite conjointement avec l'interviewé.» Lorraine Savoie-Zajc, «L'entrevue semi-dirigée» dans Benoit Gauthier, *Recherche sociale : De la problématique à la collecte des données (5^e édition)* (Québec: Presse de l'Université du Québec, 2010): 340.

participé à cette première phase. Ces entrevues ont été réalisées par le chercheur, M. Buuma Maisha, et l'assistante de recherche qui a été sélectionnée sur la base de critères précis²⁹³. Dans un deuxième temps, six participant(e)s, soit trois victimes et trois de leurs thérapeutes, ont été contactés par téléphone par M. Buuma Maisha pour préciser des unités de sens et des thèmes qui ont émergé de l'analyse des données ayant été recueillies lors de la première phase de l'étude. Les entrevues téléphoniques ont duré environ vingt-cinq minutes chacune. Elles ont été enregistrées au moyen d'un appareil audio puis transcrites sur un ordinateur portable. L'analyse qualitative des transcriptions a permis d'identifier et de préciser des thèmes et des sous-thèmes. Les thèmes émergents des réponses de deux catégories de participant(e)s sont comparés pour ressortir les similarités et les divergences de leurs perceptions par rapport au tabou sexuel, à l'image de soi et de l'autre souillées sur le processus thérapeutique de la victime ainsi que l'utilité du rite de purification dans ce processus.

I.2.3. Procédure et Recrutement

Cette étude a reçu l'approbation du comité d'éthique et de la recherche de l'Université Saint-Paul. Suite à cela, nous avons établi des contacts avec l'hôpital de Panzi et l'hôpital neuropsychiatrique SOSAME, tous deux situés à Bukavu, ville à l'Est de la RDC. SOSAME a aussi des centres d'encadrement dans le territoire rural de

²⁹³ Dans le but de répondre à d'éventuelles difficultés chez certaines participantes à parler de la situation de viol à un homme (M. Maisha), nous avons prévu que l'assistante de recherche soit une femme. Charmaz souligne la nécessité du lien de confiance entre le chercheur et les participants : Kathy Charmaz. *Constructing Grounded Theory* (2006): 15. Nous avons estimé qu'une personne de sexe féminin qui travaille déjà auprès des victimes aurait ce lien de confiance nécessaire pour la divulgation de soi de certaines participantes victimes. Elle devait aussi parler swahili et être capable d'intervenir pour un soutien psychologique aux participantes si le besoin se manifestait pendant l'entrevue. L'assistante a démontré des compétences lui permettant de bien faire son travail. Elle a un diplôme de graduat en Psychologie et maîtrise bien le français et le swahili. Au moment de la recherche, l'assistante avait déjà travaillé plus d'un an auprès des personnes victimes de viol comme thérapeute.

Mwenga, à 133 km de Bukavu. Nous avons obtenu l'autorisation de faire la recherche à l'hôpital neuropsychiatrique SOSAME et dans son centre d'encadrement psychosocial de Mwenga. Nous avons ainsi fait un voyage sur le terrain pour faire la collecte des données. Les participant(e)s ont été recrutés parmi les patient(e)s de l'hôpital SOSAME et parmi les thérapeutes qui les accompagnent. Les deux groupes ont été informés de la participation de l'un et l'autre à la recherche; une garantie à la confidentialité des réponses ainsi que de toute information identitaire a été assurée. À cette fin, les participant(e)s ont, chacun(e), choisi un nom fictif en lieu de son identité; une explication du sens des noms choisis se trouve à l'annexe IX.

Une annonce écrite d'appel à la participation volontaire, avec une brève description du projet de recherche, a été présentée aux patientes et aux thérapeutes du centre SOSAME par l'assistante de recherche. L'annonce a été présentée en personne à chaque participant(e) potentiel(le); elle n'a pas été affichée publiquement pour prévenir toute identification et stigmatisation des victimes dans la communauté. Notons que l'assistante travaille comme thérapeute et a recruté les participant(e)s au centre d'accompagnement psychosocial des victimes aménagé par SOSAME; ce qui a rendu difficile l'identification des participant(e)s à la recherche par d'autres personnes dans la communauté. Rendu sur le terrain en RDC, le chercheur a formé l'assistante, le 24 juin 2014 à Bukavu, sur la passation du questionnaire d'entrevue. Dans le cadre de sa formation, avec l'accord verbal²⁹⁴ de deux participant(e)s thérapeutes, l'assistante a assisté aux deux premières entrevues réalisées par le chercheur avant de faire ses propres

²⁹⁴ Les participant(e)s Neema et David avaient accepté que Msaada assiste à leurs entrevues. Leur accord a été obtenu verbalement, car il s'agissait d'une démarche de dernière minute; le chercheur voulait s'assurer que l'assistante a l'occasion de l'observer en pleine entrevue pour qu'elle ait une idée du déroulement de la suite des entrevues.

entrevues avec des participant(e)s victimes. Au total, le chercheur a réalisé onze entrevues (six avec les thérapeutes Anick, David, Éléphant, Joceline, Justine et Neema et cinq avec les participantes victimes Bitondo, Furaha, Jeanne, Léonidas et Wabiwa); l'assistante en a réalisé quatre (avec les participantes victimes Elena, Jeanine, Mawazo, et Wabiwa bis). L'assistante comme le chercheur ont des compétences avancées en Swahili, l'une des langues nationales au Congo, ce qui a permis aux participant(e)s moins à l'aise en français de bien comprendre le but de la recherche et de participer à celle-ci avec aisance au niveau de la langue. L'annonce d'appel à la participation était accompagnée d'un message de consentement éclairé (voir annexe VI) écrit avec des consignes claires sur la confidentialité et le respect de la vie privée, le droit au refus sans conséquence ainsi que de tout risque possible quant à l'intégrité physique, psychologique ou spirituelle des participant(e)s.

I.2.4. Protection psychosociale des participantes victimes

Dans la description du projet présentée aux participant(e)s, l'intérêt à participer à une cause noble qui vise à améliorer les services de santé mentale de toute victime de viol dans un contexte de tabou est indiqué. Cette façon de procéder a permis de valoriser psychologiquement la participation à la recherche tout en la normalisant; en mettant l'accent sur l'objectif de la recherche et non sur un étiquetage négatif des participantes victimes. Aussi, nous avons pris soin de minimiser tout traumatisme secondaire qui résulterait des mémoires en lien avec les situations de viol chez les participantes victimes pendant les entrevues. Le chercheur et son assistante ont les compétences cliniques nécessaires pour intervenir auprès des participantes si elles avaient éprouvé une détresse nécessitant une intervention. Aussi, nous avons prévu qu'un(e) autre professionnel(e)

qualifié(e) soit disponible en cas de besoin. Les entrevues ont donc eu lieu dans les locaux de l'hôpital. Enfin, étant donné que l'expérience de viol est source de honte²⁹⁵, l'équipe de recherche a garanti l'anonymat des participantes victimes contre toute identification comme telle par toute autre source en dehors du personnel autorisé par l'hôpital, le chercheur et son assistante.

I.2.5. Collecte et Conservation des Données (Déroutement)

Après avoir accordé son consentement à la recherche, chaque participant(e) a été rencontré(e) individuellement par le chercheur, Monsieur Buuma Maisha, ou, dans la mesure où la victime préférerait se livrer à une personne de sexe féminin, par l'assistante de recherche. Au Congo, les données recueillies ont été conservées, en toute confidentialité, au bureau emménagé pour le projet de recherche et dont seul le chercheur possédait une clé. Une fois au Canada, les données ont été conservées dans la confidentialité au bureau personnel de monsieur Maisha, un endroit où lui seul a accès. En plus des réponses des participant(e)s aux questions de recherche, monsieur Maisha et son assistante de recherche ont pris des notes d'observation pendant les entrevues. Ces notes appuient l'analyse thématique des réponses des participant(e)s.

Pour la deuxième phase de collecte de données effectuée par téléphone (entrevues de suivi), monsieur Maisha a reconfirmé verbalement l'accord de participant(e)s à être interviewées de nouveau. Ces entrevues de suivi ont eu pour objectif de clarifier et de valider les thèmes qui ont émergé des premières entrevues en les confirmant auprès des participant(e)s. Au total, six participant(e)s dont trois thérapeutes (David, Éléphant et Justine) et trois victimes (Furaha, Jeanne et Léonidas) ont été contactés pour le suivi.

²⁹⁵ MSF-Holland, *I Have no Joy* (2004).

Leur choix fut basé sur leur accessibilité²⁹⁶ et sur la discussion des thèmes ayant émergé de leur première entrevue (récit).

I.2.6. Variables

Cette recherche est ancrée dans les données du terrain; elle n'avance pas de variables à vérifier. Néanmoins, une ligne de conduite est tracée par les concepts tels que l'image de soi et de l'autre, le tabou sexuel et le rite de purification. Par ailleurs, les thèmes et sous-thèmes qui font l'objet de l'analyse ont émergé des données récoltées sur le terrain.

I.2.7. Fidélité et Validité des Données

Les conditions de passation des entrevues étaient standardisées le plus possible. Les entrevues semi-dirigées se sont déroulées le jour dans un bureau assigné par l'hôpital. Elles se sont déroulées dans la langue d'aisance du/de la participant(e). Douze des quinze entrevues ont eu lieu en swahili, cependant, toutes les transcriptions ont été traduites en français; langue dans laquelle se fait le présent travail. Une partie, environ 35%, du texte traduit l'a été en utilisant la méthode *back-to-back*²⁹⁷ dont voici les étapes : (1) le chercheur a traduit les transcriptions du swahili, version recueillie chez les

²⁹⁶ Lors des entrevues de suivi, nous avons voulu interviewer Wabiwa et Bitondo, deux participantes victimes. Dans le premier cas, le représentant de SOSAME, M. Mwalimu nous a appris que Wabiwa a mis fin à son exil et a rejoint sa famille. Dans le deuxième cas, M. Mwalimu nous a appris que Bitondo ne s'est pas présenté au centre depuis un temps. Rappelons que SOSAME a facilité le contact par téléphone des participantes victimes; alors que les participant(e)s thérapeutes furent contactés via leurs propres numéros de téléphone fournis lors de premières entrevues.

²⁹⁷ Chen Hsiao-Yu & Jennifer RP Boore, "Translation and Back-translation in Qualitative Nursing Research: Methodological Review," *Journal of Clinical Nursing*, 19 (2010): 234-239; Eun-Kyoung O. Lee & Keith Chan, "Religious/Spiritual and Other Adaptive Coping Strategies Among Chinese American Older Immigrants," *Journal of Gerontological Social Work*, 52 (2009): 517-533. La méthode de traduction *back-to-back* permet de valider la traduction des données.

participant(es), au français, (2) un autre traducteur²⁹⁸ a retraduit le texte du français au Swahili et (3) un autre traducteur²⁹⁹ a vérifié et confirmé la fiabilité entre les deux versions swahilis. Dans le cas des premières entrevues, la sélection du texte pour la traduction *back-to-back* fut aléatoire³⁰⁰, par la codirectrice de thèse, Professeure Judith Malette. Quant aux deuxièmes entrevues, tous les récits recueillis en swahili, totalisant 10 pages de transcriptions, ont aussi été soumis à la traduction *back-to-back*.

En plus de la fiabilité des textes traduits, nous avons aussi vérifié la fiabilité du codage (nous parlons du processus de codage dans le point suivant) des thèmes émergents. En effet, un intercodage a eu lieu par le chercheur et l'un de ses collègues doctorants, le docteur Stéphane Joulain³⁰¹. Ce travail d'intercodage a porté sur deux des quinze récits de la première série d'entrevues et respecte ainsi le ratio d'environ 10% recommandés par d'autres chercheurs³⁰². Vu son utilisation dans la plupart des travaux d'intercodage³⁰³, nous avons utilisé l'indice de pourcentage. Un exemple du protocole de

²⁹⁸ Monsieur Dominique Mulume-Oderhwa est un doctorant d'origine congolaise étudiant au Canada.

²⁹⁹ Dr. François Yumba wa Kumwenda est d'origine congolaise ; il a étudié au Congo et en Belgique.

³⁰⁰ Voici la procédure du choix aléatoire du texte pour la traduction *back-to-back*. A- participantes 1 (trois pages en début de l'entrevue), 2 (deux pages en milieu de l'entrevue) ,3 (trois pages en fin de l'entrevue) -Sont traduites: pages 1 à 3 inclusivement; pages 14-15 et pages 22 à 24 inclusivement. B- participantes 4 (deux pages, toute l'entrevue tient sur deux pages ici) ,5(trois pages en milieu de l'entrevue), 6 (trois pages en fin de l'entrevue) –Sont traduites : pages 25-26; pages 29 à 31 inclusivement et pages 37 à 39 inclusivement. C- participantes 7 (trois pages en début de l'entrevue), 8 (deux pages en milieu de l'entrevue) ,9 (trois pages en fin de l'entrevue)-Sont traduites: pages 40 à 42 inclusivement; pages 51 et 52 et pages 54 à 56 inclusivement. D- thérapeutes-participantes -sont traduites: pages 58 et 59 (début de l'entrevue), pages 72 et 73 (milieu de l'entrevue) et pages 88-89 (fin de l'entrevue).

³⁰¹ Stéphane Joulain est Missionnaire d'Afrique; Docteur en counselling et spiritualité de l'Université Saint Paul. Il a travaillé comme thérapeute en délinquance sexuelle au Centre d'Intervention en Abus Sexuel pour la Famille à Gatineau, QC. Sa connaissance des cultures africaines et en matière de violence sexuelle ont donné une grande qualité à son travail au cours de l'inter-codage.

³⁰² Niek Mouter & Diana Vonk Noordegraaf, "Intercoder reliability for qualitative research. You win some, but do you lose some as well?" *Trail Research School* (2012): 8, en référence à Matthew Lombard, Jennifer Snyder-Duch & Cheryl C. Bracken, *Practical Resources for Assessing and Reporting Intercoder Reliability in Content Analysis Research* (2004). Le site web de Lombard affirme le taux de fiabilité suffisant à 10% : <http://matthewlombard.com/reliability/>

³⁰³ Guangchao, C. Feng, "Intercoder reliability indices: disuse, misuse, and abuse, "

codage utilisé se trouve à l'annexe XII. Les textes choisis pour l'intercodage l'ont été de façon aléatoire : le collègue doctorant était invité à choisir entre les chiffres allant de un à neuf pour un cas de récits de victimes et ceux allant de un à six pour un cas de récits des thérapeutes. Le premier taux de fiabilité de l'intercodage était de 79% pour les transcriptions recueillies originellement en français et de 52% pour les transcriptions traduites du swahili au français. Après négociation, comme prévu par le protocole d'intercodage utilisé³⁰⁴, le taux de fiabilité du codage est monté à 99% pour les transcrits recueillis originellement en français et à 98% pour les transcrits traduit du swahili au français. Dans les deux cas, la fiabilité de l'intercodage après consensus est supérieure à ce que rapportent Lombard, Snyder-Duch et Blacken; soit un minimum de 70%³⁰⁵. Les intercodages qui sont demeurés divergents après la négociation furent soumis à la Professeure Demasure qui a tranché en faveur des codes qu'elle trouvait plus pertinents, ou en proposant de nouveaux codes. La divergence pourrait donc trouver son explication dans l'absence du bon code que Professeure Demasure a ainsi proposé.

Tout en respectant les récits des participantes victimes, les questions de recherche adressées à celles-ci sont en écho avec les questions adressées aux participants thérapeutes.

I.2.8. Analyse des données

Qual Quant 48, n° 3 (2014): 1803–1815. Matthew Lombard, Jennifer Synder-Duch & Cheryl C. Blacken, "Content analysis in mass communication: Assessment and reporting of intercoder reliability, *Human, Communication Research* 28, n° 4 (2002): 587-604.

³⁰⁴ Le protocole fut préparé par l'ancien collègue, le Docteur Stéphane Joulain et approuvé par la directrice de thèse, Professeure Karlijn Demasure. Ce fut établi à partir d'éléments tirés de l'article suivant de John L. Campbell et al., "Coding in-Depth Semistructured Interviews: Problems of Unitization and Intercoder Reliability," *Sociological Methods & Research* 42, no. 3 (2013): 294-320.

³⁰⁵ Matthew Lombard, Jennifer Synder-Duch, & Cheryl C. Blacken, "Content analysis in mass Communication," (2002): 587-604.

Les données sont analysées en suivant le modèle qualitatif et plus précisément le modèle constructiviste de la théorie d'émergence. Il s'agit d'une analyse thématique. Celle-ci a été faite graduellement par l'entremise des analyses intermittentes qui ont précédé l'analyse finale sur laquelle se basent les conclusions de la recherche. En plus de l'analyse thématique, une analyse comparative est faite entre les réponses des participantes victimes du viol et celles des participant(e)s thérapeutes afin de dégager le niveau de congruence dans la compréhension et les attentes des deux parties par rapport aux aspects cliniques suivants : les objectifs en lien avec la sollicitation et la livraison des services thérapeutiques, le cheminement thérapeutique et ses forces, l'interprétation sociale du viol, la connaissance par rapport aux rites de purification, l'ouverture à ces derniers et leur utilisation comme moyen de reconstruction de l'image de soi, les pistes d'amélioration de service, ainsi que les pronostics et les conditions d'une bonne intégration sociale post-thérapie.

Pour l'analyse de données, nous avons utilisé le codage descriptif qui résume en un mot ou en une courte phrase le sens du texte codé. Selon Saldana, ce type de codage est pertinent pour la quasi-totalité des recherches qualitatives³⁰⁶. Nous avons codé les données par incident, c'est-à-dire une partie du texte ayant un sens complet; un style de codage souvent utilisé dans les recherches qualitatives basées sur la théorie d'émergence³⁰⁷. Le codage a eu lieu en trois phases : le codage initial, le codage par catégorie (ciblé) et le codage thématique. Selon Charmaz, la théorie d'émergence recommande un minimum de deux phases de codage³⁰⁸. Au cours du codage initial, nous

³⁰⁶ Johnny Saldana, *The Coding Manual for Qualitative Researchers* (Los Angeles, London & New Delhi: Sage, 2009): 70.

³⁰⁷ Kathy Charmaz. *Constructing Grounded Theory* (2006): 53.

³⁰⁸ Kathy Charmaz. *Constructing Grounded Theory* (2006): 46.

avons assigné des codes aux incidents de textes; plusieurs incidents qui ont le même sens pouvaient avoir le même code. Ensuite, le codage ciblé a permis la conceptualisation des données sur base de 29 catégories et 53 sous-catégories. Enfin, nous avons regroupé les catégories et sous catégories en huit thèmes. Un tableau résumant le résultat de codage peut être consulté à l'annexe II. Le codage initial avait donné lieu à 2419 codes (1260 pour les participantes victimes et 1159 pour les participant(e)s thérapeutes). Le codage ciblé a permis de regrouper les codes similaires en 1193 codes (603 pour les participantes victimes et 590 pour les participant(e)s thérapeutes). Les tableaux 3 et 4 au point II.1 (Profils des participant(e)s) illustrent la fréquence thématique des codes. Le comptage des codes a été facilité par des entrées automatiques dans un document Microsoft Word.

I.2.9. Population Cible

Nous avons rencontré des femmes victimes, adultes, mariées et mères d'enfants avant la situation de viol ainsi que des thérapeutes adultes qui les accompagnent en thérapie. Afin de participer à la recherche, les thérapeutes devaient satisfaire à un critère de standardisation, soit être diplômé d'études universitaires ou démontrer une expérience professionnelle d'au moins cinq ans auprès des victimes de viol.

I.2.10. Notre choix de la RDC

La revue de la documentation révèle qu'il existe des travaux scientifiques publiés sur la problématique de viol pendant la guerre au Congo. Cependant, à part deux articles de Demasure³⁰⁹, nous n'avons pas trouvé de la documentation qui porte sur la souillure issue du viol vu comme tabou; moins encore sur ses défis au processus thérapeutique des

³⁰⁹ Karlijn, Demasure, "The Impurity of Touch" (2015); Karlijn Demasure, «Accompagnement des victimes d'abus sexuel : Une réflexion sur la honte et la culpabilité chez l'adulte agressé(e) en tant qu'enfant,» *Counseling et Spiritualité*, 29, n° 2 (2010): 127-149.

victimes. Rappelons que dans plusieurs régions, surtout les régions rurales, en RDC, le viol constitue une attaque contre les normes relationnelles auxquelles adhère la communauté de la victime. Nous avons évoqué l'exclusivité des rapports sexuels à l'intérieur du mariage. Violée, la femme elle-même ne se trouve plus digne, sa communauté ne la trouve plus digne non plus, car ne répondant plus au principe de pureté sexuelle exigée de toute femme; en particulier les femmes mariées. Ainsi souillée par le viol, la victime devient marginalisée, au premier plan, par ses proches notamment le mari comme illustré dans le récit suivant: «Depuis que j'ai été violée en 2002, je vis dans la peur. Mon mari m'a abandonnée avec mes huit enfants dont deux sont morts de faim...Mon mari m'a dit que si je deviens guérie, il reviendrait, mais il serait déjà avec une autre femme³¹⁰.».

Aussi, il convient de noter que la plupart des publications scientifiques sur le viol à l'Est de la RDC réussissent à sensibiliser l'opinion sur l'ampleur du viol par rapport au nombre extrêmement élevé de personnes affectées et au degré de brutalité physique exercée simultanément par les violeurs. En plus, elles donnent souvent un éventail des conséquences physiques, psychologiques et économiques qu'endure la victime.

Néanmoins, notre revue de la documentation révèle que très peu³¹¹ de ces publications portent sur les moyens de guérison, en particulier psychologiques, des

³¹⁰ MSF-Holland, *I Have no Joy* (2004): 28.

³¹¹ Nous avons trouvé les articles suivants spécifiques à l'accompagnement clinique des victimes de viol à l'Est de la RDC : Anjalee Kohli et al., "Family and Community Rejection and a Congolese Led Mediation Intervention to Reintegrate Rejected Survivors of Sexual Violence in Eastern Democratic Republic of Congo," *Health Care For Women International* 34, no9 (2013):736-56.

Brian J. Hall, et al, "The Effect of Cognitive Therapy on Structural Social Capital: Results From a Randomized Controlled Trial Among Sexual Violence Survivors in the Democratic Republic of the Congo," *Am J Public Health* 104, no 9 (2014): 1680-1686.

victimes. Il y en a encore moins, répétons-le, qui portent sur les défis que représente l'image souillée intégrée par la victime à partir des normes culturelles (le tabou) dans son cheminement thérapeutique. Enfin, malgré l'existence des travaux scientifiques qui témoignent de l'utilité des rites de purification au processus de guérison des personnes victimes d'agression sexuelle³¹²; la documentation que nous avons consultée ne révèle aucun travail scientifique portant principalement sur cette utilité des rites de purification dans le processus thérapeutique de la victime de viol dans le contexte Est R.D. congolais.

Ces lacunes face à la contextualisation de la recherche sur le traitement thérapeutique des victimes de viol à l'Est de la RDC et dans des contextes culturels similaires sont à la base de ce travail de recherche doctorale qui porte sur les défis de l'image de soi souillée imposée par l'interprétation sociale du viol et intégrée par la victime sur son processus thérapeutique. Nous étudions aussi l'utilité des rites de purification pour un processus thérapeutique qui vise à reconstruire l'image de soi souillée issue du viol et faciliter la réintégration sociale de la victime. Ce travail tente de répondre aux questions suivantes : quel est le rôle du tabou sexuel dans la perception de soi et la perception sociale des femmes victimes de viol à l'Est de la RDC? Comment faire pour surmonter les défis relatifs au tabou sexuel en thérapie afin d'aider la victime de viol à l'Est de la RDC à reconstruire son image de soi souillée par le viol et réussir sa réintégration sociale? Quel rôle peut jouer le rite de purification dans ce processus de reconstruction de l'image de soi souillée? Les données recueillies dans le cadre de cette recherche l'ont été dans une zone rurale où, comme cela sera démontré plus tard dans

Anjalee Kohli et al., "Social interaction in the aftermath of conflict-related trauma experiences among women in Walungu Territory, Democratic Republic of Congo," *Glob Public Health* 3, n° 10 (2015): 55-70.

³¹² Diane L. Neu, "Healing Rituals for Restoration and Empowerment," *the Living Pulpit* 6, n° 2 (1997): 42-43.

l'analyse des résultats et la discussion, le tabou sexuel joue un rôle social important. Nous estimons que cela contribue à la qualité requise de données³¹³ vu la prédominance des croyances culturelles sur le tabou dans ce contexte.

I.2.11. Le bienfondé du sujet de la recherche

Au cours de notre revue de la documentation, nous avons constaté que l'accompagnement des femmes victimes de viol en RDC est confronté à la problématique des tabous sexuels et des pistes de solutions s'avèrent de grande nécessité. La difficulté du travail reliée au contexte a notamment été soulignée par ceux et celles qui interviennent sur le terrain comme l'évoquent les deux correspondances suivantes.

...un des plus grands problèmes est la rareté de preuves empiriques qui existent pour comprendre le type de counselling ou thérapie qui fonctionne réellement avec les survivants de la violence sexuelle en RDC Plusieurs thérapeutes (étrangers) viennent au Congo / Panzi, chacun avec une différente idée / thérapie/ intervention pour ce qui serait efficace - mais avec peu ou sans données pour appuyer leur programme dans ce contexte. Ce qui est nécessaire est de faire une vaste recherche sur les types de thérapies qui seraient culturellement pertinentes et utiles. Personne ne semble savoir! Y a-t-il des chances que vous pourriez travailler sur ce sujet ?³¹⁴ (Traduction libre du présent auteur)

Sur le même thème, Évariste dit ceci :

Je suis d'accord avec vous quand vous dites que la recherche en question sera d'une grande utilité pour les victimes. Les psychothérapeutes et autres accompagnant y trouveront des facilités également. Lors d'un atelier de sensibilisation et de thérapie communautaires que nous avons organisé à *IGANDA* dans le territoire de *MWENGA* au mois de mars 2013, nous avons appris que les victimes de viol ne voulaient pas parler de cet incident, sous peine

³¹³ Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory* (2006): 18.

³¹⁴ Correspondance reçue le 18 août 2013 de la part de Dr. Lee Ann Dee Reus, *Panzi Foundation USA*. Message original de Dr. De Reus: one of the biggest issues is the very little empirical evidence that exists for understanding what type of counseling or therapies actually work with survivors of sexual violence in the DRC. Many therapists (outsiders) come to Congo/Panzi, each with a different idea/therapy/intervention for what will work - but with little or no data to back up the effectiveness of their program in a context such as this. What's needed is extensive investigation into which therapies are culturally relevant and helpful. No one seems to know! Any chance you could work on this? Dr. De Reus a accepté par écrit que sa correspondance soit citée dans ce travail.

de tomber sous le coup du *MUZOMBO* ou tabou en kilega, et se retrouver marginalisées par la communauté³¹⁵

Cette recherche tentera d'apporter des pistes de connaissance pour combler un manque de fondement scientifique dans l'accompagnement clinique des femmes victimes de viol dans un contexte culturel de tabou. Ces pistes renforceront la thérapie comme moyen d'accompagnement des personnes qui éprouvent des difficultés psychosociales en lien avec la souillure de l'image de soi et de l'autre issue du viol. Ces pistes de connaissance pourront faciliter l'inculturation des modèles de thérapie qui répondent mieux au traitement du traumatisme post-viol. Enfin, elles pourront constituer une base sur laquelle pourra être élaboré un modèle de thérapie adapté au contexte culturel congolais.

³¹⁵ Correspondance reçue le 27 janvier 2014 de la part d'Évariste Kajibwami, Psychologue clinicien, Hôpital neuropsychiatrique SOSAME de Bukavu. Monsieur Kajibwami a accepté par téléphone que sa correspondance soit citée dans ce travail.

**PARTIE 2 : PROFIL DES PARTICIPANT(E)S; PRÉSENTATION, ANALYSE ET
DISCUSSION DES RÉSULTATS**

II.1. PROFIL DES PARTICIPANT(E)S

Tel que nous le mentionnions dans la méthodologie, notre recherche s'intéresse à deux types de participants : (1) des femmes victimes de viol qui étaient mariées et/ou mères avant la situation de viol (voir tableau 1) et (2) des thérapeutes qui travaillent auprès des personnes victimes de viol (voir tableau 2). Afin de distinguer les participantes ayant subi un ou des viols des participant(e)s thérapeutes, nous identifierons le premier groupe comme « les participantes » et le deuxième groupe comme « les participant(e)s thérapeutes ». Quand nous indiquons les deux groupes, nous utiliserons le terme participant(e)s.

Les profils ci-dessous dressent le profil de chaque participant(e). Dans le premier tableau, nous présentons la catégorie d'âge, le statut de couple après le viol et la scolarité des participantes. Dans le deuxième tableau, nous présentons la catégorie d'âge, le sexe, la scolarité, et l'expérience professionnelle en violence sexuelle des participant(e)s thérapeutes. Tous les noms ici repris sont fictifs pour assurer la confidentialité des identités des participant(e)s. Chaque participant(e) a choisi son nom au cours des premières entrevues. Lors des entrevues de suivi, les participant(e)s que nous avons contactés ont chacun(e) décidé de garder les mêmes noms. En RDC comme dans d'autres pays africains, le nom porte un sens particulier pour la personne qui le porte et/ou pour sa famille; «le nom c'est l'Homme [sic]³¹⁶». Trois de quatre noms choisis des langues locales (swahili et lega) traduisent un sens très relié à la souffrance que traversent les participantes victimes : *Bitondo* veut dire conflits, *Mawazo* signifie pensées mélancoliques et *Wabiwa* en Kilega, sa langue maternelle, désigne une fille née avec la

³¹⁶ Jacques Fédry, *Anthropologie de la parole en Afrique* (Paris: Karthala, 2010): 193.

corde ombilicale au cou. Le quatrième nom, *Furaha*, veut dire joie ou émerveillement. Le nom *Neema* choisi par une participante thérapeute signifie grâce (de Dieu).

Tableau 1. Profil démographique des participantes

Nom	Catégorie d'âge		Rupture du couple après viol	Scolarité
	Lors du viol	Lors de l'entrevue		
Bitondo	25-30 ans	30-35 ans	Oui	Primaire incomplète
Élaine	35-40 ans	35-40 ans	Oui	Aucune
Furaha	20-25 ans	25-30 ans	Réconciliés	Primaire incomplète
Jeanine	45-50 ans	45-50 ans	Non	Aucune
Jeanne	30-35 ans	30-35 ans	Réconciliés	Primaire incomplète
Léonidas	35-40 ans	40-45 ans	Oui	Aucune
Mawazo	35-40 ans	40-45 ans	Non	Aucune
Wabiwa	35-40 ans	40-45 ans	Oui	Aucune
Wabiwa bis	50-55 ans	50-55 ans	Mari assassiné	Aucune

Tableau 2. Profil démographique et professionnel des thérapeutes

Nom	Sexe	État Civil	Catégorie d'âge	Éducation	Expérience professionnelle
Anick	M	Marié	35-40 ans	Licence en Médecine	3 ans
David	M	Marié	30-35 ans	Licence en psychol. clinique	2 ans
Éléphant	M	Marié	45-50 ans	Licence en psychol. clinique	10 ans+
Jocelyne	F	Mariée	40-45 ans	Diplôme secondaire	10 ans+
Justine	F	Mariée	30-35 ans	Licence en psychol. clinique	3 ans
Neema	F	Mariée	20-25 ans	9 ^e année	5 ans+

Les récits de participants ont été analysés selon la récurrence de différents thèmes qui ont émergé. Le tableau 3 donne une synthèse de la récurrence thématique chez les participantes victimes; le tableau 4 quant à lui résume la récurrence thématique chez les participant(e)s thérapeutes.

Tableau 3. Récurrence thématique chez les participantes

Nom	Récurrence du thème								
	Contexte de guerre en RDC	Viol	Tabou	Sens de la vie après un viol comme tabou	Implications socioculturelles du viol comme tabou	Statut socioculturel à l'est de la RDC	Ressources disponibles pour la victime	Conditions relatives au changement souhaité	Totaux
Bitondo	0	25	13	0	4	10	08	04	064
Élaine	0	06	06	0	2	01	11	04	030
Furaha	6	27	27	0	8	01	25	05	099
Jeanine	0	03	07	0	0	01	15	04	030
Jeanne	0	25	28	3	4	01	37	10	108
Léonidas	1	17	11	0	0	00	04	00	033
Mawazo	0	08	19	1	4	00	14	02	048
Wabiwa	2	13	70	4	4	00	35	05	133
Wabiwa bis	0	12	19	1	5	06	10	05	058
Total	9	136	200	9	31	20	159	39	603

Tableau 4. Récurrence thématique chez les thérapeutes

Nom	Récurrence du thème								
	Contexte de guerre en RDC	Viol	Tabou	Sens de la vie après un viol comme tabou	Implications socioculturelles du viol	Statut socioculturel à l'est de la RDC	Ressources disponibles pour la victime de viol	Conditions relatives au changement souhaité	Totaux
Anick	4	32	29	1	6	15	18	12	117
David	5	21	36	0	7	18	22	06	115
Éléphant	2	12	29	0	7	11	13	10	085
Jocelyne	4	35	40	1	0	07	21	12	120
Justine	2	12	31	0	3	06	21	07	082
Neema	1	17	29	0	3	02	16	04	072
Total	18	129	194	2	26	59	111	51	590

II.2. PRÉSENTATION, ANALYSE ET DISCUSSION DES RÉSULTATS

Les huit thèmes ayant émergé des analyses sont décrits dans la présente section. Une discussion partielle est offerte après la présentation de chacun des thèmes alors qu'une discussion finale est fournie après la présentation de tous les thèmes.

II.2.1. Contexte de Guerre en RDC

Au moment de la rédaction du présent travail, la guerre se poursuit à l'Est de la RDC³¹⁷. Elle oppose actuellement le gouvernement aux rebelles et milices étrangères notamment les forces démocratiques pour la libération du Rwanda (FDLR) et les «*allied democratic forces -ADF*» de l'Ouganda. Ces rebelles retranchés dans les forêts de l'Est de la RDC résistent au désarmement volontaire et demeurent opposés au gouvernement de leur pays respectif.

En plus des belligérants ci-haut cités, les données recueillies dans le cadre de cette recherche soulignent la participation de plusieurs acteurs armés nationaux et étrangers, aussi bien des forces gouvernementales que des rebelles. Certain(e)s participant(e)s remettent en question la capacité du gouvernement congolais à sécuriser le pays. «Notre pays va mal, si nous avons un gouvernement responsable, il renverrait les Interahamwe chez eux. Il enlèverait les groupes armés incontrôlés dans les brousses, il punirait nos militaires qui violent», affirme Joceline. D'autres participant(e)s évoquent une culture de prise ou de partage de pouvoir par les armes comme raison d'être des milices. Il y a «des jeunes recrutés dans les milices et dotés d'une idéologie qu'au bout de l'arme il y a tout»,

³¹⁷ Radio de la mission des nations unies en RDC: <http://radiookapi.net/emissions-2/dialogue-entre-congolais/2015/02/27/rdc-larmee-lance-une-offensive-contre-les-fdlr-uvira-2/>.

note Anick. Cependant, dans le cadre des conflits armés à l'Est de la RDC, les victimes sont souvent les populations civiles.

En effet, le viol des femmes, le pillage et le déplacement des populations civiles sont très fréquents dans les zones de combats à l'Est de la RDC tels que l'affirment plusieurs participant(e)s à cette recherche. Dans certains cas, les jeunes femmes sont soigneusement sélectionnées et violées comme raconte Furaha :

Nous avons fui, nous étions six personnes, quatre mamans plus vieilles que nous, et nous étions trois filles plus jeunes. Les Interahamwe ont pris les trois plus jeunes d'entre nous ils ont laissé les femmes plus âgées. Ils nous ont amenées dans la forêt... Tout d'un coup, nous les voyons déposer leurs armes et ils nous disent «déshabilitez-vous, faites vite, ne perdez pas notre temps».

Discussion partielle

Cette recherche confirme que différentes armées gouvernementales et plusieurs milices et rebelles de différentes nationalités se battent et violent des femmes à l'Est de la RDC depuis 1996. Cela a été rapporté³¹⁸ par plusieurs organisations tant nationales qu'internationales actives dans cette partie du pays. Le viol est devenu une arme visant à acquérir le pouvoir social et politique. Contrôlées successivement par différentes armées et milices depuis près de vingt ans maintenant, certaines zones à l'Est de la RDC sont extrêmement dangereuses, particulièrement pour la femme vue par les uns et les autres comme un instrument d'expression et d'affirmation de supériorité. Les violeurs intimement un ordre aux victimes totalement sous leur domination «ne perdez pas notre temps». En plus de prendre du pouvoir sur les victimes, les violeurs les considèrent comme des animaux et non comme des êtres humains. C'est ce que montrent les propos suivants,

³¹⁸ UN Security Committee, "Report on the War" (2012): 3.

d'un violeur, rapportés par Furaha; celle-ci et d'autres filles de son village ont été victimes dudit violeur et son groupe. «Ce sont ces chiennes qui ont fait que les militaires nous rattrapent,» lance-t-il avant de fouir les militaires venu à leur poursuite et qui s'approchaient. Comme nous l'avons remarqué au cours de la revue de littérature, la domination et la chosification d'autrui sont souvent au centre du comportement du violeur à l'encontre de la victime.

II.2.2. Le Viol

II.2.2.1. Différents types de viol en temps de guerre à l'Est de la RDC

Plusieurs participant(e)s, aussi bien des victimes que des thérapeutes, rapportent deux types de viol dans les conflits à l'Est de la RDC. Premièrement, le viol collectif qui se présente en quatre formes : a) plusieurs violeurs et une seule victime comme vécu par Léonidas, Mawazo et Wabiwa bis³¹⁹, b) plusieurs auteurs et plusieurs victimes -dont une victime par violeur comme vécu par Furaha et Bitondo, c) plusieurs violeurs qui s'échangent à tour de rôle plusieurs victimes tel que vécu par Wabiwa et Jeanne, et d) l'esclavage sexuel occasionnant des viols répétitifs comme vécu par Wabiwa bis et Bitondo. Deuxièmement, il y a le viol s'accompagnant d'autres formes de violence notamment a) la violence physique rapportée par Furaha, Léonidas et Wabiwa bis, b) la violence psychologique rapportée par Jeanne et Furaha, et c) la violence économique -vol de biens rapporté par Furaha et Jeanne. Ces deux types de viol ont aussi été rapportés par les participant(e)s thérapeutes Anick, Joceline et David.

³¹⁹ Wabiwa Bis a été enlevée par cinq milices Interahamwe envoyés par leur commandant. Quatre parmi eux l'ont violée en route avant de la présenter au commandant qui l'attendait s'en servir sexuellement aussi. Rejetée par le commandant puisque les milices l'avaient déjà violée, elle fut retenue en otage pendant plusieurs mois par le cinquième ravisseur.

II.2.2.2. Variété de victimes

Les participant(e)s à cette recherche, victimes et thérapeutes, distinguent deux types de victimes : (1) les victimes directes et (2) les victimes indirectes.

A. Victimes directes

Homme, femme, enfant, jeune ou vieillard, tous sont violés pendant les conflits armés à l'Est de la RDC; les femmes sont cependant la cible «privilegiée». «...lorsque les forces ennemies arrivaient dans ce terroir, ils agressaient tout le monde. Les femmes étaient les plus victimes», affirme Anick. Dans certains cas, la femme était violée alors que l'homme était physiquement blessé ou tué. «Nos maris venaient nous rejoindre à mi-chemin... ils nous trouvèrent là avec les soldats... ils ont cassé la jambe de mon mari; il ne peut plus marcher jusqu'à présent», raconte Jeanne.

B. Victimes indirectes

Les participants présentent différentes situations de victimisation indirecte issue du viol. Par exemple, le viol public, vécu par Wabiwa, ou en famille, vécu par Léonidas a obligé enfants, conjoints, parents, voisins et d'autres personnes présentes à observer l'auteur commettre le viol. «Parce que j'avais perdu connaissance, je n'étais pas au courant de ce qui se passait. Ce sont les enfants qui me l'ont dit après,» dit Léonidas. La famille de la victime vit aussi un stigma social comme l'affirme Joceline : «Quand une femme est violée, elle l'est seule. Mais, le viol affecte toute la famille; ils sont choqués par ce viol. En plus de cela, leur statut parmi d'autres habitants du quartier change». Enfin, des participant(e)s thérapeutes ont rapporté ce qui semble être des symptômes

d'anxiété généralisée³²⁰ reliée au travail auprès des victimes et à la problématique complexe du viol à l'Est de la RDC comme raconte Joceline : «Je dors mal cette nuit-là, je suis déçue du travail que je fais. Aussi, moi-même je me sens en danger, car, quand une survivante vient me révéler son bourreau, quand celui-ci est traduit en justice et sait que c'est moi qui accompagne la survivante, il constitue une menace pour moi.»

II.2.2.3. Les auteurs de viols

Selon les participant(e)s que nous citons ci-dessous, les auteurs de viols à l'Est de la RDC sont très majoritairement armés. Certaines victimes comme Bitondo³²¹, Léonidas et Wabiwa identifient les auteurs comme des militaires congolais. D'autres participantes comme Furaha, Jeanine, Jeanne et Wabiwa bis identifient des milices Interahamwe, alors qu'Élaine et Mawazo n'identifient pas le groupe auquel appartiendraient les auteurs de viols dont elles ont été victimes. Tous les participant(e)s thérapeutes affirment aussi une prédominance de viols par des hommes armés issus des milices ou de l'armée. Les figures 1.1 et 2.2 ici-bas comparent les perceptions des participant(e)s victimes et celles des participant(e)s thérapeutes sur la typologie, les victimes et les auteurs de viol en temps de guerre à l'Est de la RDC. Notons que les espaces vides entre les couleurs correspondent aux participant(e)s qui ne se sont pas exprimé par rapport aux unités dont la fréquence est rapportée. Aussi, chaque participant(e)s est attribué la même couleur dans toutes les figures et, lorsqu'il/elle s'exprime, il/elle s'y trouve dans le même ordre alphabétique. Par ex., si Bitondo (en rouge) s'exprime par rapport à une unité de sens,

³²⁰ American Psychiatric Association, *Diagnostic* (2013): 222.

³²¹ Selon la participante Bitondo, la première situation de viol fut commise par des militaires congolais, la deuxième par des militaires parlant Kinyarwanda mais sans clairement distinguer s'ils étaient de l'armée officielle rwandaise ou de la milice interahamwe, ou encore d'autres milices.

elle sera toujours au début de cette unité, alors que si Wabiwa bis (en bleu) s'exprime, elle sera toujours à la fin. La couleur noir marque la fin de chaque unité de sens.

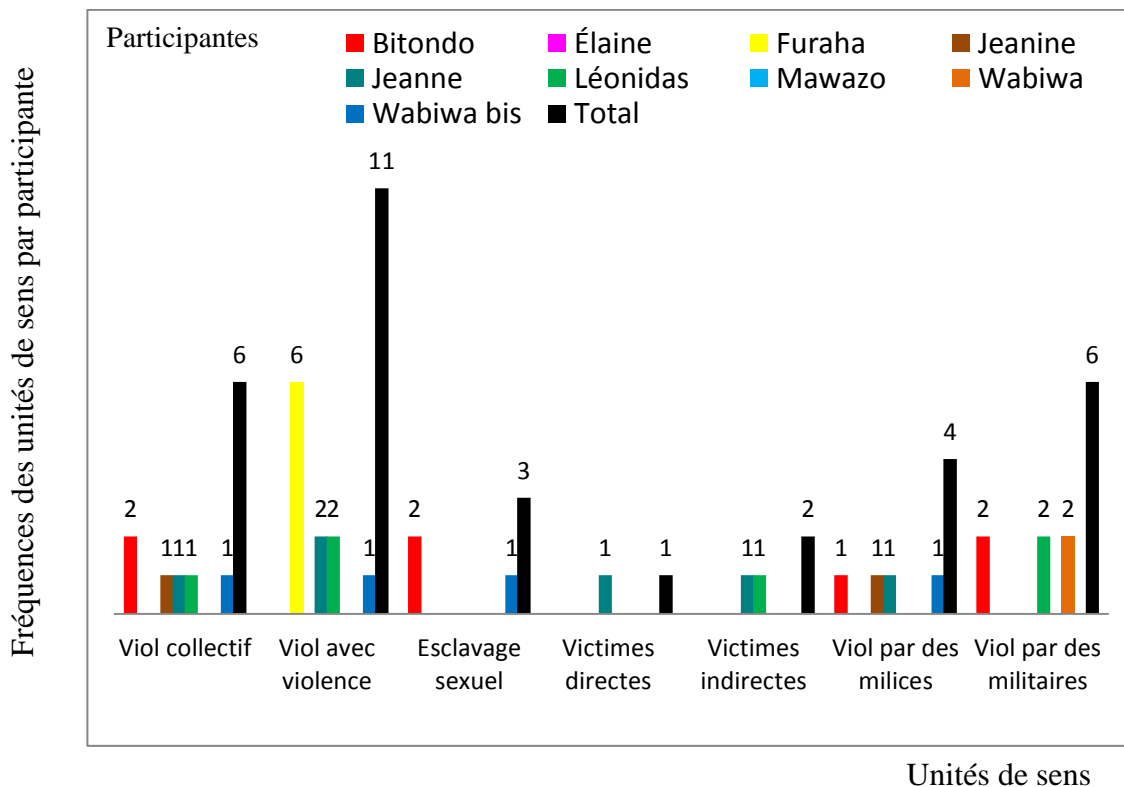


Figure 1.1. Viol en temps de guerre à l'Est de la RDC : typologie, victimes et auteurs selon les participantes victimes

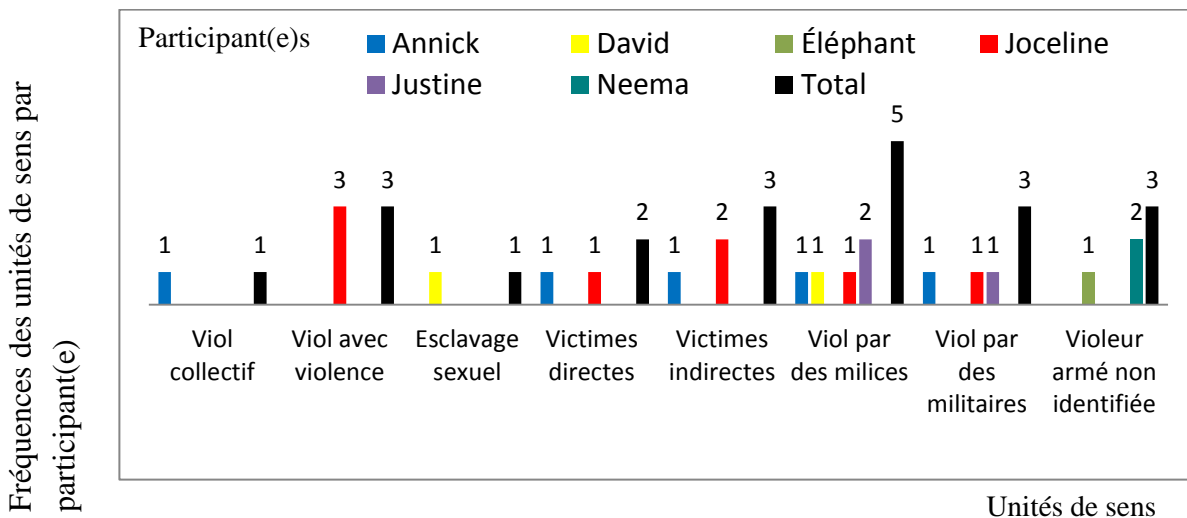


Figure 1.2. Viol en temps de guerre à l'Est de la RDC : typologie, victimes et auteurs selon les participant(e)s thérapeutes

II.2.2.4. Interprétation et responsabilisation

Les participant(e)s à cette recherche rapportent huit interprétations du viol à l'Est de la RDC : A) un accident, B) la volonté de Dieu, C) dû au risque pris par la victime, D) une pratique venue d'ailleurs, E) un mensonge, F) une responsabilité du violeur, G) un péché et (H) un tabou.

A. Viol comme accident

Les participant(e)s thérapeutes David et Neema qualifient le viol d'accident ; une intervention clinique qui vise à normaliser le questionnement de la victime comme l'affirme David : «Il y a celles qui pensent qu'il y a un problème –pourquoi seulement elle et non les autres?... Nous leur disons que c'est un accident; on ne sait pas prévenir un accident, c'est un accident.». «Parce que tu n'as pas voulu que cela t'arrive, c'est un accident...», affirme aussi Neema. Certaines victimes comme Bitondo et Jeanne ont intégré cette interprétation qui leur apporte consolation «...un accident n'arrive pas deux fois... Quand Papa Mwalimu³²² nous explique cela, je me sens consolée », rapporte Jeanne.

B. Viol comme volonté de Dieu

«Dieu l'a voulu», se résigne Léonidas comme le font plusieurs autres femmes chrétiennes qu'accompagne Justine, qui affirme ce qui suit: «Si c'est une chrétienne, elle vous dira que c'est par volonté de Dieu qu'elle a été violée.»

³²² Mwalimu dont le vrai nom est gardé discret pour des raisons de confidentialité et de sécurité est l'un des thérapeutes qui assurent le suivi psychosocial des victimes de viol encadrées par SOSAME à l'Est de la RDC.

C. Interprétation morale : Viol comme péché³²³

Nous l'analyserons en détail dans la section portant sur les conséquences spirituelles du viol, mais nous pouvons déjà rapporter que des participant(e)s affirment que les victimes vivent des difficultés au niveau de la foi après le viol. À ce sujet, Éleine raconte ce qui suit : «Ils [les membres de la communauté] disent que c'est un grand péché pour une femme d'avoir des rapports sexuels avec un autre homme.» De son côté, Léonidas affirme que la colère et la peine qu'elle ressent à la suite du viol l'éloignent de Dieu «Puis-je recevoir l'eucharistie en état de colère?», s'interroge-t-elle. «J'ai arrêté de la recevoir à cause de la peine, mais je demande pardon à Dieu», conclut-elle. Éléphant rapporte aussi des difficultés spirituelles de ses clients comme l'atteste ce récit : «Elles se sentent d'abord abandonnées par Dieu qui, semble-t-il, les a laissées être violées ; parce qu'il y a celles qui pensent que Dieu pouvait empêcher que cela arrive.»

D. C'est arrivé parce que la victime a pris le risque

Certaines victimes notamment Éleine, Jeannine, Mawazo et Wabiwa bis affirment avoir été violées parce qu'elles devaient choisir entre deux décisions difficiles : rester dans les centres habités sans rien à manger pour elles et leurs enfants ou se rendre aux champs tout en courant le risque d'y rencontrer des agresseurs. «Sans faim, je n'aurais pas été violée. Si j'avais de la nourriture dans la maison, je ne serais pas partie au champ, je n'aurais pas été violée pendant la guerre.», raconte Wabiwa bis.

³²³ Notons que Ricœur considère la souillure, le péché et la culpabilité comme étant tous des symboles du mal; comme lui, les participant(e)s ci-haut cités établissent ainsi un lien entre le tabou de souillure et le péché. Selon Ricœur, une des divergences entre les deux concepts est le fait que le premier se réfère à la «possession par des démons», au mauvais sort, c'est-à-dire l'absence d'un dieu; alors que le second traduit «une relation personnelle à un dieu». Voir Paul Ricœur, *The Symbolism* (1967): 1, 48.

E. C'est une pratique venue d'ailleurs

La pratique très courante du viol à l'Est de la RDC est le fruit du contact avec des cultures étrangères selon la thérapeute Joceline : «Ce sont des choses dont nous n'avons pas tant entendu dans le passé... ça remonte de la période migratoire des réfugiés rwandais dans notre pays».

F. Un mensonge

Wabiwa, participante victime, avoue avoir douté de la véracité de certains récits des victimes avant d'être elle-même violée ; elle affirme ceci : «Je me disais que peut-être ce n'est pas vrai. Quand ça m'est arrivé, j'ai réalisé la peine que connaissent les victimes de viol.».

G. Affirmation d'innocence de la victime et conscience de la culpabilité du violeur

Plusieurs participant(e)s, victimes comme thérapeutes, interprètent le viol se basant sur la responsabilisation. Parmi les victimes, Bitondo, Éline, Wabiwa bis, Furaha, Jeannine et Léonidas se disent innocentes et responsabilisent les auteurs du viol. C'est ce qu'affirment aussi David, Neema et Joceline parmi les thérapeutes.

H. Viol comme tabou

Le viol est aussi vu comme un tabou sexuel à l'Est de la RDC selon ce qu'affirment certain(e)s participant(e)s, tant thérapeutes (David et Anick) que victimes (Wabiwa et Mawazo). «...cet acte concerne la coutume. Pour avoir de rapports sexuels avec cette femme, elle doit aller chez elle afin que nos chefs coutumiers viennent tabler sur cette situation et la purifier du tabou. Sans cela, qu'elle parte chez elle; vous devez

vous séparer.», rapporte Mawazo par rapport à la considération du viol de tabou sexuel par sa belle-famille. «Le fait que la femme est violée suppose qu'il y a des malédictions qui sont arrivées, alors il faut qu'on la sanctifie auprès d'un féticheur³²⁴,» rapporte David.

Même affirmation chez Anick :

Le tout est fondé sur les réalités coutumières, culturelles, d'autant, puisque dans la culture, c'est dit 'une femme pour un homme', et dès que la femme déjà est apprivoisée par un inconnu, cet inconnu, le mot véhicule le diable³²⁵ et le diable ne doit pas se propager sur toute la communauté; c'est pourquoi la femme ne peut plus allaiter l'enfant qui est exempt de toute impureté.

I. Viol comme stratégie de guerre

La stratégie de guerre vise à (1) affirmer le pouvoir du vainqueur sur le vaincu «Il fallait mettre à genoux tout un peuple en humiliant la femme, les hommes aussi, les hommes devant leurs femmes.», dit Anick, et (2) nuire au pouvoir reproductif et économique de la femme. En effet, des femmes d'âge reproductif étaient prises comme cibles, ont affirmé Anick, Furaha et Wabiwa. Voici ce que raconte cette dernière à ce sujet : «Nous étions un groupe: quatre femmes, il y avait aussi des vieillards, elles n'ont pas été violées; ils nous ont choisies.». Les propos de Furaha cités par rapport aux victimes des conflits au point II.2.1 (contexte de guerre en RDC) affirment cela aussi; comme ceux d'Anick ci-après : «pour les forces étrangères qui ont envahi la région

³²⁴ Voir Mulago gwa Cikala Musharhamina, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (Kinshasa : Presses Universitaire du Zaïre, 1973): pp.19-124. Il s'agit ici d'un guérisseur traditionnel qui utilise la «magie bienfaisante» ou «des remèdes auxquels il ajoute des formules et des gestes». Ils se distinguent des sorciers qui utilisent la «magie malfaisante»; nuisible.

³²⁵ L'utilisation du mot diable ici par Anick pour représenter le mal, la souffrance, le danger pour la communauté reflète une croyance religieuse. L'aspect spirituel maléfique attribué au viol ou au rapport sexuel hors mariage est comparé au diable. Quelqu'un qui s'associe au diable est dans la perdition et condamné à la souffrance. Au contact avec le diable dans le récit du péché originel, l'humain brise son lien à Dieu; il s'éloigne de la présence divine et se cache (Récit biblique, Gen. 3). Une réflexion sur le lien entre la sexualité et le péché originel peut aussi être consultée chez Karlijn Demasure & Buuma Maisha, «Abus sexuel des enfants» (2015): 139-160. Le viol fait que la victime est en contact avec le diable, le mal qui ne doit pas se propager dans la communauté.

depuis les années 2000, c'était menacer la femme suite à sa force productrice des biens et de son pouvoir reproducteur.» Le viol rendait difficiles les activités économiques et vitales des femmes qui viennent consulter chez David comme l'affirme celui-ci : «plusieurs de ces femmes étaient violées soit en venant du marché, soit au champ; et plusieurs ont quitté leurs propres villages pour aller ailleurs.». Les propos de plusieurs autres participant(e)s, thérapeutes comme victimes décrivent la nature du viol comme une stratégie de guerre contre le pouvoir économique et reproductif à l'Est de la RDC.

J. Viol comme stratégie d'humiliation

Les récits d'Anick, Joceline et Furaha présentent le viol comme une stratégie d'humiliation de la société au-delà de la personne qui en est directement victime. Selon Anick, l'homme est humilié «lorsqu'on lui demande d'éclairer avec la lampe et voir l'agresseur violer sa propre femme ou sa propre fille...» Selon Joceline, la famille est humiliée quand une femme est violée devant les membres de sa famille «des intrus viennent et la violent en présence de son mari et ses enfants». Dans d'autres situations, «il fallait humilier toute une communauté puis qu'elle était accusée d'avoir organisé des milices sur la base de forces mystiques pour contrarier [réussir à combattre] l'ennemi.», rapporte Anick. Les figures 2.1 et 2.2 suivantes comparent les points de vue des participantes victimes et celles des participant(e)s thérapeutes sur l'interprétation du viol.

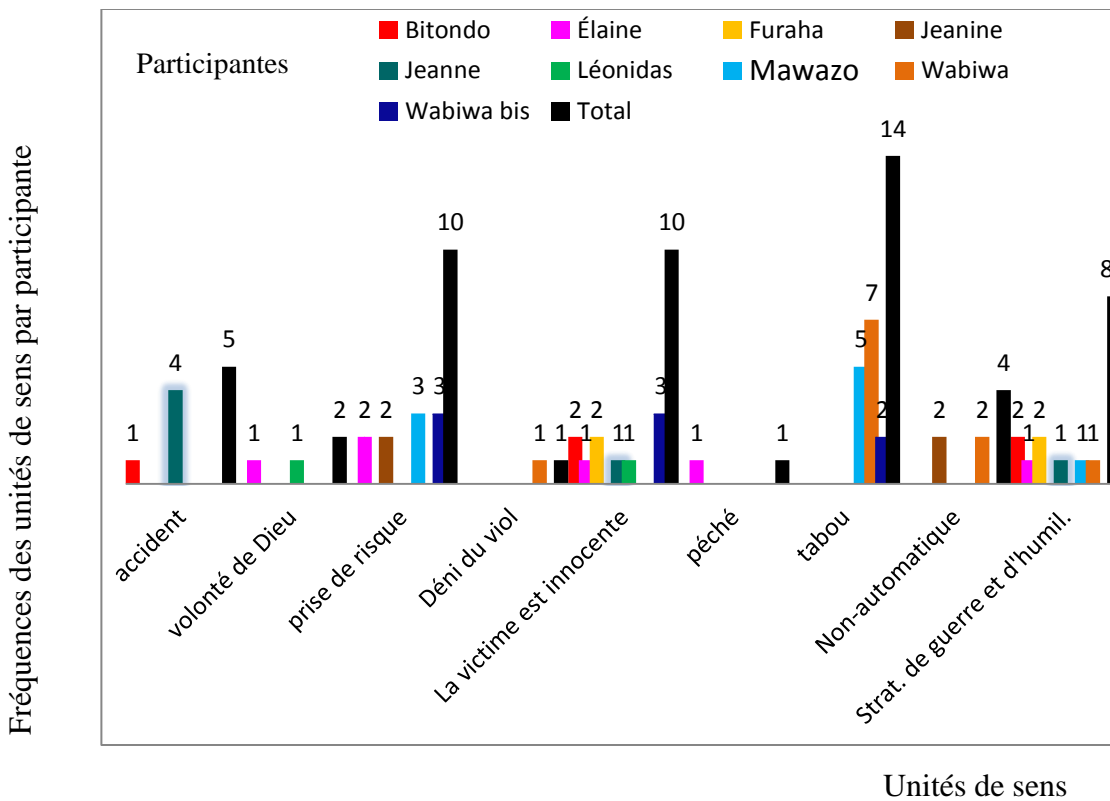


Figure 2.1. Interprétation du viol Selon les participantes victimes

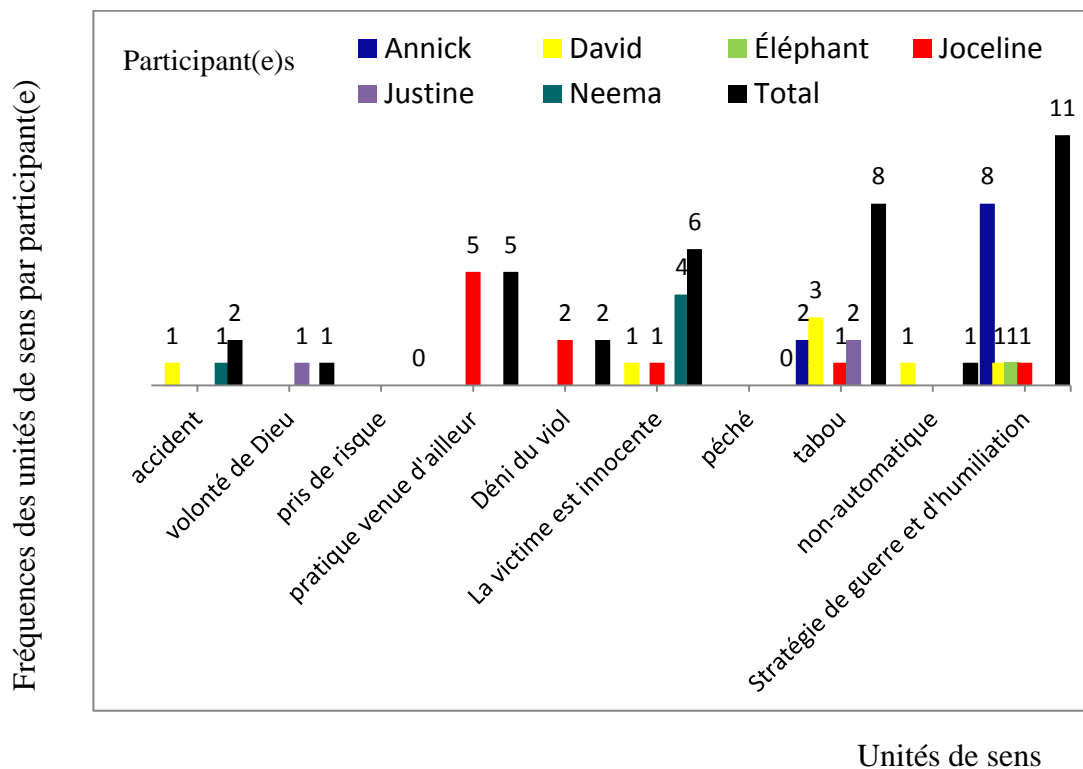


Figure 2.2. Interprétation du viol Selon les participant(e)s thérapeutes

II.2.2.5. Conséquences du Viol comme Acte de Violence

Nous présentons ici différents récits des participant(e)s qui rapportent plusieurs formes de conséquences des viols perpétrés à l'Est de la RDC.

A. Les conséquences physiologiques rapportées sont les suivantes :

a. Risque des maladies sexuellement transmissibles (MST)

Le risque de MST issu du rapport sexuel non protégé qu'est le viol déclenche une peur chez la victime et sa famille. En référence aux propos de sa belle-famille à son mari, Jeanne confirme le rôle destructeur que joue le risque de MST issu du viol sur le couple «Ils avaient commencé à dire à mon mari `laisse cette femme, elle t'amènera des maladies; laisse-la`». La peur des MST est aussi à la base de rejet de certaines victimes par leurs maris comme rapporte David à partir de son expérience clinique auprès des victimes : «Souvent les hommes disent : 'nous ne savons pas l'état sérologique de celles-là qui sont venues'; ça, c'est une crainte vraie». Certaines victimes ont aussi rapporté vivre dans l'incertitude quant à leur état de santé post-viol «Je me sens froide. Je me demande si j'ai attrapé des maladies, j'ai froid constamment.», se plaint Wabiwa bis. Par ailleurs, Joceline confirme cette inquiétude très fréquente face aux MST chez les victimes qu'elle accompagne: «En réalité, la première question qu'une femme violée se pose est 'est-ce que cet agresseur n'a pas le virus du SIDA?'».

b. Grossesse

La grossesse non désirée est aussi l'une des conséquences fréquentes du viol à l'Est de la RDC. C'est le cas de Bitondo qui a elle-même donné naissance à un enfant à la suite d'un viol et qui vivait de l'incertitude quant à une autre grossesse issue d'un deuxième viol «Le premier appartient au colonel «Y» ; le dernier ne lui appartient pas, je

l'ai eu : quand j'étais déjà chez mes parents. Depuis le deuxième viol, je ne me sens pas bien, je n'ai pas encore eu les choses de femmes (note du chercheur : menstruations). Je ne sais pas s'il s'agit d'une maladie ou d'une grossesse, je ne sais pas encore; je n'ai pas encore consulté un médecin.», dit-elle.

c. Blessures, difficultés à évacuer l'urine et dérèglement du cycle menstruel

Ces problèmes ont été rapportés par Furaha et Jeanne qui ont été violées l'une pendant quatre heures et l'autre par plusieurs agresseurs. L'affaiblissement physique est aussi une souffrance généralisée chez les victimes. En résumé, voici ce que rapportent les participantes victimes et les participant(e)s thérapeutes sur les conséquences physiques du viol.

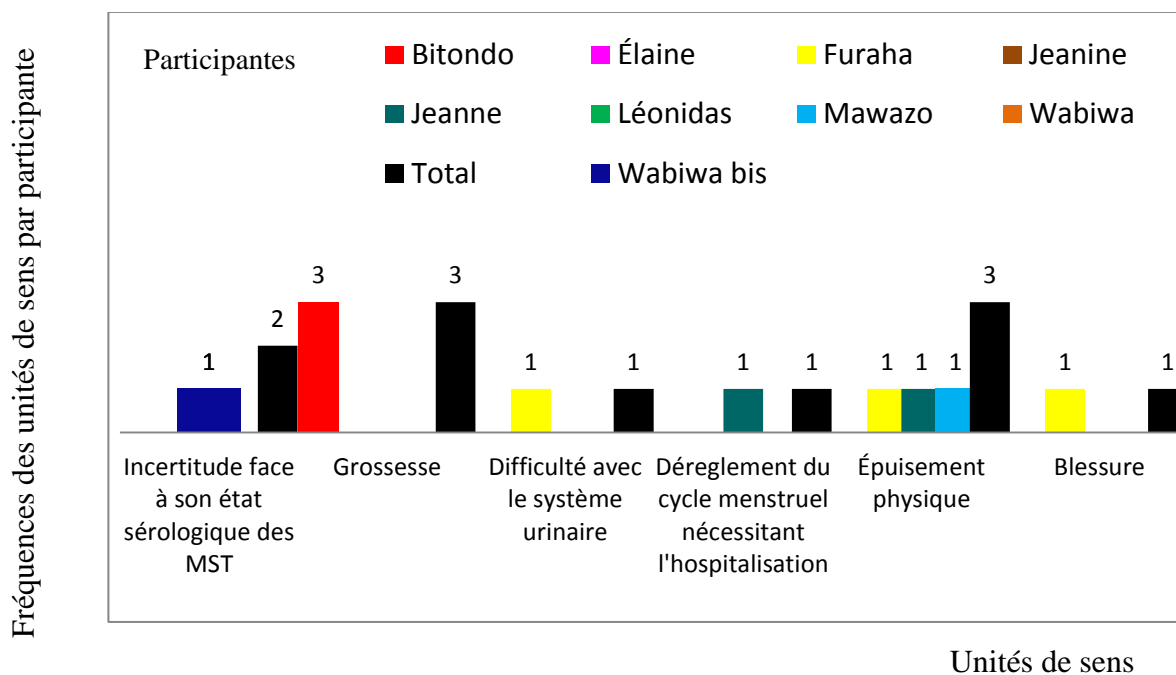


Figure 3.1. Conséquences physiologiques du viol selon les participantes victimes

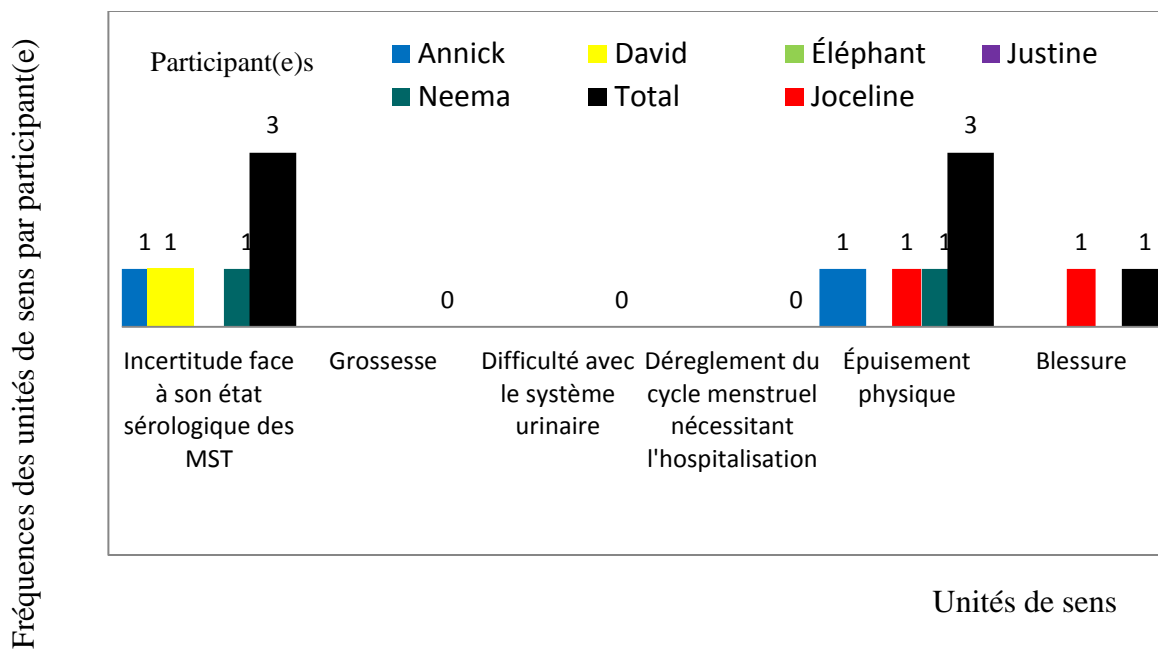


Figure 3.2. Conséquences physiologiques du viol selon les participant(e)s thérapeutes

B. Les Conséquences psychologiques

Les conséquences psychologiques se regroupent en trois sous-catégories : (1) la détresse émotionnelle, (2) la perte de valeurs et l'image de soi négative; et (3) les symptômes de trouble de stress post-traumatique -TSPT.

a. Détresse émotionnelle

Les victimes rapportent divers sentiments négatifs : la peine, la peur, l'impuissance, la honte et la culpabilité.

- La peine

Il s'agit de la peine que les victimes ressentent constamment quand elles pensent à la situation du viol : «Si j'y pense, je me sens en peine.», dit Wabiwa. Il s'agit aussi de la peine que les victimes ressentent quand leur mari ou d'autres membres de leur communauté se moquent d'elles.

- La peur

Plusieurs victimes affirment vivre dans la peur d'être violée à nouveau et la peur de parler de la situation du viol : «...j'avais peur de parler de cette situation... Il y a des jours où je me réveille en état de peur, ou j'ai aussi peur quand je suis dans un chemin au milieu de la forêt.», dit Jeanne. D'autres décrivent un climat d'intimidation et d'horreur entretenu par les agresseurs pendant le viol «Tout d'un coup, nous les voyons déposer leurs armes et ils nous disent 'déshabillez-vous, faites vite, ne perdez pas notre temps'. Nous nous sommes mises à trembler, ils prennent alors une d'entre nous qui voulait résister et la coupent au niveau de la mâchoire gauche au moyen d'un pistolet. Nous avons eu tellement peur de subir le même sort si nous refusons.», raconte Furaha du moment du viol dont elle a été victime. Les thérapeutes comme Neema et Joceline affirment observer aussi une peur généralisée chez les victimes. «Elle ressent de la peur à se rendre à son ancien milieu de travail, elle a peur de reprendre le chemin des champs où, pourtant, elle peut trouver de la nourriture; elle a aussi peur de se rendre au marché comme avant.», raconte Joceline de son expérience clinique auprès des victimes.

- L'impuissance

Les victimes du viol en temps de guerre à l'Est de la RDC sont impuissantes face à l'agresseur ou à un groupe d'agresseurs armés. En plus, nombre d'entre elles rapportent ne pas savoir quoi faire face aux conséquences du viol comme l'affirme Furaha : «...une d'entre nous s'était évanouie, celle qu'ils avaient blessée à la mâchoire; elle avait perdu beaucoup de sang. Nous ne savions pas quoi faire.»

- La honte

Les participant(e)s David, Jeanine David, Justine et Neema rapportent un sentiment de honte associé à la situation de viol aussi bien chez les victimes que chez leurs familles. «[C]es mamans se voyaient dénudées devant les autres...elles ont commencé à avoir honte.», affirme la thérapeute Neema. Pour certaines victimes, la honte vient au premier plan après le viol comme l'affirme Jeanine «Juste après le viol, j'ai eu honte!» La femme devient objet de honte pour son mari aussi. C'est ce qu'affirme David, participant-thérapeute, quant à l'interprétation du viol, selon la coutume, que font certains hommes de son village : «...lorsque les hommes se réunissent quelque part, ils parlent de ce qui s'est passé. Une fois l'information est véhiculée, les hommes entre eux-mêmes peuvent continuer à dire que 'la femme de tel a été violée, d'ailleurs je ne sais pas pourquoi il peut continuer à rester avec cette femme jusqu'à présent'. Il y a honte pour le mari aussi.». On comprend de ce récit de David que le viol de la femme déshonore son mari, qui devient sujet de mépris dans sa communauté aux yeux de ses pairs hommes.

- La culpabilité

Les femmes victimes de viol à l'Est de la RDC ressentent de la culpabilité face à la situation de viol. Nous abordons ce sentiment plus en détails lorsque nous analyserons les conséquences spirituelles du viol.

- b. Perte de valeur et image de soi négative

La perte de valeur de soi et de l'autre ainsi que l'image négative de soi et de l'autre (la victime se sent dévalorisée et perçue négativement par autrui) sont des thèmes très présents dans les récits de participant(e)s, tant dans les récits des victimes que ceux

des thérapeutes. Du côté des victimes, ces thèmes sont rapportés notamment par Mawazo, Wabiwa et Jeanne. Par rapport à la perte de valeur, Mawazo affirme ce qui suit : «Je me voyais comme si je n'avais plus de valeur auprès de gens»; «nous sommes devenues inutiles.», ajoute Wabiwa. De son côté, Jeanne rapporte un manque de considération pour soi, ainsi que par autrui : «nous n'avions plus de considération pour nous-mêmes; les gens nous ignoraient.» Quant aux thérapeutes, tous les six participant(e)s rapportent une perte de valeur et/ou une image de soi négative chez les victimes de viol à l'Est de la RDC. «Les femmes que j'ai rencontrées en thérapie ne se voient plus dignes. Elles se voient dévalorisées.», dit Éléphant, «elles se voient inutiles, des personnes sans importance» ajoute Justine. La femme survivante perd même sa valeur de mère comme l'indiquent ces propos de Joceline «elle ne se voit plus digne de rien, elle perd l'estime de mère. Elle se sent limitée dans ses capacités à prodiguer conseils à sa fille.» Le viol déconstruit l'image de soi de la femme au point que certaines victimes se disent ne plus être les mêmes personnes qu'avant; c'est ce qu'affirme Éléphant de ses entretiens cliniques avec les victimes «elles se demandent si elles sont toujours elles : il y a un problème d'identité, elles ne se reconnaissent pas elles-mêmes; elles ont une image négative d'elles-mêmes». Se voyant différentes, inutiles, certaines victimes négligent même les soins d'hygiène corporelle; «je ne prenais plus de bains», affirme Wabiwa bis. Même constat de Neema, Éléphant et Joceline parmi les femmes victimes qu'ils accompagnent en thérapie : «Si elle se met près de vous, vous endurez seulement parce que c'est dans le cadre de travail. Mais dans une situation ordinaire, vous ne pouvez pas supporter cinq minutes à ses côtés,» affirme Joceline.

c. Symptômes de trouble de stress post-traumatique -TSPT

Plusieurs caractéristiques répertoriées par le DSM-5 en lien avec le TSPT³²⁶ sont identifiées dans les récits des participant(e)s. En effet, les participant(e)s ont rapporté des symptômes de TSPT tels que la reviviscence du trauma, le questionnement persistant sur les causes et/ou conséquences du viol, la perte du sens d'intérêt, l'hypersensibilité et la perte de contact avec la réalité. À cela s'ajoute de la détresse émotionnelle discutée au point précédent.

- Reviviscence du trauma

«...Mon cœur continuait à battre fortement chaque fois que je me rappelle ce qui s'est passé, j'avais des larmes aux yeux... De fois je ressens beaucoup de chaleur au cœur et la tête me fait mal si je pense beaucoup. Si je ressens seulement des douleurs ici [Elle touche son bas ventre], je me rappelle ce qui s'est passé du début à la fin; le cœur me fait mal, il bat beaucoup. Cette maladie [douleur au bas ventre] me rappelle cet événement.» Selon Anick, ce récit de Furaha est celui de plusieurs autres victimes qui revivent la situation du viol à travers les souvenirs et les rêves. Dans certaines situations, la victime et l'agresseur cohabitent dans la même communauté, ce qui entraîne des contacts difficiles pour la victime comme affirme Anick : «quand la victime repasse dans la même communauté, elle voit le même violeur, ça réactive encore le trauma.»

- Questionnement existentiel persistant sur les causes et/ou conséquences du viol

³²⁶ American Psychiatric Association, *Diagnostic* (2013): 271-274, 302.

«Qu'est-ce qui a fait que ce soit moi, alors qu'il y a plusieurs d'autres qui passent là-bas? Pourquoi seulement moi? Est-ce que ce n'est pas une malédiction qui m'a accompagnée?» David (thérapeute) rapporte entendre souvent les victimes se poser ces genres de questions au cours des entretiens thérapeutiques. Il s'agit d'un questionnement sur soi, d'une lutte intérieure qui prive la victime d'une paix intérieure : «Après le viol, la vie de la femme survivante tourne mal, celle-ci reste dans un état de questionnement, elle n'a pas de joie, elle manque la paix, elle se questionne sur l'état de sa santé.»

- Perte du sens d'intérêt, désespoir et idées suicidaires

Des participant(e)s, thérapeutes et victimes, rapportent une perte de goût dans toute activité, un sentiment de désespoir, voire des idées suicidaires chez les victimes de viol. C'est le cas de Jeanne, qui raconte ceci de sa situation post-viol : «Je n'avais plus le goût de rien faire. J'avais de mauvaises pensées, je me demandais s'il fallait que je meure, quoi faire, où être.». Les thérapeutes comme Éléphant et Anick disent avoir aussi noté ce changement dans l'intérêt à la vie chez les victimes au cours des entretiens cliniques.

- Hyper vigilance

David note observer que certaines de ses clientes sont hypersensibles au bruit, «Il y a celles qui sont agitées lorsque quelqu'un frappe fort à un endroit, vous trouvez qu'elle est un peu secouée.», dit-il.

- Perte de contact avec la réalité –signe de trouble dissociatif

Léonidas rapporte avoir perdu connaissance pendant la situation de viol «J'avais perdu connaissance, ils en ont profité pour faire ce qu'ils voulaient et ils l'ont fait». Lors de l'entretien avec le chercheur, elle dit qu'il lui arrive encore de souffrir des vertiges

intenses et de perdre connaissance : «Je me sens comme si je ne suis plus en vie... je me sens partir. Si j'ouvre les yeux, j'ai l'impression que la maison tourne, je referme les yeux.». Les figures 4.1 et 4.2 suivantes donnent un aperçu de ce que rapportent les participantes victimes et les participant(e)s thérapeutes sur les conséquences psychologiques du viol

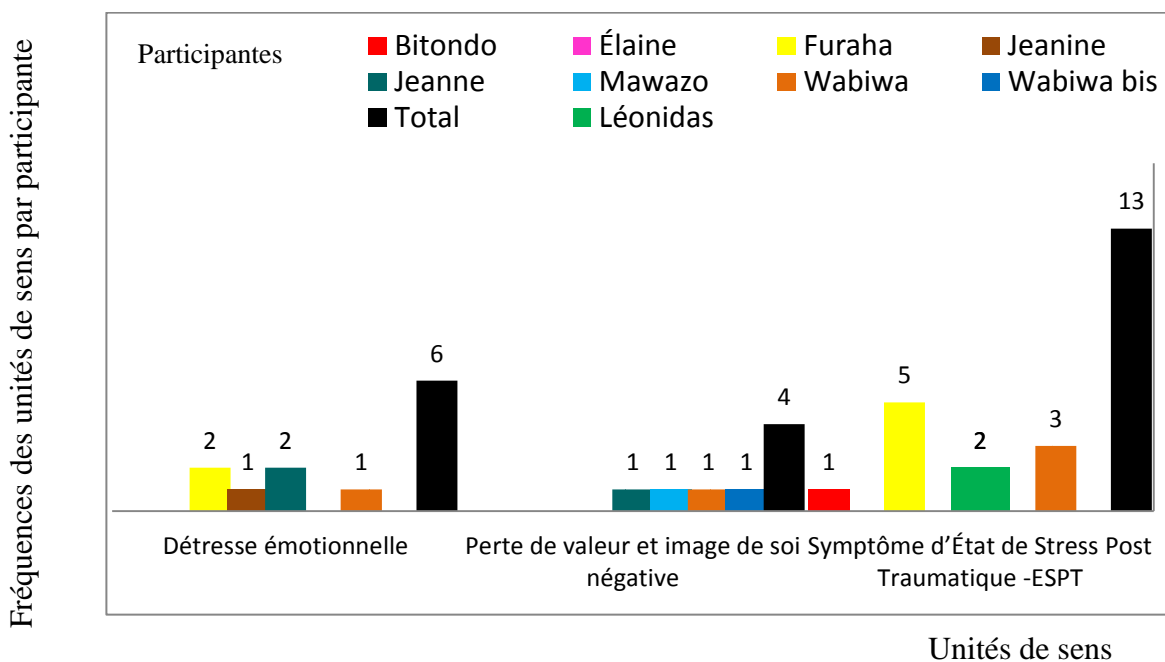
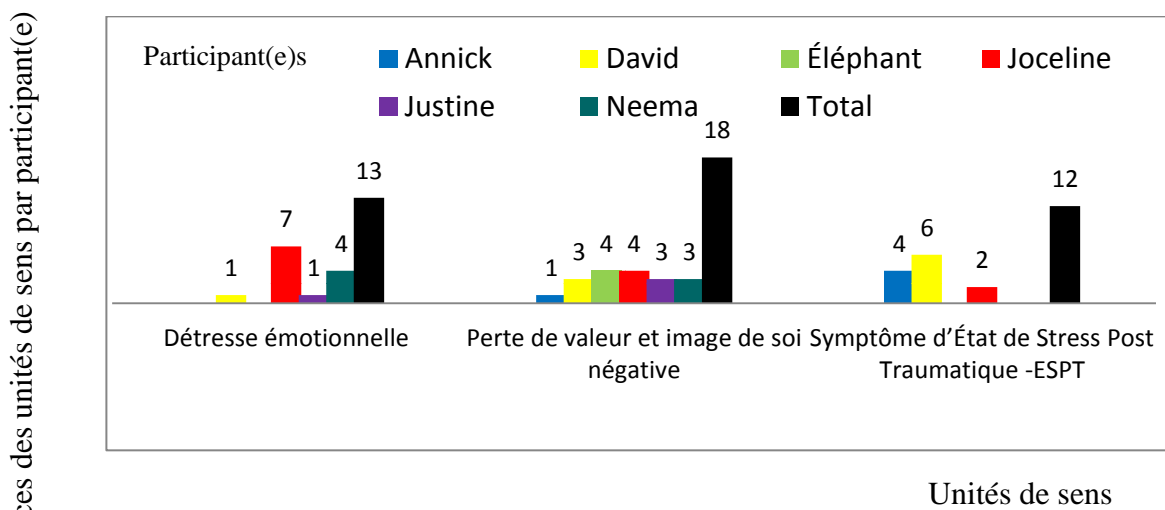


Figure 4.1. Conséquences psychologiques du viol selon les participantes victimes



4.2. Conséquences psychologiques du viol selon les participant(e)s thérapeutes

C. Conséquences psychosomatiques

Plusieurs participant(e)s, parmi les thérapeutes et les victimes, ont rapporté des douleurs physiques reliées au fait de penser à la situation de viol ainsi qu'au choc du viol. Par exemple, Bitondo et Furaha disent souffrir de maux de tête ou de nausées et relient ces symptômes au(x) viol(s) qu'elles ont subi(s). Le thérapeute et médecin Anick affirme recevoir de plaintes de douleurs physiques de la part de clientes victimes de viol et ce même quand les examens médicaux ne confirment pas une pathologie «...on a fait des examens soit des urines on n'a pas trouvé d'infection urinaire, mais les femmes se plaignent toujours des lombalgies, même des douleurs au niveau génital sans symptômes qui indiquent une pathologie ni examen qui confirme.». Comme le montrent les figures 5.1 et 5.2 suivantes, les conséquences psychosomatiques sont peu discutées.

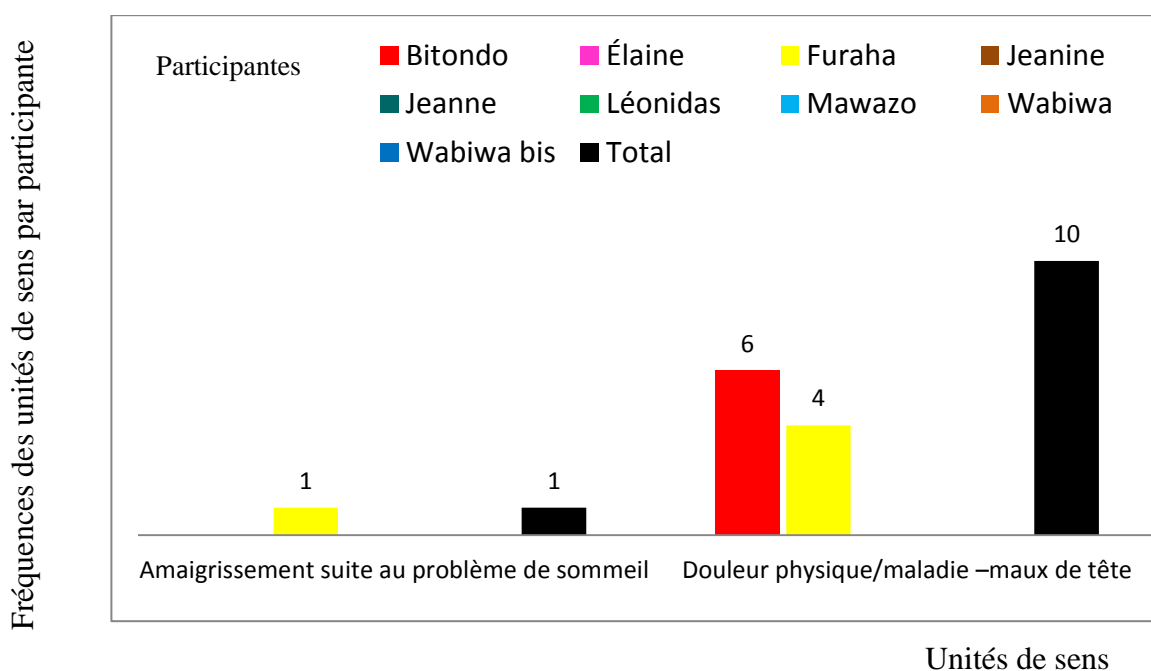


Figure 5.1. Conséquences psychosomatiques du viol selon les participantes victimes

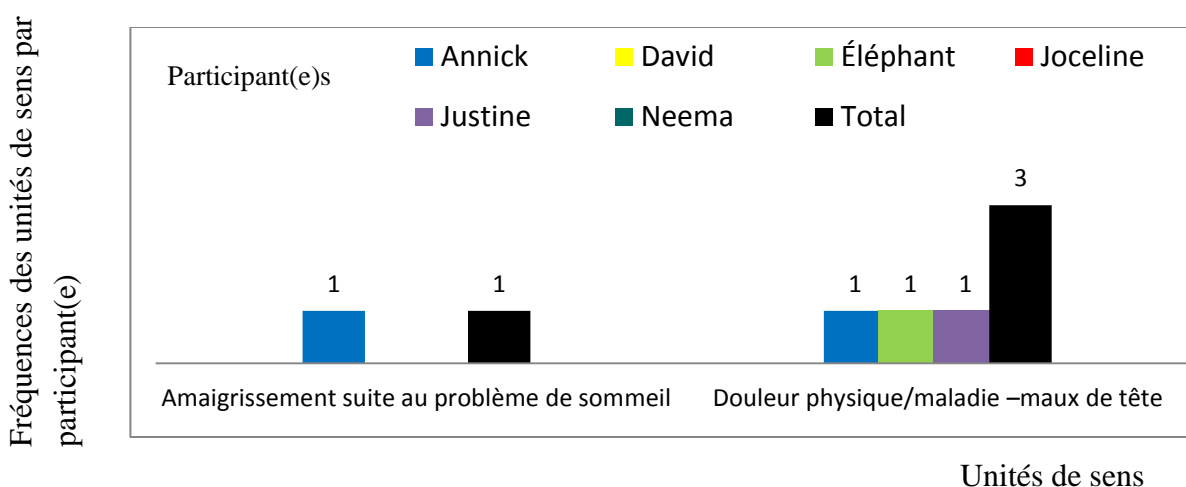


Figure 5.2. Conséquences psychosomatiques du viol selon les participant(e)s thérapeutes

D. Conséquences psychosociales

La réaction sociale négative à une grossesse ou à une sérologie issue du viol ainsi que les difficultés conjugales sont des conséquences psychosociales que rapportent les participant(e)s à cette recherche.

a. Réaction sociale à la grossesse et à la sérologie

Comme nous le verrons lors de la présentation des résultats sur le viol comme tabou, l'acte de viol génère une forte réaction sociale négative vis-à-vis des défis auxquels font face les victimes à l'Est de la RDC. Le participant thérapeute Annick ajoute que la grossesse et la sérologie amplifient cette réaction sociale négative; réaction encore plus sévère en cas de femmes mariées comme l'explique Annick : «Quand la femme porte une grossesse, souvent le mari reste toujours révolté, et les conséquences sociales les plus imminentes sont le rejet, l'abandon, le déni» de la victime par le mari. «Et dès qu'il y a un test de sérologie positif, là c'est des grands désarrois. Et on voit toute la famille qui est déconsolidée, désolidarisée.»

b. Difficultés conjugales

Les thérapeutes et les victimes de viol qui ont participé à cette recherche affirment que la vie de couple se détériore après le viol de la femme. Ainsi, des abus verbaux du mari à l'encontre de sa femme victime et des difficultés dans l'intimité du couple sont rapportés. Les récits de participant(e)s montrent que certains maris accusent leurs femmes de ne pas avoir résisté au viol. C'est le cas de l'ex-mari de Léonidas «Nous avons même partagé le lit pendant six mois. J'ai trouvé cela difficile. Pendant les six mois, chacun faisait ses affaires, il ne me donnait plus rien; j'étais devenue comme une ennemie. Je disais à mon mari 'ce n'était pas de ma faute, je ne les ai pas appelés, nous dormions et vous en êtes témoin.' Il m'avait répondu 'non, tu aurais dû refuser.'... mon mari m'insultait en plein air.» Les mêmes difficultés conjugales sont rapportées par Furaha et Jeanne qui connaissent aussi des conflits conjugaux liés notamment aux insultes de la part de leurs maris depuis qu'elles ont été victimes de viol. Les thérapeutes David et Justine ont entendu des propos similaires de femmes qui ont subi le viol à l'Est de la RDC. «...tout au long de la vie maintenant, le mari ne cesse de rappeler 'Et d'ailleurs si tu es ici c'est à cause de ceci'... le mari rappelle tout; il parle de choses un peu déplacées à sa femme, et la femme rechute.», raconte David. Ci-dessous un portrait de ce que rapportent les participant(e)s sur les conséquences psychosociales du viol.

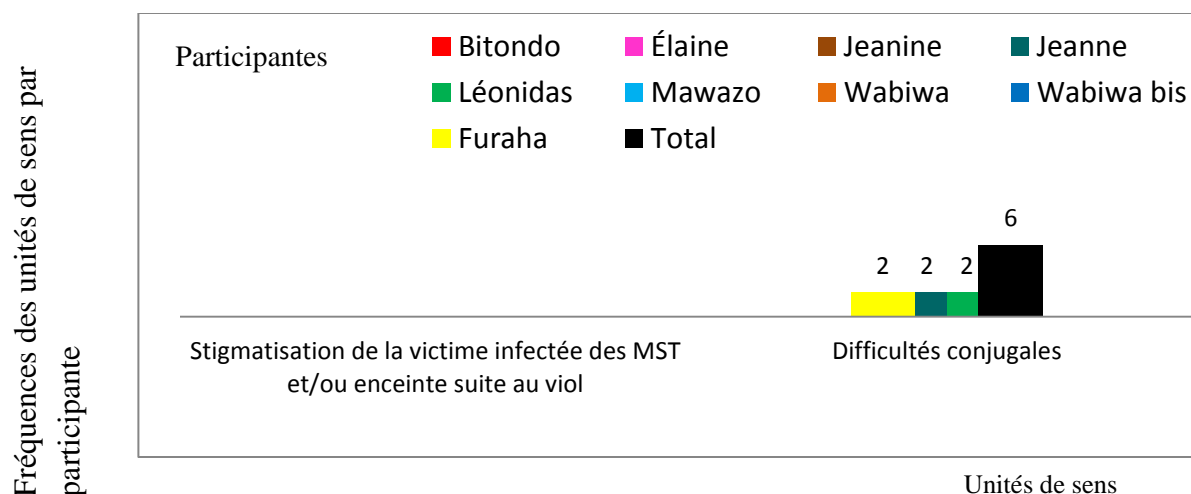


Figure 6.1. Conséquences psychosociales du viol selon les participantes victimes

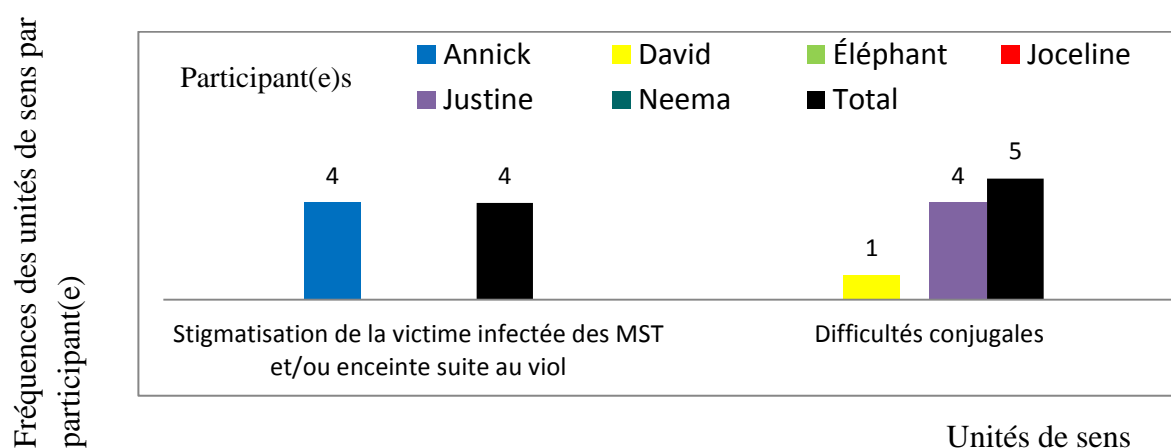


Figure 6.2. Conséquences psychosociales du viol selon les participant(e)s thérapeutes

E. Conséquences socioéconomiques

Sept de neuf femmes victimes qui ont participé à cette recherche se sont exilées loin de leur village où le viol a eu lieu. Certaines d'entre elles rapportent des difficultés de logement, une perte d'emploi étant donné qu'elles n'ont plus accès à leur champ, ainsi qu'une perte de biens. C'est le cas de Léonidas, clairement malade et affaibli qui manque de moyen ou de soutien financier pour accéder aux soins médicaux «...si vous pouvez avoir de médicaments, aidez-moi. Un malade ne sait pas glorifier Dieu, c'est quand on est guéri qu'on le glorifie.», lance-t-elle au chercheur. Comme le montrent les

figures 7.1 et 7.2 ci-dessous, l'appauvrissement lié à l'exil ou à la perte de ressource de revenus et de biens est surtout souligné par les participantes victimes.

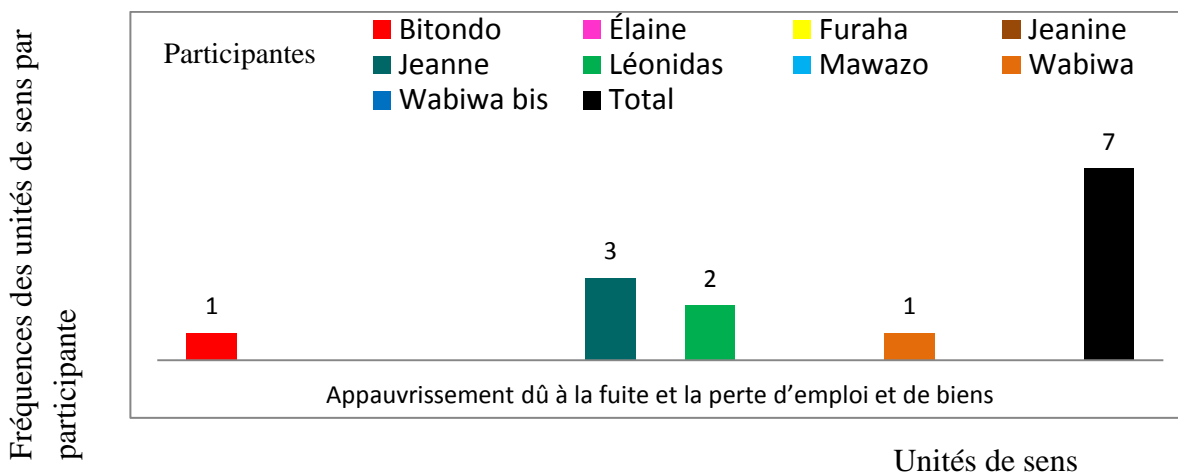


Figure 7.1. Conséquences socioéconomiques du viol selon les participantes victimes

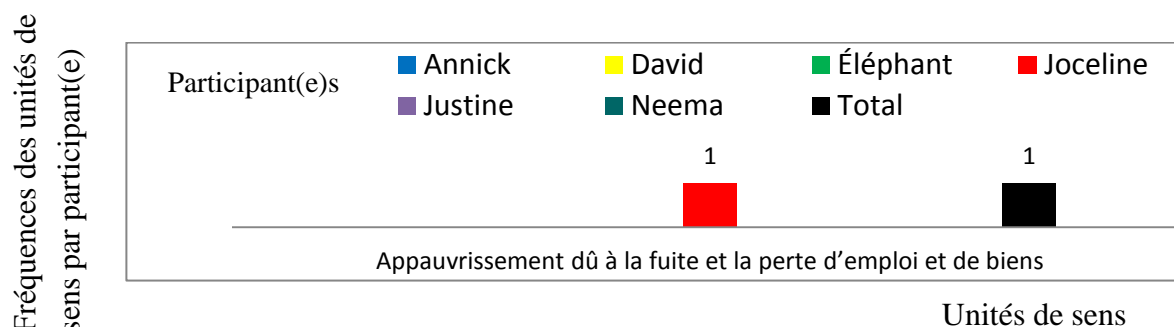


Figure 7.2. Conséquences socioéconomiques du viol selon les participant(e)s thérapeutes

F. Conséquences spirituelles

Cette recherche identifie deux types de conséquences spirituelles telles que rapportées par les participant(e)s : la détérioration de l'image de Dieu et de l'«image de soi spirituelle».

a. Image du Dieu qui abandonne les victimes à leur triste sort

Certaines victimes s'interrogent sur «la non-assistance» de Dieu lors du viol. C'est le cas de Wabiwa qui donne ce témoignage sur son questionnement de sa relation à

Dieu au moment du viol. «J'ai alors dit à Dieu 'il semble que vous m'avez tourné le dos pour qu'une situation pareille m'arrive.'». Cela entraîne de la déception, du doute et de la honte de la relation à Dieu ; voire du reniement de sa foi en Dieu. «...il y a des femmes qui abandonnent leur foi en Dieu à cause du viol 'comment les gens apprendront-ils qu'une chrétienne que je suis a été violée?' Ils diront que c'est parce que j'ai de la malédiction»; affirme Joceline de son travail auprès des femmes victimes. David et Anick rapportent aussi observer cette déstabilisation de la relation de ces femmes avec Dieu, après le viol.

b. «Image de soi spirituelle» négative

«Je me dis que je ne peux plus recevoir l'eucharistie..., mais je demande pardon à Dieu.» Cette affirmation de Léonidas est partagée par plusieurs victimes selon les témoignages d'Éléphant et de Joceline. En effet, il y a remise en question par la victime de sa loyauté à Dieu ; elle exprime un sentiment de culpabilité d'avoir failli dans ses engagements de foi ; «elle se sent avoir commis un péché.», rapporte Éléphant. La victime «se culpabilise devant Dieu pour avoir fait pareil acte avec un homme qui n'est pas son mari; elle demande pardon à Dieu.», ajoute Joceline rapportant l'expérience clinique de ses clientes. Ci-dessous le portrait de ce que rapportent les participant(e)s sur les conséquences spirituelles du viol.

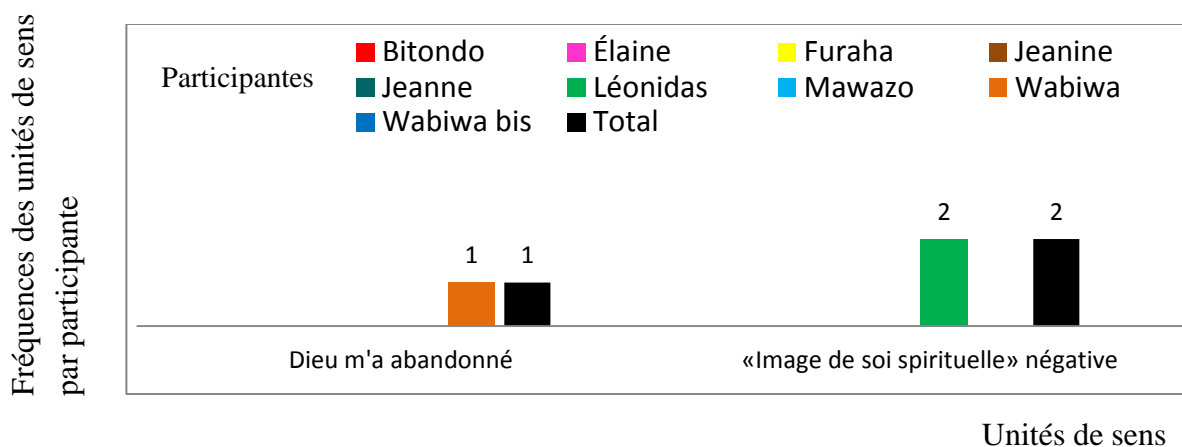


Figure 8.1. Conséquences spirituelles du viol selon les participantes victimes

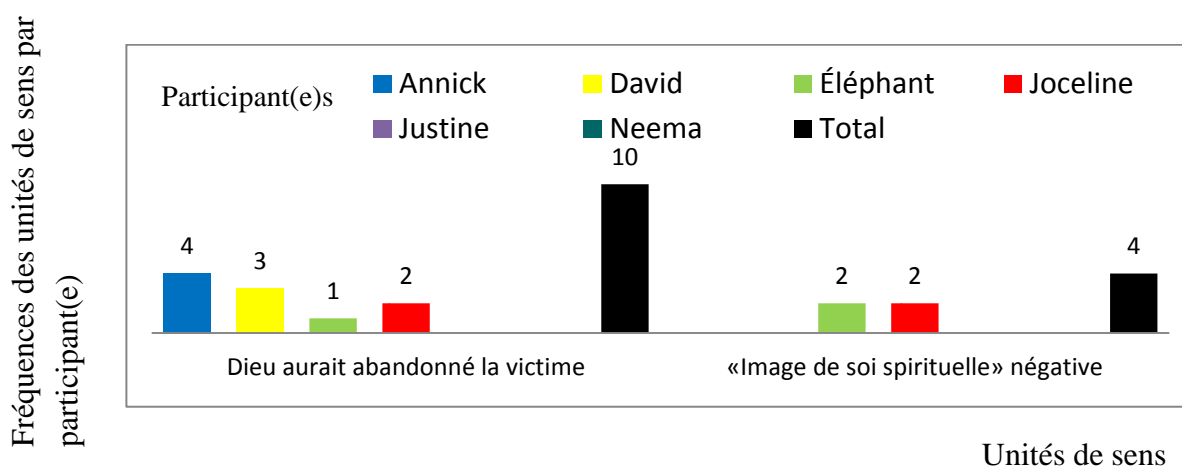


Figure 8.2. Conséquences spirituelles du viol selon les participant(e)s thérapeutes

Discussion partielle

Les participant(e)s à la présente étude identifient une typologie de viol que nous qualifierons de spécifique au contexte de guerre. Les agresseurs ciblent les victimes sur leur chemin, dans leurs lieux de travail, dans leurs maisons. Ils se déploient en équipe, certains se positionnent à la surveillance des sorties/entrées du lieu d'attaque, d'autres s'activent au viol et, à tour de rôle, ils prennent la relève de l'un ou l'autre rôle. «Ils m'ont emmenée au salon où étaient les enfants; ils étaient six soldats. Trois d'entre eux sont entrés dans la maison, trois autres sont restés à l'extérieur,» raconte Léonidas. Le même mode d'opération est rapporté par Jeanne : «Ils étaient cinq soldats. L'un d'eux

montait la garde dans le but d'arrêter d'autres personnes et les amener où nous étions, pendant que les quatre autres nous violaient à tour de rôle: il prend cette femme et quand il est fatigué, son camarade passe aussi jusqu'à ce qu'ils nous ont, chacun, violées toutes.». Il ressort clairement des récits de participant(e)s une stratégie de viol qui inclut une planification, une méthode d'exécution et une finalité de détruire le plus possible la victime directe et sa famille / sa communauté.

Nous avons vu, chez Billon, le viol collectif au cours duquel plusieurs agresseurs s'en prennent à une victime. Nous retrouvons le viol collectif pratiqué à l'Est de la RDC, mais avec une particularité communautaire. Il s'agit de plusieurs agresseurs qui ciblent plusieurs victimes d'une communauté et le viol se fait publiquement sous l'observation d'autres membres de la «communauté victime»; y compris sa famille. Cette pratique nous pousse à qualifier ce type de viol collectif, aussi, de «viol de destruction communautaire». Anick rapporte ce que nous appellerons stratégie d'humiliation et de terreur communautaire pratiquée par les violeurs : «...il fallait humilier toute une communauté [au moyen du viol]», affirme-t-il. Le viol en public subi par Wabiwa et Léonidas, et auquel les familles ainsi que d'autres membres de la communauté sont obligés d'être témoin, vise à humilier l'ensemble de la communauté «...Elle était bien dans son foyer avec son mari et ses enfants, des intrus viennent et la violent en présence de son mari et ses enfants,» rapporte Justine en exemple de types de viol qu'ont subi ses clientes. Ces récits d'Anick, Jeanne, Léonidas, Wabiwa et ceux d'autres participant(e)s à cette recherche corroborent ce qu'affirme la documentation scientifique telle que discutée au point I.1.2.1.G (viol comme stratégie de guerre). En se servant du viol, les agresseurs mènent une attaque qui vise à humilier, et anéantir la victime et sa communauté. Comme

nous le rapportons dans les paragraphes qui suivent, lorsqu'un groupe armé soupçonne telle ou telle autre communauté de connivence avec une milice ennemie, le groupe utilise le viol pour humilier et faire peur aux membres de la communauté ciblée.

Notre revue de la documentation a révélé que le viol comme stratégie de guerre est étudié par plusieurs chercheurs notamment Bourke (2007) et Rittner, C., Roth, J.K. (2012). Le viol collectif, comme cela se pratique à l'Est de la RDC, a été utilisé dans d'autres conflits, notamment en Bosnie Herzégovine³²⁷. Par contre, le caractère de souillure communautaire, où les membres de la communauté sont attaqués, encerclés, emmenés à subir le viol, à en être témoins collectivement ou à y participer de force (par exemple forcer un père à violer sa fille et transgresser ainsi les tabous sexuels) constitue l'une des nouveautés que la présente thèse apporte à la typologie de viol. Nous avons appelé ce type de viol, viol de «destruction communautaire». Précisons donc que le viol utilisé comme stratégie de guerre contre les membres d'une communauté rivale n'est pas un fait nouveau; mais nous n'avons pas trouvé, dans la documentation sur la typologie des viols, une catégorie qui correspond au viol de destruction communautaire.

Dans le contexte de tabou que nous étudions, ce type de viol soulève une question fondamentale: qui sont les victimes de viol? Les femmes dont le corps et la psyché sont brutalisés par les agresseurs sont certes les victimes de premier rang. Il sied, cependant, de tenir compte de la motivation des agresseurs lorsqu'ils obligent la communauté à observer le viol des femmes. Il se passe une violation contre les coutumes et, par conséquent, un déséquilibre des fondements existentiels de la communauté. Vus sous cet

³²⁷ Séchaud, Frédéric, «Le viol, stratégie de purification ethnique en Bosnie-Herzégovine : Du rapport du groupe de femmes Tresnjevka à la mission de la Communauté Européenne,» *Projets féministes*, 2, (1993): 39-61. Tiré du <http://www.marievictoirelouis.net/document.php?id=687&themeid=626> Consulté le 2^e juillet 2015.

angle, les membres de la communauté sont aussi des victimes comme l'affirme Anick : «il fallait humilier toute une communauté puisqu'elle était accusée d'avoir organisé des milices sur la base de forces mystiques pour contrarier l'ennemi. Et lorsque les forces ennemies arrivaient dans ce terroir, ils agressaient tout le monde.». Ainsi, en violant les femmes du village devant les membres de leur communauté, les agresseurs violent les coutumes en vigueur ; ils causent un déséquilibre des fondements sur lesquels repose l'organisation sociale de la communauté.

Les différentes formes de conséquences du viol que rapportent les participant(e)s dans le cadre de la présente étude appuient ce qui est rapporté dans la documentation scientifique. Certaines victimes comme Furaha et Léonidas affirment que le viol qu'elles ont subi s'accompagnait de violence physique et psychologique. Aussi, dans les récits des participant(e)s, il est observé plusieurs symptômes liés à des troubles psychologiques (détresse émotionnelle, la perte de valeur et faibles images de soi et de l'autre, des symptômes de TSPT ainsi que le risque élevé de suicide) ; confirmant ainsi ce que nous avons rapporté du DSM-5 qui établit un lien entre une situation de viol et la possibilité que la victime développe, entre autres troubles, le trouble de stress post-traumatique. De plus, tel que nous le rapportions précédemment, MSF-Holland souligne que le viol peut conduire à l'isolement de la victime et à des difficultés à s'impliquer professionnellement ou socialement, ce qui entraîne l'appauvrissement économique. Nous observons que c'est aussi une situation très présente chez les victimes de viol. Enfin, la vulnérabilité ne semble pas se limiter au niveau psychologique et économique, mais inclure aussi la dimension spirituelle. En effet, les participantes ont rapporté des symptômes similaires à ceux des participants des études de Nadeau et de Ganje-Fling et McCarthy, victimes

d'abus sexuels, notamment la confusion au niveau de l'image de Dieu, la culpabilité et le désespoir. D'un côté les femmes pensent que Dieu les a abandonnées alors qu'Il était pourtant censé les protéger contre le viol. Elles sont ainsi abandonnées et par l'entourage humain et par Dieu. Elles perdent l'espoir. D'un autre côté, elles se sentent coupables de se retrouver dans un état d'impureté et cela éloigne Dieu davantage ; elles lui demandent ainsi pardon pour se rapprocher de lui et peut-être bénéficier de sa protection la prochaine fois qu'elles seront attaquées. Il importe d'accorder une attention particulière cette dimension contextuelle : guerre, croyances aux tabous, précarité économique et institutionnelle... qui aggrave chacune de ces formes de conséquence du viol.

II.2.3 Le Tabou

Le thème de tabou est longuement discuté par les participant(e)s à cette recherche. Les discussions portent notamment sur différents types de tabou, l'automatisme du tabou, le lien entre tabou et pouvoir coutumier, et les conséquences du viol vu comme tabou.

II.2.3.1. Différents types de tabous sexuels transgressés par le viol à l'Est de la RDC

A. Sacralité du mariage³²⁸ –interdit de rapport sexuel hors mariage

Plusieurs participant(e)s affirment que le mariage est sacré et que tout rapport sexuel avec un homme autre que le mari constitue une transgression du tabou sexuel. Anick, Joceline et Justine font cette observation au cours de leurs rencontres de thérapie avec les victimes comme résume l'affirmation suivante de Justine «...il y a des normes sociales qui prônent qu'une femme mariée ne peut pas avoir de rapports sexuels avec un homme autre que son mari.» Le récit suivant de Mawazo citant sa belle-famille illustre

³²⁸ Ici nous nous référons aussi bien au mariage coutumier, civil que religieux.

bien l'attitude qu'adopte la société face à la souillure du mariage par le viol : «...cet acte concerne la coutume. Pour avoir de rapports sexuels avec cette femme, elle doit aller chez elle afin que nos chefs coutumiers viennent tabler sur cette situation et la purifier du tabou. Sans cela, qu'elle parte chez elle; vous devez vous séparer». Mawazo croit que le viol constitue une rupture du mariage: «...ici chez nous [on] interdit tout rapport sexuel avec un homme autre que son mari... Ici, tu ne peux pas avoir des rapports sexuels avec un homme qui n'est pas ton mari; il s'agit de rompre le mariage que j'ai fait à l'église.». Pour Léonidas, le viol vient donc mettre fin au mariage, il rend la femme impure.

B. Tabou de rapport sexuel en public

La sexualité est tenue secrète et ne peut avoir lieu en public. Le viol en public constitue une transgression d'une série de tabous comme l'affirme Wabiwa : «Le fait que j'étais violée en plein jour devant les gens; on trouve que cela est un tabou ici... parce que vous avez été prise par un homme autre que votre mari et cela se déroule en plein air, tout le monde le sait, cela donne lieu au *muzombo*.[tabou, en français]» En plus du tabou relié à la sacralité du mariage, le viol en public constitue une transgression du caractère secret de la sexualité dans la culture Est-R.D. congolaise.

C. Sacralité de la nudité, surtout celle de parents du sexe opposé

La nudité des parents est sacrée. L'enfant transgresse un tabou s'il voit son père ou sa mère nu(e). Dans certaines situations, les violeurs ont exigé que les enfants observent leur mère se faire violer « ...chez nous, on respecte la nudité. Parmi ces femmes, plusieurs ont été violées même en présence de leurs petits garçons, leurs enfants, en présence des autres, en présence de leurs familiers.», affirme David de ses entretiens

cliniques avec les victimes. Wabiwa rapporte aussi le tabou de nudité auquel fait face sa famille obligée d'assister à sa situation de viol : «Ils étaient là, mes enfants et mon mari étaient là; ici, ces choses sont des tabous.».

D. Contact avec une personne violée –souillée

Les participant(e)s rapportent que le contact avec une personne souillée par le viol constitue aussi une transgression de tabou ; les gens ne veulent pas s'approcher des victimes : «Tous mes proches n'ont pas voulu s'approcher de moi, parce qu'ils considèrent que j'ai transgressé un tabou d'ici chez-nous.», regrette Mawazo. L'entourage prend soin d'éviter tout contact avec la victime; y compris des objets qu'elle a utilisés et considérés ainsi comme souillés. C'est-ce que rapporte Wabiwa bis de sa vie en famille après son retour de captivité et d'esclavage sexuel aux mains des Interahamwe : «Ils ont dit que même les draps que j'ai utilisés sont souillés, je devais enlever les draps sur lesquels je me suis couchée, car ils étaient devenus souillés. Ils ont refusé ces draps parce que je les avais utilisés pendant ma captivité et par conséquent, ils étaient devenus nuisibles; ils sont devenus un tabou ici chez nous.»

II.2.3.2. Contestation de l'automatisme du tabou : C'est du tabou seulement quand c'est connu

Certains participant(e)s comme David et Wabiwa, thérapeute et victime respectivement, affirment croire que le viol constitue une transgression du tabou seulement si la victime ou le violeur le dévoile à quelqu'un d'autre ; ou s'il est commis en public. C'est aussi un tabou si la victime est infectée d'une MST, comme l'affirme Joceline. David et Joceline affirment qu'au cours de séances de médiation, les thérapeutes

utilisent la confrontation pour faire réaliser aux maris qui rejettent et, dans certains, cas abandonnent leurs femmes qu'ils le font seulement parce qu'ils savent que le viol a eu lieu et qu'ils ne les auraient pas traitées ainsi s'ils ne l'avaient pas su. «C'est mieux de ne pas le savoir» dit Joceline rapportant la position de certains maris des victimes. Pour Wabiwa, la communauté fait du viol un sujet tabou quand cela est connu, alors que rien de tabou n'aurait lieu sans dévoilement : «...si une femme est violée et personne, sauf elle, ne le sait, ça passe comme ça, parce qu'on n'en a pas parlé. Mais dès qu'on en parle et ça devient connu de tous, ils [la communauté] ne vont pas se taire.».

II.2.3.3. Lien entre tabou et pouvoir coutumier : sens du mariage et de famille

Il semble exister un lien entre le tabou et le pouvoir coutumier. De narratifs des participants ont émergé deux thèmes : l'autorité coutumière et le code de mariage. Nous les présentons ci-après.

A. L'autorité coutumière

Le tabou est associé à l'autorité coutumière qui en assure la purification. Elles sont trois, toutes des victimes, à affirmer cela : «Le *muzombo/tabou* c'est pour les chefs coutumiers» selon Wabiwa. Lorsque des gens transgressent le tabou, ils «vont voir le chef pour qu'ils les sanctifient.», affirme Furaha à son tour. Cela, par exemple, requiert des amendes versées à l'autorité coutumière offensée par la transgression du tabou. «Ici chez nous, on insiste sur la chèvre; on veut qu'elle soit offerte aux garants des coutumes qui doivent enlever le mauvais sort.», dit Mawazo. Wabiwa bis note l'existence d'une peur de l'autorité coutumière et de la coutume : «Les gens ont peur de la coutume, c'est la coutume qui les oblige d'enlever le mauvais sort.». Elle ajoute aussi que la peur de

l'autorité est très grande dans l'univers de tabou «Les gens sont pris de peur même en voyant les chefs coutumiers passer.».

B. Code coutumier du mariage

a. Le sens de mariage et de famille

Anick et David, des participants thérapeutes, soulignent la loyauté exigée de la femme à son mari. «...dans la culture, c'est dit 'une femme pour un homme'...dès que la femme est violée par un inconnu, cet inconnu, le mot véhicule le diable et le diable ne doit pas se propager sur toute la communauté; la femme ne peut plus allaiter l'enfant qui est exempt de toute impureté», dit Anick. De son côté, David affirme que le divorce est prévu si une femme connaît un autre homme... «La coutume considère que la femme est une propriété privée; en tout cas là on tient, c'est une croyance très ancrée dans la communauté et strictement suivie.».

b. Rites de purification³²⁹ et amendes exigées en cas de souillure du mariage par un tabou sexuel, surtout le viol

Sept participant(e)s dont trois victimes et quatre thérapeutes rapportent qu'un rite de purification et des amendes sont exigés par la coutume en cas de transgression du tabou interdisant tout rapport sexuel hors mariage. Par exemple, Wabiwa rapporte ceci : «Ils me demandent d'aller me faire soigner pour enlever le mauvais sort...les familles Lega insistent sur la chèvre à offrir aux garants des coutumes qui auront quoi faire pour enlever le mauvais sort.» Par rapport à ses clientes, Justine affirme aussi que celles-ci rapportent être soumises à différents rites de purification suite au viol : «Je connais une personne qui était violée, sa belle-famille lui a dit d'aller passer par beaucoup de rites :

³²⁹ Le rite de purification sera développé davantage au point II.2.4.3.

‘qu’on l’amène à la rivière, qu’on la lave à minuit. À son retour, elle pourra alors rencontrer son mari qui, à cette étape, lui pardonnera.». Ci-dessous nous présentons deux figures qui illustrent ce que disent les participant(e)s sur la règlementation du mariage et de famille ainsi que le recours au rite contre le tabou de souillure.

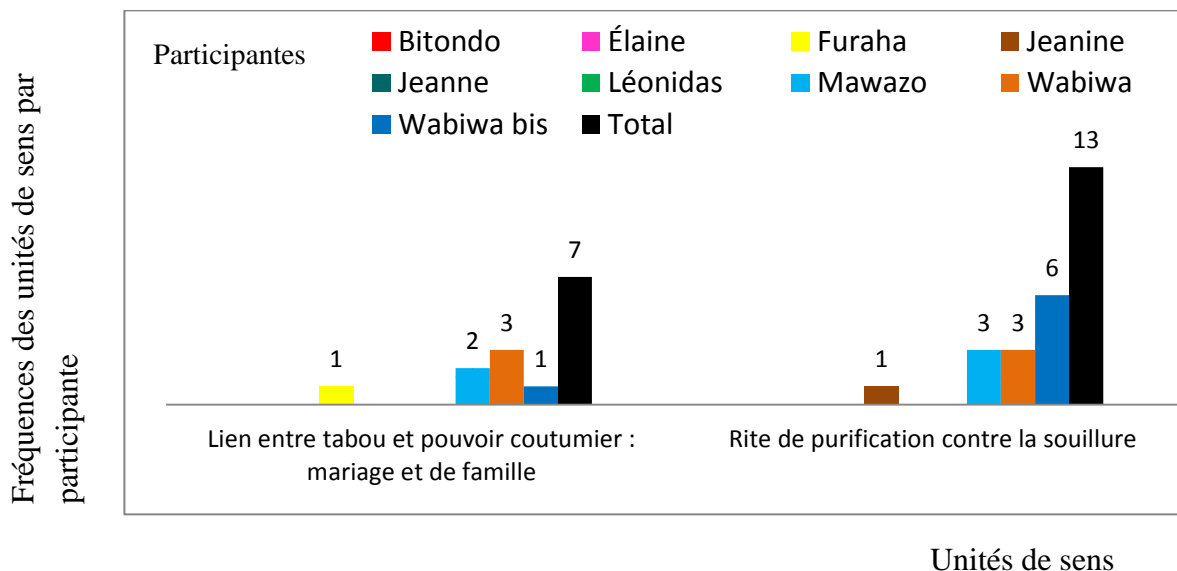


Figure 9.1. Tabou, coutume et rite selon les participantes victimes

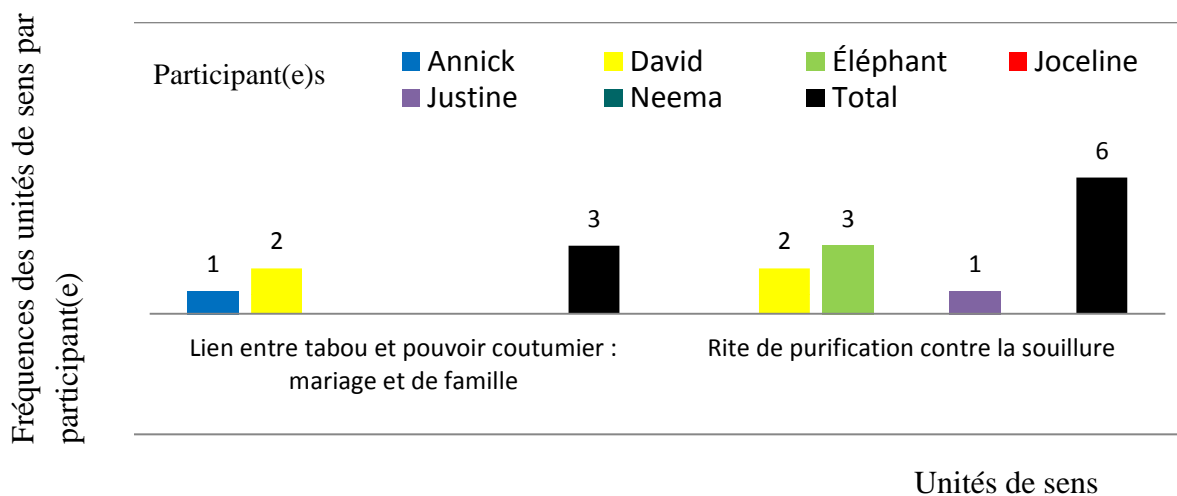


Figure 9.2. Tabou, coutume et rite selon les participant(e)s thérapeutes

II.2.3.4. Conséquences du Viol comme Transgression de Tabou

Tel que nous le verrons au cours des prochaines sections, les participant(e)s ont identifié différentes conséquences du viol lorsque celui-ci est vu comme une transgression de tabou. Il s'agit des conséquences physiologiques, psychologiques, psychosomatiques, psychosociales et socioéconomiques. Ces conséquences sont similaires à celles dont souffrent d'autres victimes de viol en général comme nous l'avons vu aux points I.1.2.2 (Conséquences du viol) et II.2.2.5 (Conséquence du viol comme acte de violence). Elles s'en distinguent par l'aggravation occasionnée par la stigmatisation et le rejet social de la victime lorsque celle-ci est considérée souillée suite à la transgression du tabou.

A. Conséquences physiologiques

Le viol considéré comme tabou entraîne, selon les croyances culturelles rapportées par les participant(e)s Furaha, Wabiwa, Joceline et Justine, des maladies (par ex., la fistule et des douleurs abdominales), un enfantement plus difficile, la stérilité et le suicide; des conséquences auxquelles fait face la victime et/ou sa communauté. Certaines maladies comme la fistule ont été associées à un malheur issu du viol comme l'affirme Justine : «Avant, les survivantes pensaient que les fistules étaient des conséquences d'un mauvais sort.». Et Wabiwa de confirmer «Oui, ça [le tabou] cause des maladies aussi.»

Le tabou prévoit des complications lors de l'accouchement par une femme mariée qui a des rapports sexuels avec un homme autre que son mari. Le viol fait ainsi de la victime une cible de cette règle coutumière. Furaha croit avoir souffert de cette règle. Elle rapporte avoir connu plus de difficultés lors de la naissance de son deuxième enfant né après le viol que lors de la naissance de son premier enfant. Face aux complications,

les sages-femmes s'activent à la recherche de la cause et n'hésitent pas à soupçonner un rapport sexuel hors mariage comme l'illustre ce récit de Furaha : «La voie était ouverte, mais le bébé montait au lieu de descendre; pourtant la voie était normale et le col était déjà ouvert....Elles m'avaient demandé si j'ai des rapports sexuels avec d'autres hommes que mon mari, j'avais répondu non. Elles m'avaient préparé un médicament traditionnel et je l'ai bu.» En plus des complications à l'accouchement, il est aussi rapporté que le rapport sexuel hors mariage peut causer la stérilité. «Dans le cas, par exemple, où une survivante mettait au monde avant le viol et qu'elle n'en est plus capable après le viol, elle se demande si elle a attrapé un mauvais sort du fait qu'elle a eu un rapport sexuel avec un homme qui n'est pas son mari», précise Justine du genre de questions que certaines de ses clientes se posent. Voici le portrait de ce que disent les participant(e)s au sujet des conséquences physiologiques du viol considéré comme tabou.

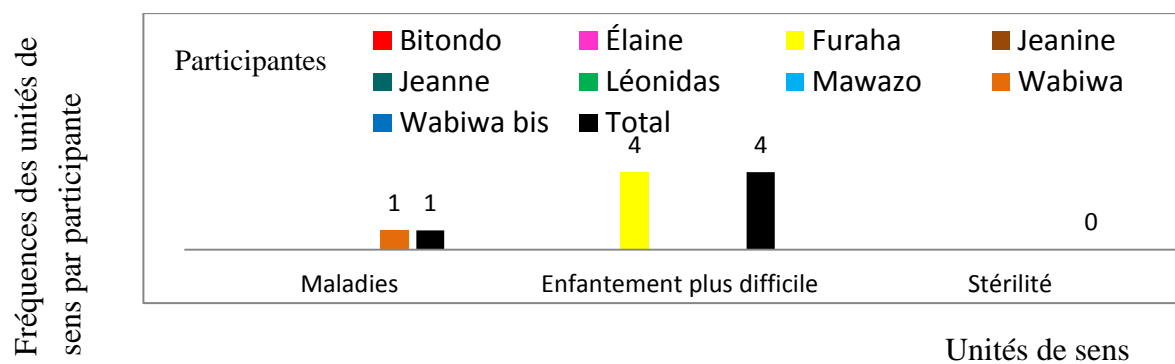


Figure 10.1. Conséquences physiologiques du viol vu comme tabou selon les participantes victimes

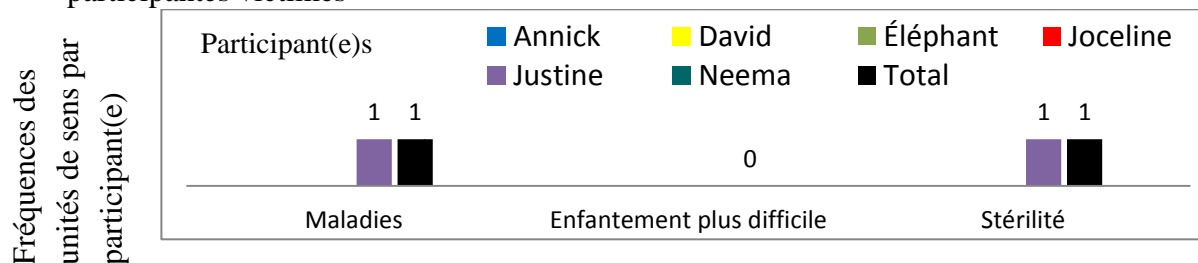


Figure 10.2. Conséquences physiologiques du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes

B. Conséquences psychologiques

Les conséquences psychologiques rapportées sont la détresse émotionnelle, la perte de valeur et faibles images de soi et de l'autre, des symptômes de TSPT ainsi que le risque élevé de suicide relié à la stigmatisation sociale de la victime.

a. Détresse émotionnelle

Douze participant(e)s identifient les sentiments suivants reliés à la stigmatisation sociale: honte, culpabilité, peur, tristesse, colère, humiliation, abandon, déception et vulnérabilité. Il est noté qu'en plus du déclenchement de ces sentiments par la situation de viol, la réaction sociale basée sur la notion de tabou exacerbe ces sentiments chez la victime.

- Honte reliée à la moquerie³³⁰ et la stigmatisation sociales:

La honte fait suite à la moquerie et à la stigmatisation sociales dont fait objet la victime du viol : « je me sens honteuse les gens nous pointent du doigt, se moquent de nous», relate Wabiwa. «...nos amis nous pointent du doigt m'amène à penser beaucoup, c'est très honteux.», ajoute Bitondo. Ce sentiment rapporté par plusieurs autres participantes victimes l'a aussi été par des participant(e)s thérapeutes : «Ces femmes ressentent de la honte parce que, dans beaucoup de familles, quand il y a une femme qui a été violée, les gens la pointent du doigt, cela fait que cette femme a honte.», souligne Neema.

³³⁰ La moquerie ici est reliée au contexte de tabou de souillure contractée suite au viol; ce qui affecte le statut social de la victime. Les auteur(e)s de moquerie visent à faire valoir un meilleur statut social que celui de la victime et à souligner l'exclusion de celle-ci parmi «les personnes normales» de la communauté. Il est vrai que le blâme de la victime est un phénomène universel, mais la moquerie, qui implique le fait de rire de la situation de la victime, indique une dévalorisation et un désaveu social qui trouve son explication dans le tabou de souillure.

- Culpabilité et rumination amplifiées par le tabou sexuel

Les participant(e)s thérapeutes Justine, Éléphant et Joceline rapportent que les victimes expriment de la culpabilité à la suite du viol. Joceline nous dit ceci :

Beaucoup se culpabilisent. Par exemple, si elle [la victime] était violée en revenant du champ, elle se remet en question en disant : ‘ peut-être je n’aurais pas dû aller au champ’, ou bien, si elle était violée à la maison en présence de ses enfants, elle se dit : ‘Je n’aurais pas dû rester avec mes enfants’, ou ‘j’aurais pu résister jusqu’à la mort’».

La victime se remet ainsi en question, elle cherche à justifier le viol par «une mauvaise décision». Aussi, tel qu’illustré à la section portant sur la honte reliée à la moquerie et la stigmatisation sociales, le blâme social dont fait objet la victime nourrit ce sentiment de culpabilité.

- Peur de la réaction négative de l’autre

Plusieurs participant(e)s victimes rapportent avoir peur de croiser le chemin des personnes qui les connaissent et savent qu’elles ont été violées. Elles redoutent que les gens parlent négativement d’elles : «J’ai maintenant peur de retourner chez moi parce que les gens vont parler de moi», affirme Furaha que nous rencontrons dans un lieu d’exil loin de son village d’origine. Comme l’illustre le récit suivant de Léonidas, la peur persiste même loin du milieu où le viol a eu lieu «...j’ai peur. Si cet homme [son nouveau conjoint] découvre la réalité, si quelqu’un vient du milieu où j’étais et lui raconte ce qui s’est passé, notre relation prendra fin.».

- Humiliation

Le sentiment d'humiliation est présent dans les récits de participant(e)s, d'une part parce que la victime est «dénudée» devant le public, comme rapporte Neema, et d'autre part, en raison de la dévalorisation sociale de la victime comme l'affirme Wabiwa bis : «Le viol m'a beaucoup humiliée. Les gens ne me voient plus comme une femme digne de ce nom, ils me pointent du doigt.».

- Abandon

La victime fait face au rejet, même à l'intérieur de son cercle familial. Presque tous les participant(e)s affirment que, très souvent, la réaction de la belle-famille est d'exiger le renvoi de la victime du foyer conjugal. «Elles se sentent abandonnées à elles-mêmes», dit Éléphant à partir de ce que lui expriment ses clientes. Par contre, la famille biologique accueille souvent la victime rejetée ; bien que, de fois, cette même famille blâme aussi la victime d'être à la base de l'échec de son mariage, ou de s'être rendu à un endroit dangereux.

Parmi les neuf victimes interviewées dans le cadre de cette recherche, quatre d'entre elles rapportent avoir été abandonnées par leurs maris, deux participantes rapportent avoir eu recours à la thérapie de couple suite à un rejet temporaire par les maris et qu'ils ont pu ainsi se réconcilier. Par ailleurs, deux participantes rapportent qu'en raison de leur foi chrétienne, leurs maris ont résisté aux pressions familiales et sociales et ont décidé de ne pas rompre leurs mariages. Enfin, le mari de l'une des participantes fut tué par les violeurs. Ces témoignages suggèrent donc fortement que le viol vécu comme tabou fragilise le réseau social de la victime.

- Déception et vulnérabilité

Dans certains cas, les victimes ont été rejetées par des membres de leur famille, des personnes en qui elles avaient confiance. Cela fait vivre de la déception à la victime comme l'affirme Anick de ce que lui rapportent ses clientes: «... le temps qu'elle a connu l'événement traumatisant, elle s'attendait que ce serait sa famille consolatrice. Mais, c'est la famille qui la quitte; soit la culpabilise.». Selon David, le viol et les réactions sociales qui s'en suivent viennent mettre en difficulté tout un rêve de vie pour la victime «...ça la vulnérabilise parce que, d'abord toute femme veut être mariée et vivre longtemps dans le mariage; que la mort les sépare. Maintenant, à cause de quelque chose qu'elle n'a pas voulu, on la chasse.». Comme nous le verrons plus loin, le viol change le statut social de la victime. En tant que femme, elle voit le fait d'être mariée comme une réussite : «Avoir de la valeur, il faut que je sois dotée, que j'aie mon propre foyer, c'est ça la valeur d'une femme selon moi. Et que je sois en harmonie avec mon mari.», dit Furaha. Être mariée c'est aussi un facteur de valorisation sociale pour la femme comme nous dit Éléphant : «Dans la culture [à l'Est de la RDC], si on se base sur la tradition, une femme de valeur c'est une femme qui procrée, qui est soumise à son mari, qui travaille et rapporte à l'homme, qui amène la valeur ajoutée dans son ménage; c'est une femme de valeur : qui produit de biens et des enfants pour l'homme.» Ainsi, comme cause de divorce, le viol colle l'image d'échec à la victime face aux paires non violées et, par conséquent, toujours mariées ; il la rend vulnérable aux mépris au sein de sa communauté.

- Colère

Les participant(e)s Éléphant, Jeanne et Wabiwa rapportent vivre de la colère contre la réaction de l'entourage des victimes de viol. C'est le cas de Jeanne qui s'exprime en ces termes : « Si l'un d'entre eux ose me le dire directement [Ici Jeanne parle des propos de sa belle-famille qui la disqualifie comme femme digne de mariage et incite son mari à la rejeter.], personne ne me l'a déjà dit, je pourrais lui dire de mauvaises choses ou même le blesser.». Wabiwa bis ressent aussi de la colère, mais elle voudrait s'en débarrasser : «Je ne veux plus être en colère»; affirme-t-elle. La colère atteint aussi les victimes indirectes : «Des maris qui se sentent blessés dans leur fond intérieur par le viol, qui entrent en colère et ne veulent même pas voir leur femme», rapporte Éléphant. Celui-ci, lors d'un entretien post-entrevue, exprime aussi vivre de la colère contre ce système social qui s'acharne contre la victime. Pour lui, le viol est inacceptable et le rejet de la victime l'est tout autant.

- Tristesse au sein de la famille

«Mes enfants se moquent de moi. Leurs pairs se moquent d'eux et quand ils arrivent à la maison ils me disent 'vous avez donc été violée maman', je me sens triste.». Telle est l'atmosphère familiale post-viol de Jeanine. Aux yeux de leurs pairs, les enfants de Jeanine ont une mère dont la valeur est moindre en comparaison à d'autres mères non violées. Justine observe aussi de la tristesse au sein des familles de ses clientes : «Les enfants manquent de joie à cause du viol que leur mère a subi; tout comme le mari manquera de joie suite au viol de sa femme.».

b. Perte de valeur et faibles images de soi et de l'autre

Plusieurs participant(e)s affirment que le viol fait vivre un sentiment de dévalorisation à la victime. Celle-ci se compare à la «femme idéale» de la société congolaise; elle a une faible image de soi et est perçue comme telle par la société aussi. «Nous sommes blâmées dans le quartier, on nous pointe du doigt ‘Voilà celles qui ont été violées’», se souvient Bitondo des propos de son entourage. Cela affecte la victime dans son fond intérieur ; il y a un grand manque de paix intérieure et sociale «Nous ne voyons plus de valeur à vivre comme personnes. Nous avons souffert, les gens se moquaient de nous. Sentant un grand manque de paix dans ce milieu, j'étais obligée de m'exiler ici à «X».», nous révèle Wabiwa. Joceline confirme cette maltraitance sociale chez ses clientes «elle se dit méprisée à cause du fait qu'elle était violée ‘C'est comme si personne ne me considère plus comme une personne’; elle perd toute sa considération.».

La victime se sent inférieure face à ses concitoyens, elle vit un sentiment d'indignité face aux autres ; « [elle] ne se considère plus être comme elle était... Il y a celle qui pense qu'elle a un problème –pourquoi seulement elle et non les autres?», dit David du questionnement de ses clientes. Personne indigne, c'est l'image sociale d'une victime de viol dans le contexte de tabou ; image intégrée par certaines participantes victimes comme Wabiwa : «Je me suis vue indigne devant les autres... je me voyais sans valeur parmi d'autres personnes, je me suis vue inutile, inutile, inutile !».

c. Symptômes de TSPT

Neuf des participant(e)s rapportent des symptômes de TSPT liés au contexte de tabou et à la particularité de méthodes employées par les violeurs. L'hyper vigilance,

l'isolement ou l'évitement des lieux publics, la rumination et la reviviscence du trauma sont les plus discutés.

Partant de sa propre expérience, Jeanne affirme que la victime peut développer une attitude d'évitement de tout contact social dû aux appréhensions selon lesquelles tout le monde connaît la situation du viol et donc tout le monde parlerait en mal d'elle.

Je ne sortais pas de chez moi du tout. Quand je sortais, c'était pour aller cueillir des feuilles de manioc au champ. Je prenais des chemins où je ne pouvais pas croiser quelqu'un à la rivière afin d'éviter qu'il me demande où j'allais. Il y a de personnes qui n'ont pas su ce qui s'est passé, mais je sentais comme si tout le monde le savait. Aussi, quand je voyais deux personnes rire au quartier, je me disais qu'ils parlaient et riaient de ma situation... Quand vous les entendez rire, vous vous dites que 'ça doit être de moi qu'ils parlent'. Vous vous retirez, vous allez rester en chambre ou à un endroit où ils ne peuvent pas vous voir.

Et Furaha d'ajouter, «Quand vous passez, vous vous imaginez qu'ils parlent de vous même si cela n'est pas le cas, vous pensez que les gens parlent de vous.»

Les participant(e)s thérapeutes Joceline, Justine et Neema affirment aussi observer pareil comportement chez leurs clientes «elles deviennent très sensibles. Elles interprètent toute remarque en lien avec le fait d'avoir été violée : 'On me dit ceci parce que j'ai été violée'.», rapporte Joceline. Les victimes de viol dans le contexte de tabou se sentent donc observées, surveillées et jugées.

De plus, les victimes revivent constamment la situation de viol par des pensées intrusives, surtout lorsque les enfants ont été témoins du viol comme illustre ce récit de Joceline portant sur l'expérience de ses clientes: «chaque fois qu'elle voit ses enfants, elle se rappelle l'acte qu'elle a subi en leur présence.». Les enfants témoins du viol deviennent constamment un rappel du viol pour leur mère victime : «Quand je vois mes

enfants, je me représente comment ils ont vu les violeurs me déshabiller et ouvrir mes jambes devant eux, des hommes monter sur moi à leurs yeux³³¹.», poursuit Joceline parlant de ses clientes. Pour les participant(e)s thérapeutes Joceline et Anick, les enfants issus du viol rendent plus complexe la situation des victimes : «L'enfant est issu du viol alors que le mari est mort [tué par le violeur]. Pour cette survivante, le problème est plus complexe, [dit Joceline]»; la femme doit apprendre à aimer et élever un enfant qui lui rappelle le viol. L'enfant issu du viol souffre souvent de la discrimination et négligence dans la famille; sa naissance empire la réaction sociale vis-à-vis de la victime. C'est ce qu'affirme Anick : «Quand la femme porte une grossesse [suite au viol], souvent le mari reste toujours révolté, et les conséquences sociales les plus imminentes sont : le rejet, l'abandon, le déni ; l'enfant né du viol est discriminé, n'est pas du tout soigné».

d. Facteurs de risque de suicide associés au stigma du viol comme tabou

Les participant(e)s comme Éléphant et Joceline (thérapeutes), et Jeanne (victime) rapportent un lien entre le risque élevé de suicide et des facteurs associés au stigma social de la victime dans un contexte de tabou. Le premier facteur de risque est la perte de ressources sociales et le désespoir qui en découle comme l'affirme Éléphant : «Elles [les victimes] se sentent abandonnées à elles-mêmes, elles se sentent condamnées à mourir, à disparaître.». Le deuxième facteur de risque consiste en un sentiment de perte de goût de vivre due aux critiques sociales comme l'exprime Jeanne : «quand les gens parlent de ces choses, je me sens comme si je ne devrais pas exister, comme si je devrais disparaître, que ce ne soit pas moi qui entends cela.». Un autre facteur de suicide important est le

³³¹ Ce récit de Joceline illustre aussi la transgression, par le viol, d'une série des tabous dont celui de voir la nudité de ses parents comme nous l'avons identifié au point I.1.3.1 (Les tabous sexuels en Afrique subsaharienne).

blâme de la victime par sa famille biologique, surtout que, dans la plupart de cas, celle-ci reste le seul point de recours pour la victime rejetée par le mari et sans moyen économique pour sa survie. Ces propos de Joceline nous en disent plus : « [Si] elle n'est pas sensibilisée, la famille condamne la survivante. Les autres membres de la famille condamnent la femme survivante. Et c'est le pire qui puisse se produire; ça entraîne la victime à la mort.... [Elle] pique de crise, ou elle quitte la maison et va se suicider.». Soulignons aussi que hors de la famille biologique, le mari peut jouer un rôle clé dans l'amélioration de la santé mentale de sa femme victime; Joceline le présente au centre même de la guérison de la femme : «En tout cas, si le mari accepte sa femme, il n'y a pas de problème dans le foyer, car le mari pourra aider la femme à se remettre du traumatisme du viol; la femme peut ainsi reprendre sa vie normalement.». Le rejet de la femme par le mari lui enlève ainsi une ressource essentielle et augmente le niveau de risque de suicide. Les figures 11.1 et 11.2 ci-dessous illustrent ce que les participant(e)s expriment au sujet de la souffrance psychologique vécue à la lumière du viol comme tabou. Il s'agit de l'amplification de la détresse émotionnelle, la perte de valeur de soi aux yeux de la communauté et aux yeux des victimes elles-mêmes, des symptômes du trouble de stress post-traumatique lié à l'expérience de viol et des facteurs qui augmentent le risque de suicide chez les victimes qui vivent en marge de la société.

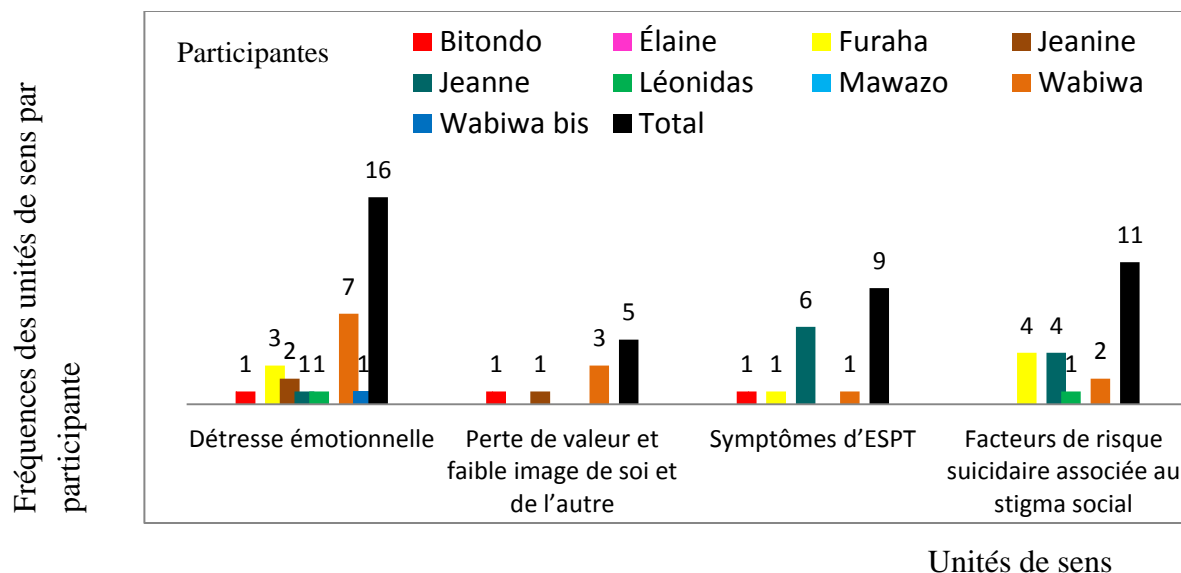


Figure 11.1. Conséquences psychologiques du viol vu comme tabou selon les participantes victimes

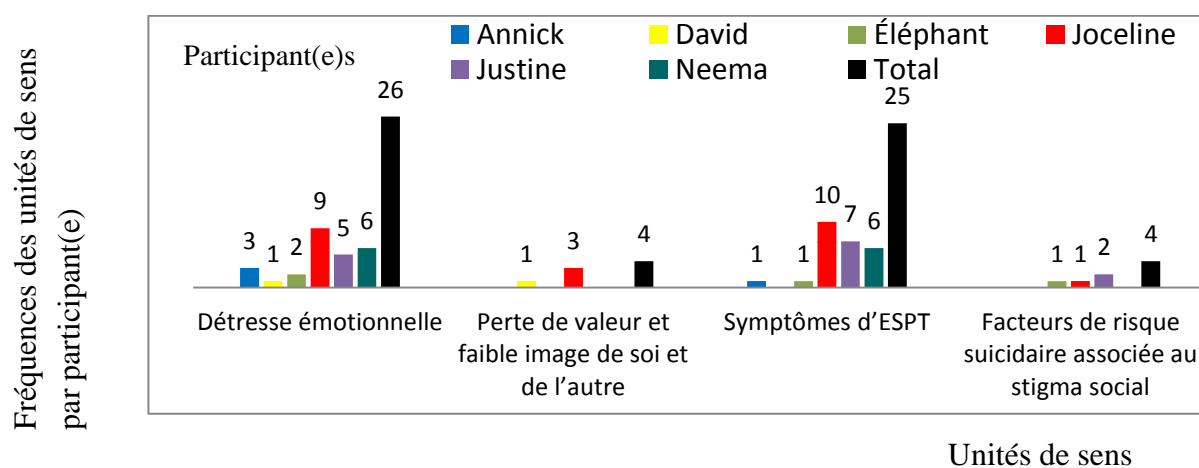


Figure 11.2. Conséquences psychologiques du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes

C. Conséquences psychosomatiques

Furaha, Jeanne, Justine, Léonidas et Wabiwa rapportent des symptômes physiologiques du stress relié au viol et à la réaction sociale et/ou familiale. Il s'agit de difficultés cardiovasculaires et de perte de poids comme l'indique Furaha dans ce récit : «Partout où je passais, j'étais méprisée; les gens disaient 'celle-là a aussi été violée parmi les femmes qui étaient enlevées et conduites vers les montagnes' ; cela me faisait mal au

cœur; j'étais tellement amaigrie et je faisais de crises de tension.». Abondant dans le même sens, Léonidas affirme ceci : «La peur [d'être méprisée et/ou violée à nouveau] a fait que je maigrisse. J'étais grande avant. Si je me regarde aujourd'hui, j'y pense et mon cœur fait des palpitations». De son côté, Wabiwa ajoute qu'elle a des douleurs généralisées «Je me sens mal papa. Je me sens mal au ventre, aux os.». Comme l'indiquent les figures 12.1 et 12.2 ci-dessous, quatre femmes victimes et une thérapeute affirment que la stigmatisation sociale des victimes entraîne des difficultés cardiovasculaires et la perte involontaire de poids.

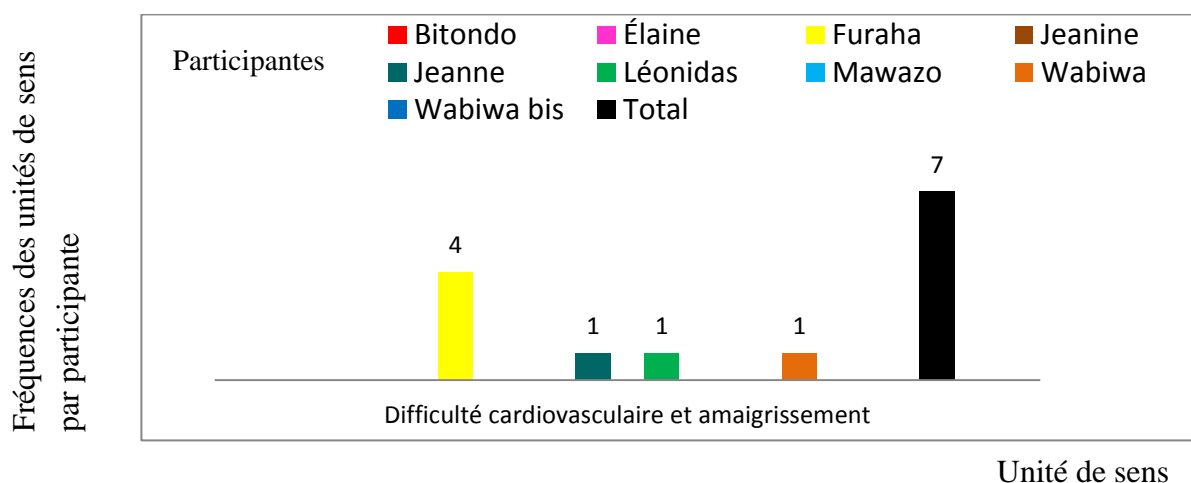


Figure 12.1. Conséquences psychosomatiques du viol vu comme tabou selon les participantes victimes

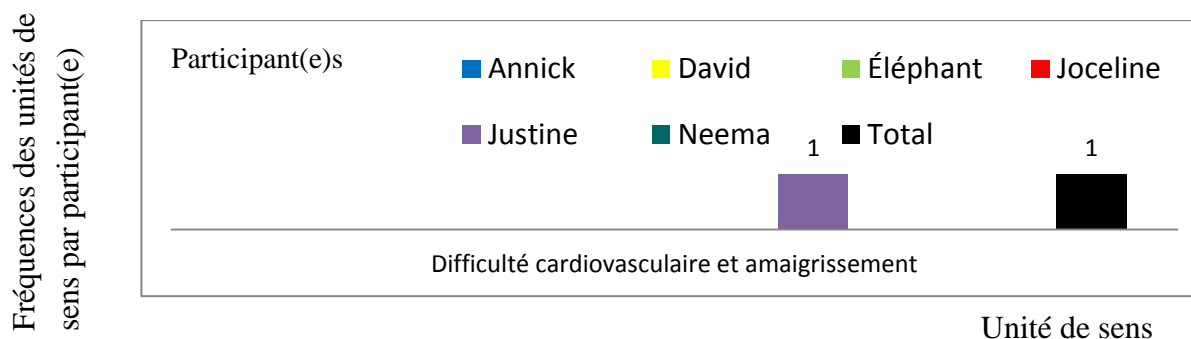


Figure 12.2. Conséquences psychosomatiques du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes

D. Conséquences psychosociales

Des conséquences notamment au niveau de la famille et la communauté, du couple et la réaction du mari, ainsi que sur les réactions familiales et sociales sur la victime sont identifiées en lien avec le viol considéré comme une transgression du tabou. Il est aussi constaté que l'impact de différentes réactions sociales sur la victime est délétère et même mortifère dans certains cas.

a. Conséquence sur la famille et la communauté

Les participant(e)s identifient des impacts du viol considéré comme tabou sur la famille d'origine de la victime, sur sa propre famille immédiate, c'est-à-dire le mari et les enfants et sur la belle-famille. Selon Wabiwa (participante victime) et Joceline (participante thérapeute), la famille de la victime perd le respect de la communauté et vit ainsi une déception; elle blâme la victime. «Les choses se sont passées en plein jour, la famille a été dégoûtée de moi; ils ont été déçus de voir les gens se moquer de moi.», rapporte Wabiwa de son expérience post-viol. Suite à son travail auprès des victimes, Joceline fait ce constat :

Quand une femme est violée, elle l'est seule; mais le viol affecte toute la famille... leur statut parmi d'autres habitants du quartier change; la famille perd tout respect. Les enfants manquent de joie à cause du viol que leur mère a subi; tout comme le mari manquera de joie suite au viol de sa femme. Donc, la famille perd sa valeur dans la société; elle est perdue.

Quand il y a un cas de viol qui se traduit par la transgression de plusieurs tabous sexuels, la communauté de la victime vit dans la peur du mauvais sort : mort des enfants, du mari, des troupeaux et échec économique. C'est ce qu'affirment Joceline, Éléphant, (participant(e)s thérapeutes) et Furaha (participante victime). En effet, selon cette

dernière rapportant les croyances culturelles de son milieu : «si vous mettez au monde, et si vous regardez l'enfant alors que vous avez eu des rapports sexuels avec un homme qui n'est pas le père de l'enfant, cet enfant peut mourir, ou vous-même pouvez mourir pour cela.». «...c'est-ce qu'on croit dans la communauté. Une fois violée, souillée, la famille risque de mauvais sorts, des malédictions.», ajoute Éléphant.

Les réactions de la famille et de la communauté au viol sont à considérer pour mieux comprendre le sort social des victimes. En effet, certain(e)s participant(e)s thérapeutes rapportent que certaines familles d'origine rejettent la victime qui, comme nous le soulignons ci-dessous, est d'abord rejetée par sa belle-famille et son mari. Voici ce que dit Neema du sort de ses clientes : « Ces mamans, quand elles viennent nous voir, elles nous disent que leurs familles peuvent les rejeter ». Comme nous pouvons le constater dans les récits ci-dessous, les participantes victimes et les participant(e)s thérapeutes affirment que le rejet de la victime par la belle-famille est très fréquent et souvent, la belle-famille exerce de la pression auprès du mari lorsque celui-ci décide de rester marié à sa femme. C'est l'expérience de plusieurs victimes de viol à l'Est de la RDC selon les récits des participant(e)s. Violées, Jeanne et Mawazo ont fait face à cette attitude de la belle-famille comme le témoignent les récits suivants : «Je me voyais comme si je n'avais plus de valeur auprès des gens, parce que mes proches du côté de mon mari n'ont pas été accueillants envers moi.», exprime Mawazo. «...la famille de mon mari lui disait 'ta femme est encore jeune, toi-même tu es jeune, trouve une autre femme et vis avec; tu ne peux pas rester avec celle-ci que tu as déjà partagée avec les Hutus. Les Hutus doivent lui avoir laissé des maladies desquelles elle te contaminera'.», rapporte aussi Jeanne.

Anick, David, Éléphant et Justine, tous des participant(e)s thérapeutes, affirment observer non seulement du rejet, mais aussi de l'incitation au rejet de la part de belles-familles de victimes qu'ils accompagnent en thérapie. En effet, il semble que certaines belles-familles aient exercé une pression sur leur fils, leur frère et donc le mari de la victime afin qu'il rejette cette dernière. D'ailleurs, en cas de résistance à la demande de sa famille de répudier sa femme et d'en épouser une autre, le mari court le risque d'être rejeté lui-même. C'est exactement le sort du mari de Jeanne :

Ils détestaient quand mon mari leur disait : «celle-là c'est ma femme que j'ai mariée, j'ai fait une noce avec elles, je savais que je l'aime. Si cette situation lui est arrivée, personne ne m'a annoncé la nouvelle, j'en ai été moi-même témoin. Qu'est-ce qui aurait sauvé ma femme des mains de ces gens que j'ai vus?»... Ils me haïssent et haïssent mon mari aussi. Jusqu'à présent, quand il a des douleurs à la jambe cassée ils lui disent : «voilà, tu as eu ce que ta femme allait chercher».

Nos données montrent que, dans un contexte de tabou, comme c'est le cas à l'Est de la RDC, le viol peut occasionner la séparation familiale et la dissolution du tissu social. A la suite du viol, « la famille a été éparpillée », déplore Wabiwa.

Les réactions de la communauté visent souvent la victime ; elles se traduisent en un processus de culpabilisation qui attribue la responsabilisation du viol à la victime. Celle-ci est blâmée de s'être mise dans une situation dangereuse : «Ils [les gens de la communauté] disaient que nous nous sommes mises en situation de danger c'est pourquoi cela nous est arrivé dans la forêt. Si nous étions restées sur la route [au quartier], sans aller dans les forêts, nous n'aurions pas rencontré cela [été violées]», nous confie Mawazo dont les propos sont similaires à ceux des participant(e)s thérapeutes tels Anick,

Joceline, Justine et Neema; ceux-ci ont aussi noté que les membres de la communauté identifient la victime comme étant la responsable de son propre viol.

Plusieurs participant(e)s que nous citons ci-dessous rapportent de la stigmatisation sociale qui empêche la victime de vivre en paix dans sa propre communauté, c'est-à-dire de réintégrer la communauté après que le viol l'en ait rendue indésirable. Elle est pointée du doigt et fait l'objet de moquerie sociale selon David, Joceline, Justine, Neema (participant(e)s thérapeutes), Bitondo, Furaha, Jeanne, Mawazo, Wabiwa et Wabiwa bis (participantes victimes). Un exemple illustrant cela est le récit de Wabiwa bis qui après six mois en captivité et en esclavage sexuel, fut confrontée à une forte réaction lorsqu'elle retourna dans sa communauté: «Depuis que je suis revenue, les gens me huent, se moquent de moi, partout où je passe les gens rient, se lamentent...Les gens ne me voient plus comme une femme digne de ce nom, ils me pointent du doigt.».

Jeanne et Joceline rapportent ainsi que des membres de la communauté évitent le contact avec la victime : «...le viol affectait négativement les relations sociales de la survivante; celle-ci devenait infréquentable par d'autres gens.», affirme Joceline.

b. Conséquences sur le couple et réaction du mari

Le viol considéré comme tabou peut affecter significativement le couple. Culturellement parlant, la victime devient une source de honte sociale pour son mari : «Il y a honte pour le mari d'avoir une femme violée et continuer à vivre avec elle», affirme David du contexte culturel de tabou. Anick reconnaît le même défi pour le mariage. Il affirme que les conséquences du viol sont plus difficiles à vivre quand la victime est

mariée : «C'est pire quand c'est une femme mariée !» Entre autres difficultés conjugales, il y a rupture d'intimité sexuelle et abus psychologique (insultes) de la part du mari.

En tant que femme, ma vie avait changé parce que je ne m'entendais plus avec mon mari. Il ne mangeait pas la nourriture que je préparais, et quand nous dormions, il ne pouvait pas partager les mêmes draps que moi. [Il] me disait 'rentre chez toi, je ne peux pas rester avec une femme qui a eu des relations sexuelles avec les Hutus'», nous confie Furaha.

La réaction du mari au viol est un facteur déterminant de la qualité de relation de couple après le viol. Les conflits tels ceux rapportés ci-dessus et confirmés par les participant(e)s thérapeutes Anick, Éléphant et Joceline mènent souvent le couple à la rupture. Certains maris rejettent leur femme comme l'ont vécu plusieurs victimes interviewées telles que Wabiwa, Léonidas, Bitondo et Éline, ainsi que d'autres victimes suivies par les thérapeutes interviewé(e)s mais qui n'ont pas participé à la présente étude. Dans les cas de Jeanne et Mawazo, les maris ont résisté à la pression de leur famille respective, mais dans d'autres cas comme celui de Wabiwa, le mari de celle-ci s'est rallié à la volonté de sa famille : «Ils [la belle-famille] ont parlé de nos coutumes. Ils ont dit que nous qui avons été violées ne pouvons pas partager la même maison avec nos maris... Ma famille avait supplié mon mari de me tolérer, mais il avait refusé...il m'a dit de rester seule et il fera de même.». Les figures 13.1, 13.2, 13.3 et 13.4 ci-dessous illustrent ce que disent les participant(e)s au sujet des conséquences psychosociales sur le couple, la famille et la communauté ainsi que les réactions sociales et les conséquences de celles-ci sur les victimes de viol.

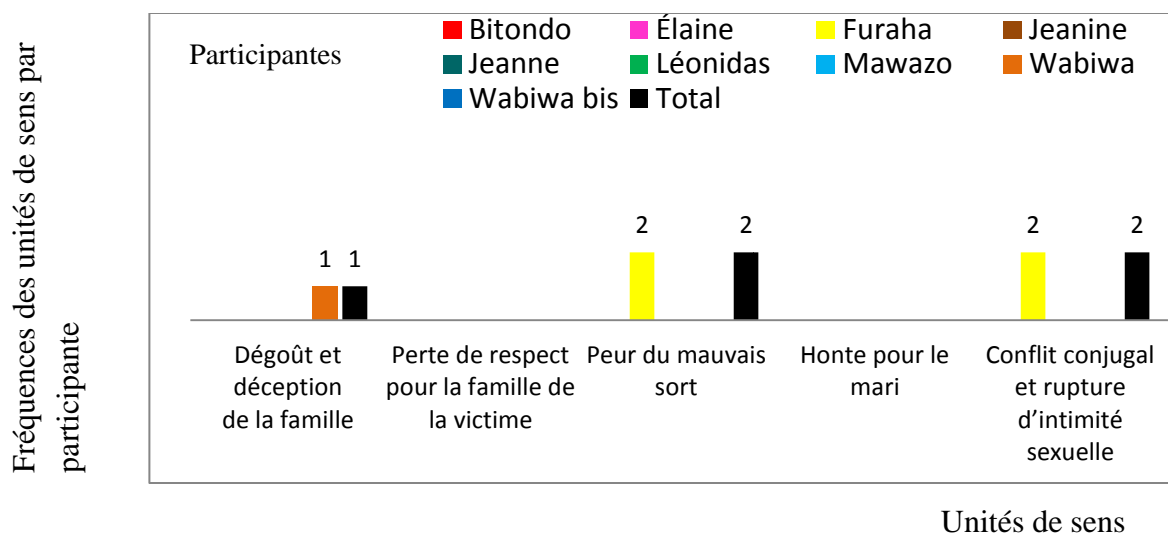


Figure 13.1. Conséquences psychosociales du viol vu comme tabou selon les participantes victimes

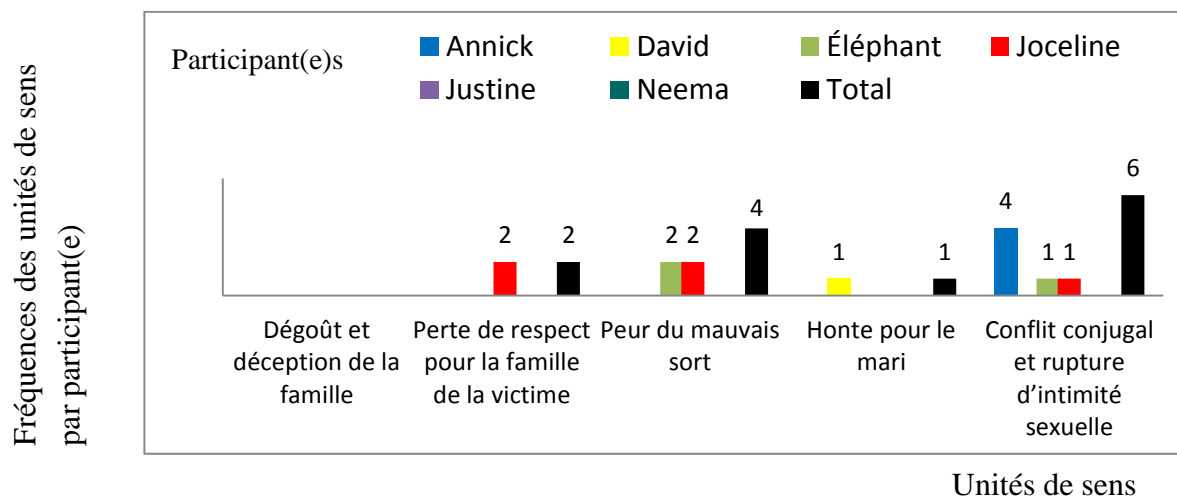
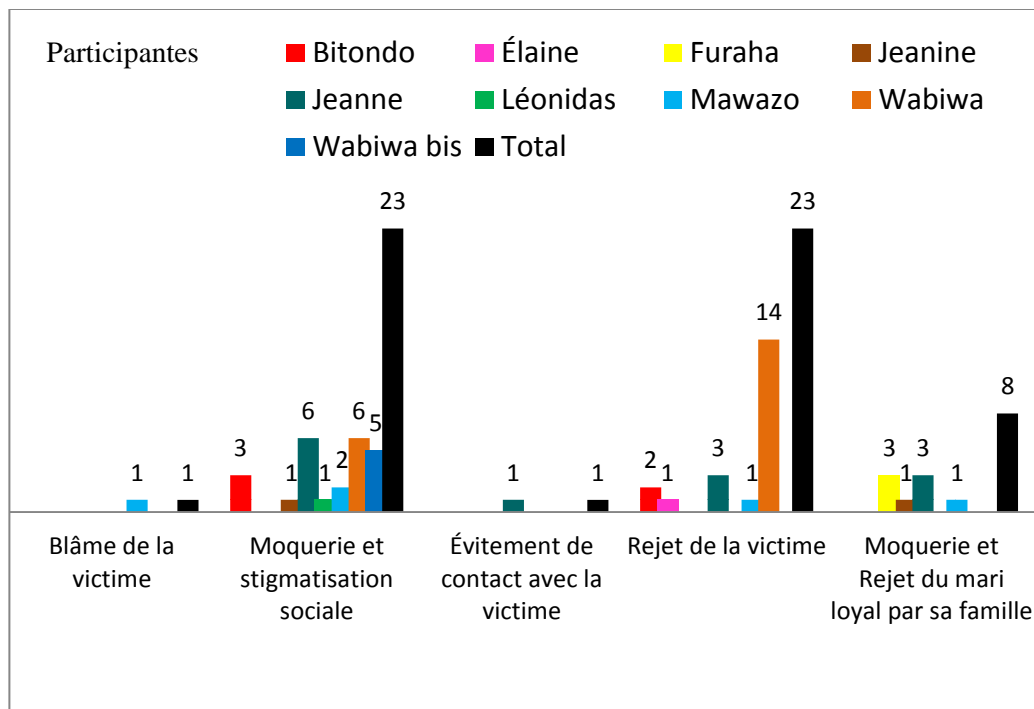


Figure 13.2. Conséquences psychosociales du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes

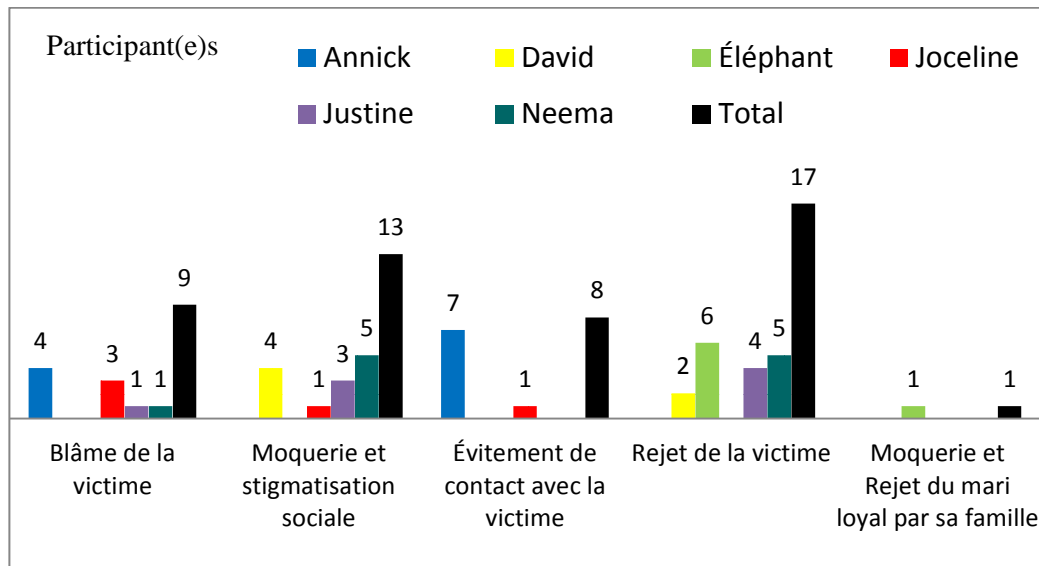
Fréquences des unités de sens par participante



Unités de sens

Figure 13.3. Réactions sociales au viol vu comme tabou selon les participantes victimes

Fréquences des unités de sens par participant(e)



Unités de sens

Figure 13.4. Réactions sociales au viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes

c. Conséquences des réactions familiales et sociales sur la victime

Les récits recueillis dans le cadre de la présente recherche démontrent que les réactions familiales et sociales au viol dans un contexte culturel de tabou exacerbent la souffrance de la victime. Elle est forcée à l'isolement, éprouve des difficultés à faire confiance à autrui et connaît des régressions sur le plan social (perte d'estime sociale, du réseau social et de liberté de mouvement paisible). La femme se préoccupe ainsi de ce qu'elle deviendra en tant que membre de sa communauté à la suite du viol : «Une femme violée connaît que 'je suis violée, c'est-à-dire j'aurai des problèmes'» affirme David. Pour Mawazo, elle perd ce qui lui donnait de la valeur, son identité sociale de femme mariée et de propriétaire de sa propre maison «...ça [la situation de viol] m'a enlevée dans mon foyer pour me retrouver dans une parcelle et une maison de mes parents où je me repose.»

Anick, quant à lui, considère que les réactions familiales et sociales post-viol revictimisent la femme : «Elle devient victime de son bourreau, elle devient victime de sa famille, elle devient victime de son mari, elle devient victime de sa communauté.», conclut-il. Suite à ces réactions, certaines victimes ne sont plus capables de mener une vie dans leur communauté d'origine; elles déménagent ailleurs en laissant tout derrière elles.

E. Exil de la victime

Comme nous l'avons dit avant, sept de neuf femmes victimes que nous avons interviewées dans le cadre de cette recherche ont dû s'exiler loin de leurs villages

d'origine à la suite du viol. D'une part, l'exil cause plusieurs pertes socioéconomiques pour la victime comme l'illustre ce récit de Furaha :

Je suis seule, je ne vis plus proche de ma famille; c'est un changement. Avant, quand je manquais quelque chose, je pouvais en avoir chez mes parents; je ne pouvais pas passer la nuit sans manger alors que ma belle-mère est là. Aujourd'hui, si mon mari est dans la forêt³³², je dors affamée si je n'ai rien à manger. Ici, je n'ai pas de famille où aller.

Cette expérience de perte liée à l'exil est aussi rapportée par Wabiwa, Jeanne, Léonidas et Mawazo parmi les participantes victimes ainsi que par Neema, Anick et David parmi les participant(e)s thérapeutes. David dit ceci à ce sujet: «...lorsqu'on est à «X», c'est une femme qui n'est pas habituée. Elle doit chercher les champs, comment avoir le champ, comment avoir la maison, louer la maison, des choses comme ça. C'est un problème qui est lié au fait de quitter leur propre village».

D'autre part, l'exil constitue un repos loin des moqueries sociales, loin du regard discriminatoire que lui réserve sa communauté à cause des croyances culturelles qui considèrent le viol comme une transgression de tabous sexuels : «...beaucoup d'elles changent même de milieu. Elle était violée quelque part ici, elle préfère ne plus y rester; elle vit ailleurs, tout simplement pour chercher sa valeur³³³.», affirme David. De son côté, Léonidas nous confie avoir fui son village pour se cacher où personne ne la connaît et/ou ne connaît sa situation de viol : «Je suis venue me cacher ici, personne ne me connaît, je suis contente, je suis stable.». Et Furaha d'ajouter, «...je me sens mieux ici que là.». Ci-

³³² Avant le viol, Furaha vivait au domicile de sa belle-famille avec son enfant; son mari travaillait loin du village où il restait pendant des jours et rejoignait sa famille de temps en temps. Après le viol, les gens au village l'ont su et la stigmatisait. Elle a dû s'exiler et rejoindre son mari; les deux sont obligés de vivre de façon permanente loin de leurs familles et champs.

³³³ D'après David, la femme violée perd sa valeur culturelle dans le milieu où elle est connue; elle s'exile vers un autre milieu où elle n'est pas connue : «La valeur c'est au niveau de la culture. Parce qu'une femme qui est violée n'est pas comme celle qui ne l'est pas, selon notre culture. Là où nous travaillons, celle qui est violée est parfois doigtée. Elle passe, les gens parlent.

dessous un portrait de ce que rapporte les participant(e)s sur la souffrance de la victime liée à l'interprétation sociale du viol comme tabou.

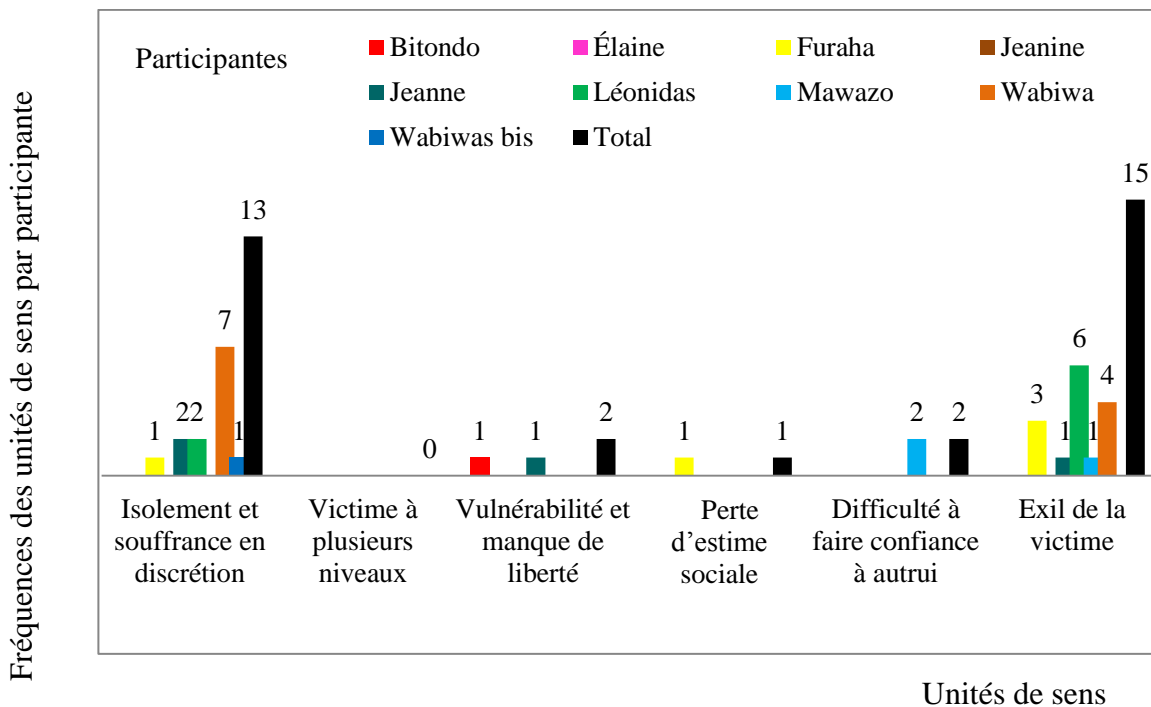


Figure 14.1. Souffrance de la victime due à l'interprétation du viol comme tabou selon les participantes victimes

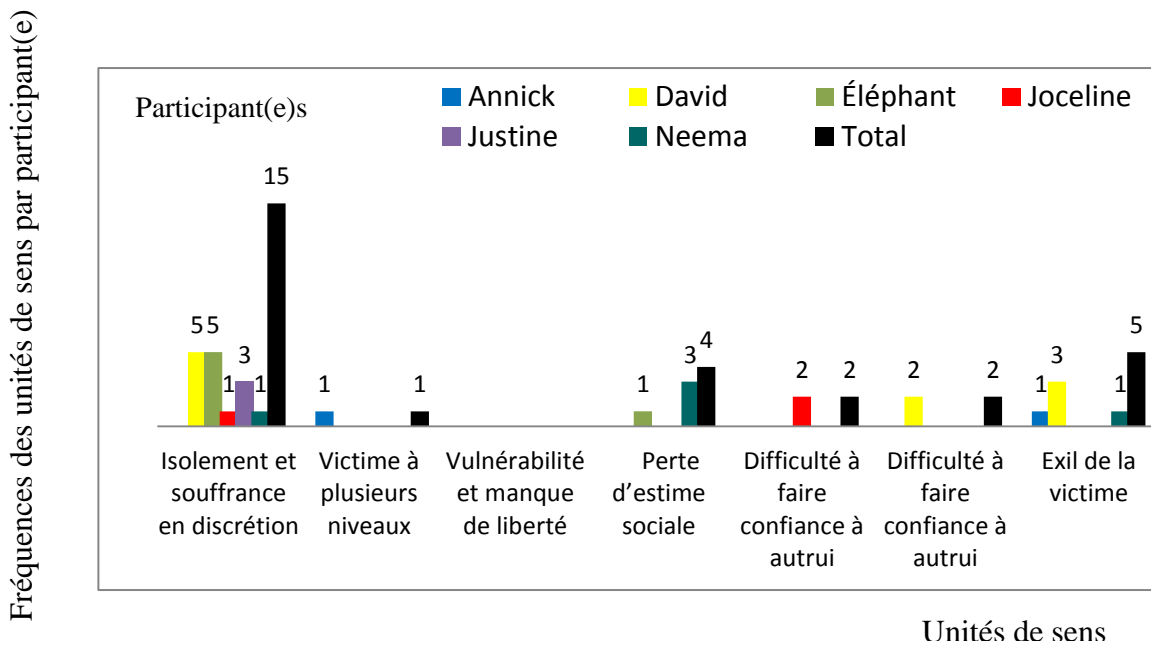


Figure 14.2. Souffrance de la victime due à l'interprétation du viol comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes

F. Conséquences socioéconomiques

Les participantes, en très grande majorité, rapportent de l'appauvrissement lié à la perte de travail chez la victime de viol vu comme transgression de tabou. Certaines victimes comme Mawazo et Wabiwa ne peuvent plus faire leurs activités économiques, les travaux de champs et le petit commerce respectivement, car elles ont dû s'exiler loin de leurs biens : «Nous sommes affamées. Nous ne pouvons pas retourner chez nous où est restée toute notre nourriture. Nous sommes venues rester ici à «X», nous continuons de souffrir parce que nous n'avons rien», regrette Mawazo. Voici le portrait de ce que disent les participant(e)s au sujet de l'appauvrissement des victimes de viol dans le contexte de tabou.

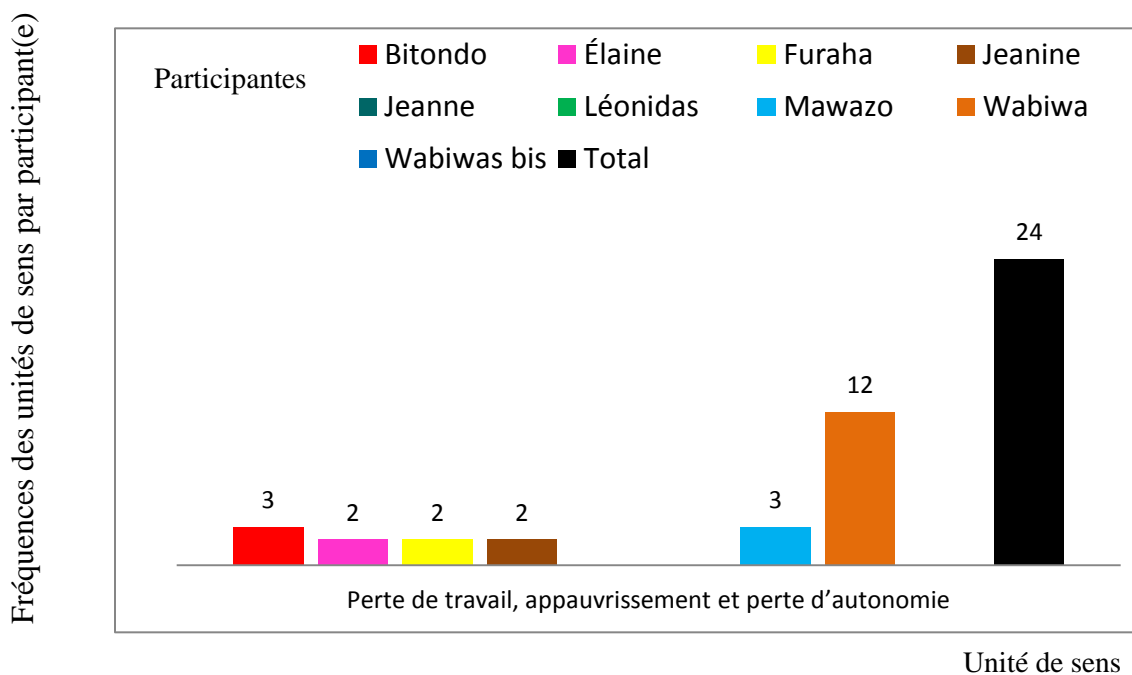


Figure 15.1. Conséquences socioéconomiques du viol vu comme tabou selon les participantes victimes

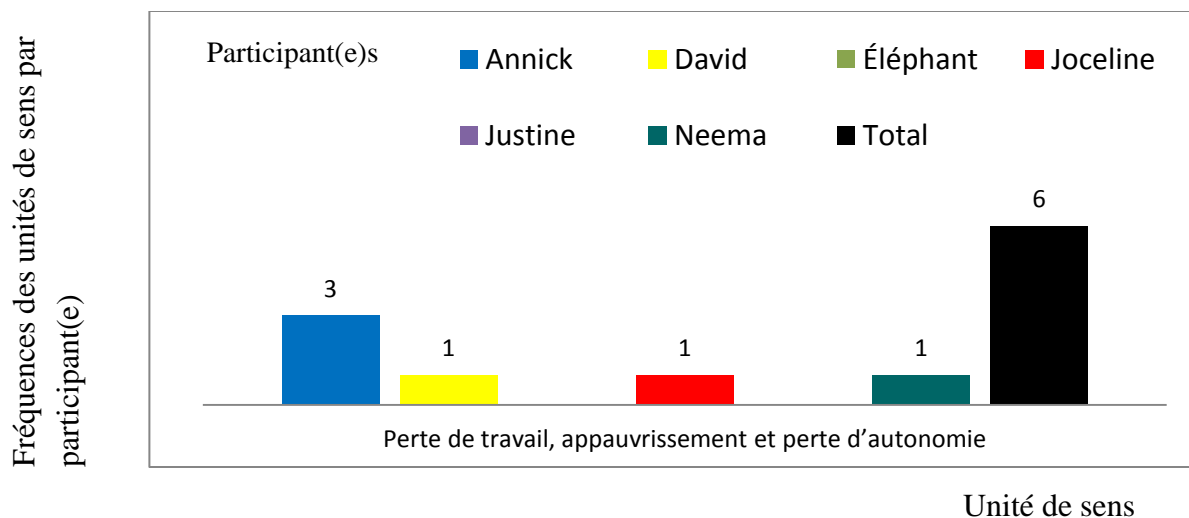


Figure 15.2. Conséquences socioéconomiques du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes

Discussion partielle

Les participant(e)s à cette recherche confirment différentes formes de tabous sexuels énumérés dans la revue de la documentation. Dans le cadre de ce travail, la sacralité liée au mariage, à la nudité, surtout la nudité des parents et dans l'espace public, est au centre de plusieurs tabous sexuels transgressés par l'acte de viol. Il est ainsi rapporté que le viol, tel que pratiqué en contexte de guerre à l'Est de la RDC, constitue une transgression du tabou qui interdit tout rapport sexuel hors mariage; une transgression du tabou qui interdit de voir la nudité de ses parents; ainsi qu'une transgression du tabou qui interdit tout rapport sexuel en public. Et vu l'ampleur des cas de viol, il devient aussi difficile d'éviter la transgression de tabou qui se produit par le contact avec une personne, un objet ou une condition souillée³³⁴.

La documentation anthropologique consultée présente le tabou de souillure comme une condition qui se transmet automatiquement³³⁵; même par un acte auquel l'on

³³⁴ Sigmund Freud, *Totem et Tabou* (1973): 30.

³³⁵ Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature* (1963): 242.

ne consent pas ou l'on n'applique pas un choix consciemment libre. Cette croyance affirme que les conséquences de transgression du tabou s'appliquent automatiquement, notamment par la colère des ancêtres qui frappent la communauté concernée de malédictions même lorsque la personne en faute n'a pas été identifiée³³⁶. Il existe une croyance que des conséquences implicites comme la sécheresse et l'infertilité sont imposées par les ancêtres; la présence de ces situations devenant la preuve qu'il y a eu violation des tabous selon la coutume³³⁷. Certaines victimes comme Wabiwa et Joceline affirment le contraire; elles pensent plutôt que le tabou n'est véritable que lorsqu'il est révélé au public.

En dépit de cette remise en question de l'automatisme du tabou, tous les participant(e)s à cette recherche reconnaissent que le système de tabou est encore en vigueur et sert d'«outil législateur» dans plusieurs milieux/communautés. Le pouvoir coutumier applique la loi du tabou, il s'en sert pour régler le comportement des membres des communautés concernées. Par exemple, il ressort de cette recherche l'existence d'un code de mariage coutumier, appliqué par l'autorité coutumière, qui trace les lignes de conduite sexuelle pour un couple³³⁸ et qui définit le sens du mariage et de la famille.

Ainsi, les conséquences du viol dans un contexte de tabous comportent-elles une dimension culturelle. Plusieurs croyances culturelles existent pour expliquer différentes souffrances associées au viol comme tabou. Par ex., sur le plan physiologique, une

³³⁶ Karlijn Demasure, "The Impurity of Touch" (2015): 6.

³³⁷ Buuma Maisha, "Les tabous sexuels en Afrique subsaharienne" (2014).

³³⁸ Comme vu au point II.2.3.3 (B- Code coutumier du mariage): La coutume prévoit «une femme pour un homme»; pas de sexualité hors mariage : se soumettre à un rite de purification en cas de transgression du tabou sexuel; s'abstenir de certains rôles familiaux tel l'allaitement jusqu'à ce que les rites nécessaires soient effectués.

femme victime de viol éprouve des difficultés lors de l'accouchement si elle ne se soumet pas aux exigences de la coutume. Elle pourrait devenir stérile ou suite à la stigmatisation sociale, certaines victimes ont pensé au suicide. De plus, l'existence et la soumission au tabou exacerbent les conséquences psychologiques notamment la détresse émotionnelle. Il y a, entre autres, honte et culpabilité qui semblent étroitement liées à la stigmatisation de la femme violée perçue comme une personne souillée et par conséquent, responsable d'éventuelles difficultés au sein de la communauté. En plus, le tabou entraîne l'humiliation, le rejet et l'abandon de la victime ou l'exigence de réparation avec la coutume. Il s'agit ici d'une influence culturelle importante quant au traitement réservé à la victime. A l'exception de la famille d'origine dans la plupart des cas, l'entourage se distancie de la victime. Le viol compris dans la perspective du tabou diminue l'empathie et encourage plutôt un comportement social qui aggrave la souffrance de la victime désormais considérée comme personne à éviter. Elle doit payer un dû à la société sous forme d'amendes et/ou de rituels pour racheter son appartenance à sa communauté; dans le cas contraire, elle doit s'exiler. Dans les cultures occidentales où le tabou est moins présent et moins influent sur le comportement social, l'on observe maintenant une attitude qui favorise un rapprochement sécuritaire et rassurant avec la victime; le violeur seulement doit payer un dû à la société.

Les conséquences du viol comme tabou concernent aussi l'entourage de la victime. Sa famille et sa communauté vivent sous la menace du mauvais sort, sous l'humiliation et le stigma d'être les proches d'une personne souillée. Les participant(e)s à cette recherche rapportent des conséquences sur la famille, sur la vie de couple, sur le mari, voire sur la communauté entière de la victime. Ces affirmations des participant(e)s

corroborent le récit suivant : «[le viol] est un anéantissement de notre société. Les hommes qui [le]commettaient savaient très bien que selon nos traditions, une femme violée, quand c'est su, c'est comme une malédiction qu'elle ramène dans son ménage, dans sa famille, elle est rejetée. Ça peut anéantir toute la communauté³³⁹.».

Face aux conséquences multiformes que connaît l'entourage de la victime suite au viol ou à la menace justifiée par la transgression de tabou, les réactions de plusieurs donnent lieu à une grande souffrance pour la victime qui, dans plusieurs cas, se trouve coupée de tout soutien. Devenue *persona non grata* dans sa propre communauté, la victime vit soit dans l'isolement ou s'exile loin du regard de ceux qui connaissent sa situation de femme violée. Elle doit ainsi s'assurer que sa situation ne soit connue dans la communauté d'accueil pour éviter d'être sujette de moquerie ou d'être rejetée à nouveau. C'est la peur qu'exprime Léonidas qui, exilée loin de son village, craint que le nouvel homme dans sa vie ne la critique ou l'abandonne s'il découvre qu'elle a été victime de viol :

Non, je ne peux pas le lui dire. Si je le lui dis, il [le nouveau mari] va aussi me rejeter. Je ne le lui ai pas dit et je ne voudrais pas qu'il le sache. J'avais dit à Msaada et Mwalimu de ne pas lui dire, parce que s'il le sait, peut-être il me le redira tout le temps. J'ai peur. Si cet homme découvre la réalité, si quelqu'un vient du milieu où j'étais et lui raconte ce qui s'est passé, notre relation prendra fin; c'est ce qui m'amène à penser.

Donc, même en exil, le tabou fait que la victime doit taire sa situation de viol; elle est à nouveau confrontée à la stigmatisation et au rejet si elle ose en parler. Pour la société, la victime se trouve dans une condition que Reveyrand-Coulon et Guerraoui appellent pathologique due à son implication passive et involontaire dans un acte interdit

³³⁹ Louis Guinamard, *Survivantes* (2010): 37.

qu'est le viol, un tabou sexuel. «L'interdit est aussi une des frontières séparant le normal et le pathologique; son existence atteste de notre humanisation alors même que sa transgression nous ramène dans les marges de la société³⁴⁰.». À la lumière de cette définition de l'interdit et aux récits des participant(e)s, la croyance qui considère la victime comme ayant transgressé un interdit sexuel à cause du viol fait d'elle une personne en marge de la société; c'est exactement l'image sociale des femmes qui ont été violées à l'Est de la RDC. Souillée, la femme ne se voit plus normale; l'entourage ne la voit plus normale non plus. Cependant, il est de l'avis d'Éléphant et du nôtre que l'anormalité perçue par et à propos de la victime est un résultat de l'« anormalité » du violeur qui agit en dehors des normes sociales. C'est le comportement délinquant du violeur qui est la source du déséquilibre social que cause le viol. Quant à la victime, le viol lui cause des dommages sur plusieurs plans. Elle perd l'image sociale idéale, mais elle n'est pas à la source de cette « anormalité ».

Cette recherche souligne la nécessité d'avoir un champ clinique plus large, au-delà de l'expérience et des émotions de la cliente, lorsque l'on travaille avec une personne victime de viol dans un contexte de tabou. Celui-ci nécessite que l'intervention vise le système relationnel de la victime : son couple, sa famille restreinte, sa famille élargie, ses voisins, sa communauté. Nous soulignons surtout que la conceptualisation clinique doit tenir compte de facteurs culturels susceptibles d'aggraver une détresse psychologique, sociale et spirituelle pour la victime; et/ou de rendre difficile à celle-ci la rémission des souffrances que lui cause la situation de viol. Lorsqu'il y a transgression du

³⁴⁰ Odile Reveyrand-Coulon & Zohra Guerraoui, eds., *Pourquoi l'interdit? Regards psychologiques, culturels et interculturels* (Saint-Agne: Érès, 2006): 31.

tabou par le viol, le traitement est nécessaire aussi bien pour la victime directe que pour les différentes structures de son système social qui deviennent déséquilibrées, puisqu'attaquées dans ses fondements d'existence.

II.2.4. Implications socioculturelles du viol comme tabou

Considéré comme tabou, le viol représente une menace sociale; au-delà de la victime directe. En raison de la souillure issue du viol, la société se voit exposée à tous les maux. Celle-ci applique alors des mesures connues pour éliminer la menace sociale. C'est ce que nous découvrons dans les récits des participant(e)s repris dans les sections ci-après..

II.2.4.1. Le viol à l'origine de tous les maux

Anick rapporte une croyance qui associe le viol à tous les maux qui surviennent dans la société. Pour Anick, cette association serait due au manque de développement du domaine médical, surtout dans les milieux ruraux où les gens se soumettent le plus au tabou.

En dehors du domaine médical, je pense que ceux qui sont tenant de la culture ont plus intériorisé un mal que j'appelle irréal... Il remonte de l'histoire de certaines maladies dont ont souffert les grands-parents, lesquels nous mettons comme des manques de diagnostic; ils disent que c'est survenu à cause de cela. Ils mettent les maladies au compte que le violeur est un vagabond qu'on ne sait pas il souffre de quoi et les communautés ne connaissant pas le mode de transmission de certaines maladies, elles mettent tous les maux sur l'événement.

II.2.4.2. Souillure et mauvais sort

Plusieurs participant(e)s rapportent l'existence de croyances sociales associées à la souillure issue du viol, au mauvais sort et donc au danger qui pèse sur les membres de toute une communauté «Certaines [personnes] y croient et pensent que ça relève de la

coutume, que ces maladies sont là qu'elles ne peuvent pas être soignées par la médecine moderne et que seule la médecine traditionnelle peut les soigner.», rapporte Éléphant. Des victimes interviewées se disent porter un mauvais sort ; elles pensent que différentes difficultés telles des maladies, la pauvreté... vécues après le viol sont justifiées par la présence du mauvais sort. C'est le cas de Bitondo qui s'interroge sur son sort post-viol «C'est possible qu'il s'agisse d'un mauvais sort. Humain que vous êtes, on vous inflige un acte de péché deux fois, le mari vous rejette et vous laisse tous les enfants pour que vous en preniez soin seule ; n'est-ce pas un mauvais sort ?» De sa part, Furaha fait simplement confiance aux normes que lui intime sa communauté. Sans trop en savoir sur l'association entre viol et souillure, elle se soumet au traitement traditionnel qui doit la rendre une mère capable d'allaiter de nouveau. Elle explique : «Ma belle-mère m'avait fait le médicament, je ne lui ai pas demandé pourquoi; elle a dit seulement que les médicaments vont m'aider. Mon enfant avait un an, je l'allaitais encore. Ma belle-mère m'avait dit que je pouvais allaiter l'enfant après avoir pris les médicaments; mais je ne sais pas à quoi servaient ces médicaments.».

Selon la coutume, la souillure du viol marque la vie de la femme comme l'affirme Jeanne: «ça veut dire que la femme n'est plus digne d'être mariée, vivre avec un mari; elle porte de mauvaises choses en elle. C'est comme si elle était morte, elle ne mérite pas de vivre; c'est ce que veut dire un mauvais sort.».

II.2.4.3. Le rite de purification

Nos données montrent que différents rites coutumiers de purification sont utilisés en réponse à la situation de viol à l'Est de la RDC. À l'annexe I, nous présentons quelques exemples de pratiques rituelles recueillies dans le cadre de cette recherche.

A. La pratique du rite coutumier de purification

Nous avons repris au point ci-haut le récit d'Éléphant qui affirme que plusieurs victimes de viol croient fortement que seul le traitement traditionnel peut guérir la souffrance issue du viol, par ex., via des rites de purification. Pendant nos entretiens d'entrevues, certaines participantes victimes comme Bitondo, Furaha et Jeanne ont même exprimé de l'ouverture à la pratique rituelle qui, croient-elles, les aiderait : «J'aimerais aussi me faire laver si j'ai des mauvais sorts dans mon corps. J'aimerais être lavée», lance Bitondo.

Notre recherche révèle cependant que certaines victimes s'empêchent de recourir au rite coutumier. Ainsi, certaines associent ce dernier aux sciences occultes ce qu'elles perçoivent comme étant à l'encontre de la foi chrétienne, très majoritaire à l'Est de la RDC : «C'est la coutume, en tant que chrétiens, vous ne pouvez pas vous mêler de choses pareilles.», avertit Wabiwa. D'autres victimes ont plutôt recours aux structures médicales modernes malgré la croyance intégrée du mauvais sort. Elles ignorent ainsi les féticheurs: «... plusieurs de celles que je reçois, comme il y a beaucoup d'animation qui se font au niveau de là [dans le milieu où je travaille], elles vont vite aux structures sanitaires.», affirme David. Enfin, des victimes rapportent ne pas être capables de payer les frais exigés pour accéder au rite coutumier de purification. C'est le cas d'Élaine et Mawazo. Exilées de leurs villages d'origine où elles ont laissé tous leurs biens, elles manquent de moyens nécessaires pour passer au rite. «On m'a dit que je dois aussi enlever le mauvais sort, mais je n'ai pas de moyens financiers requis pour l'enlever. Les chefs ont exigé que je l'enlève; que je veule ou non, je dois l'enlever, mais je n'ai pas de moyen.», se soucie Élaine.

Selon Anick, le recours au rite de purification est rare, et cela pour plusieurs raisons :

...pour les femmes que j'ai suivies, ça n'a pas été fréquent. Puisqu'avec les confessions religieuses, la question du symbolique d'imaginaire culturel est en cours de disparition chez nous. Les femmes survivantes, je pense qu'elles ont pris comme dernier rempart l'Église...les générations actuelles qui ont été plus victimes n'avaient jamais vécu ces événements [viols]. La croyance au symbolique et aux autres n'est pas très ancrée dans leur état d'âme. C'est pour cela j'estime qu'elles n'ont même pas eu recours à ça [rite de purification].

Enfin, il serait difficile de mesurer l'ampleur du recours au rite coutumier de purification, car selon Neema, le rite se pratique en secret : «Elle [la femme] le fait seule. Personne ne le saura, sauf la personne –souvent une personne âgée dans la famille- à qui la situation a été révélée.». Notons cependant que certains rites connaissent la participation de la communauté comme le montre le récit de Wabiwa que nous rapportons à la page suivante.

B. Apport du rite de purification

Comme nous le décrivons ci-dessous, des participant(e)s à cette recherche rapportent un apport positif du rite de purification sur l'image de soi de la victime, sur l'image de la victime selon le regard d'autrui et sur le système familial et celui du couple.

a. Par rapport à l'image de soi liée à la notion de souillure

Pour Wabiwa, Mawazo et Jeanne (participantes victimes), le rite restaure la paix intérieure de la victime. Toutefois, cette paix est sujette au changement du regard social sur la victime : «...parce que les gens ne parleront plus de cette situation en plein air», explique Wabiwa. Selon plusieurs participant(e)s notamment Wabiwa bis David et Neema, il y a une croyance selon laquelle le rite enlève le mauvais sort et guérit : «le

mauvais sort n'est plus là... il n'y aura plus de mauvais sort dans sa famille», rapporte Wabiwa bis des propos de ses «sanctificateurs». «Je pense que quand ils utilisent ces herbes dans les coutumes, cette maman peut regagner son foyer», ajoute Neema.

Après le rite, il est donc dit à la victime qu'elle ne présente plus un danger pour soi et pour autrui; elle peut recommencer à mener une vie sociale comme d'autres membres de sa communauté. Le recours au rite met fin à la souillure, à l'exclusion sociale; à l'exil de la victime.

b. Par rapport à l'image de l'autre liée à la souillure

Le rite de purification procure une acceptation sociale à la victime selon plusieurs de nos participant(e)s. Il améliore son estime sociale et son estime de soi, et fait d'elle une personne fréquentable comme l'illustrent les récits suivants de Wabiwa bis, une participante victime et d'Éléphant, un participant thérapeute:

J'ai payé une poule, 20\$, un bidon d'alcool chaud, de l'alcool traditionnel, des bananes plantains, du sel, de l'huile; j'ai amené le tout à la coutume, au *baraza* [conseil des sages]. Ils ont alors invité les familles du quartier, même les passants prêtaient oreille 'que se passe-t-il?' 'Ils parlent de la situation de la femme qui était kidnappée dans la forêt par des bandits; c'est de cela qu'ils parlent pour que la femme vive dans toute dignité'.

Voici ce qu'ajoute Éléphant à ce sujet :

L'entourage des femmes exige la purification pour que la survivante soit considérée comme membre à part entière de la communauté. Pour qu'elle trouve un mari, un copain, il faut qu'elle passe par le rite de purification de peur qu'elle ne transmette le malheur à celui qui sera le copain ou le mari.

c. Par rapport au couple et à la famille

Le rite est aussi considéré comme moyen de réconciliation du couple et de rétablissement de la paix sociale comme le soulignent, ci-dessus, Wabiwa bis et Éléphant.

La thérapeute Justine est aussi du même avis comme nous le verrons au point suivant.

II.2.4.4. Conséquences socioculturelles en cas de refus de se soumettre au rite de purification

Les participant(e)s rapportent plusieurs conséquences susceptibles d'arriver à la victime et à son entourage social si elle ne se soumet pas au rite coutumier de purification. Tout d'abord, selon Anick et Justine, la communauté ou la famille/belle-famille rejette la victime. Aussi, comme l'affirment David, Éléphant et Wabiwa, la communauté exige la séparation conjugale de la victime et de son mari. Si celui-ci s'oppose à la décision de la communauté/sa famille, il risque un rejet aussi «...l'homme qui s'entête de ne pas suivre les conseils de sa famille pourrait aussi être tenu comme responsable.». Il pourrait mourir du mauvais sort dont sa femme serait porteuse. «Mon mari s'est forcé pour résoudre cette question de chèvre et d'autres biens pour en finir une fois pour toutes, au risque de le tuer parce que sa femme a été violée.», rapporte Mawazo. Enfin, lorsque la femme ou sa famille d'origine résiste à se soumettre au rite de purification, son mari pourrait la rejeter comme nous confie Justine dans le récit suivant :

Je connais une personne dont la famille avait refusé. Elle était violée, sa belle-famille lui a dit d'aller passer par beaucoup de rites : qu'on l'amène à la rivière, qu'on la lave à minuit. À son retour, elle pourra alors rencontrer son mari qui, à cette étape, lui pardonnera. Mais, sa famille biologique a jugé la démarche de sorcellerie, car c'était une famille chrétienne. Ce refus poussa le mari à rejeter la femme.

Ci-dessous des figures montrant ce que disent les participant(e)s au sujet de l'implication socioculturelle du viol comme tabou ; ainsi que le rôle du rite de purification.

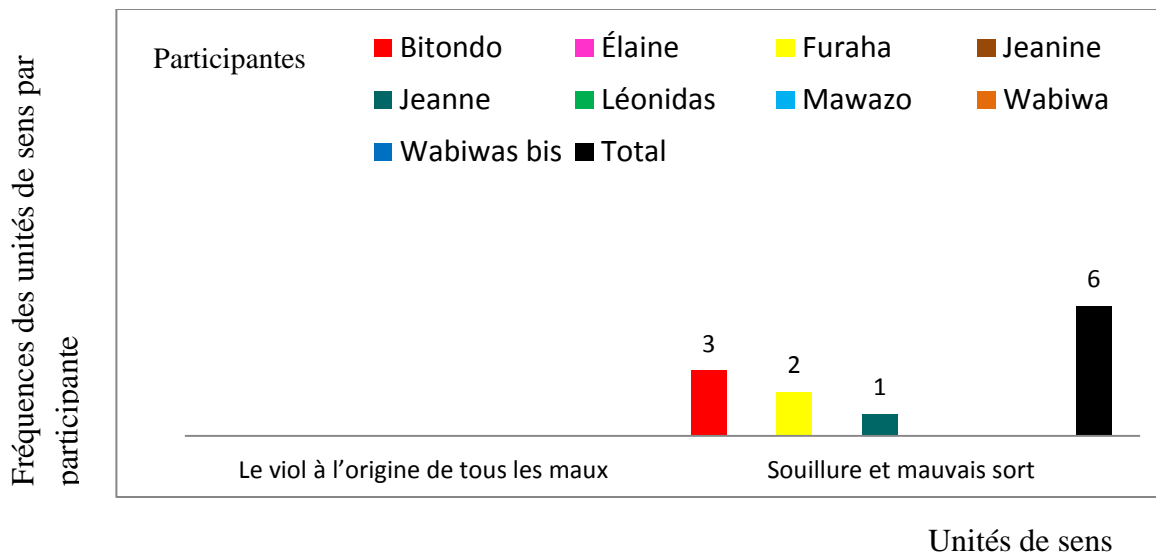


Figure 16.1. Au sujet du viol vu comme tabou selon les participantes victimes

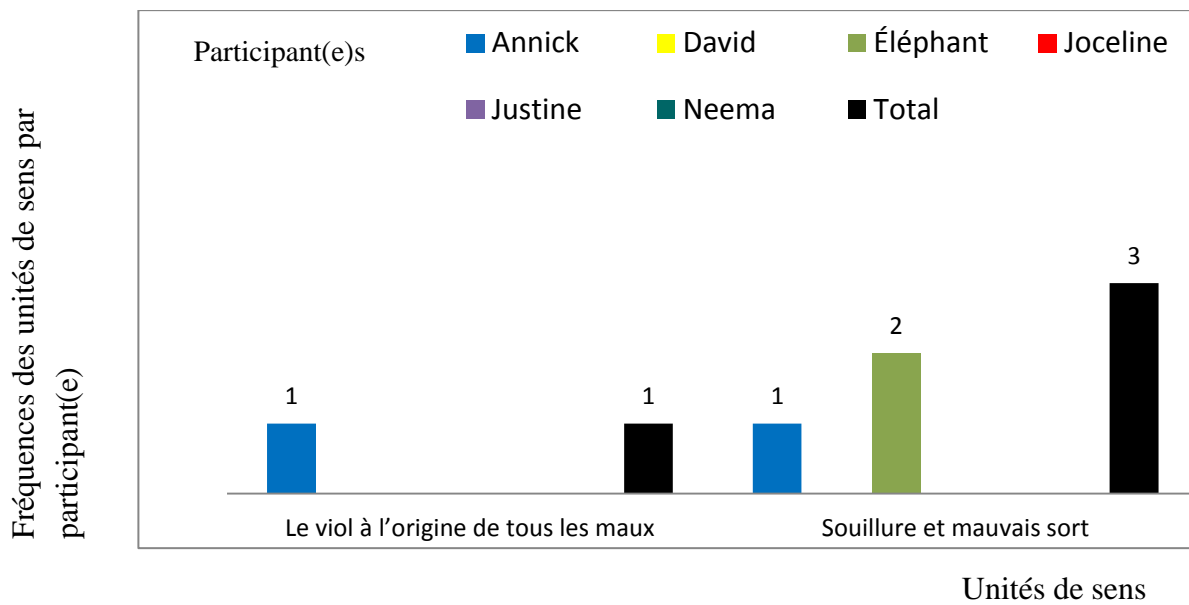


Figure 16.2. Au sujet du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes

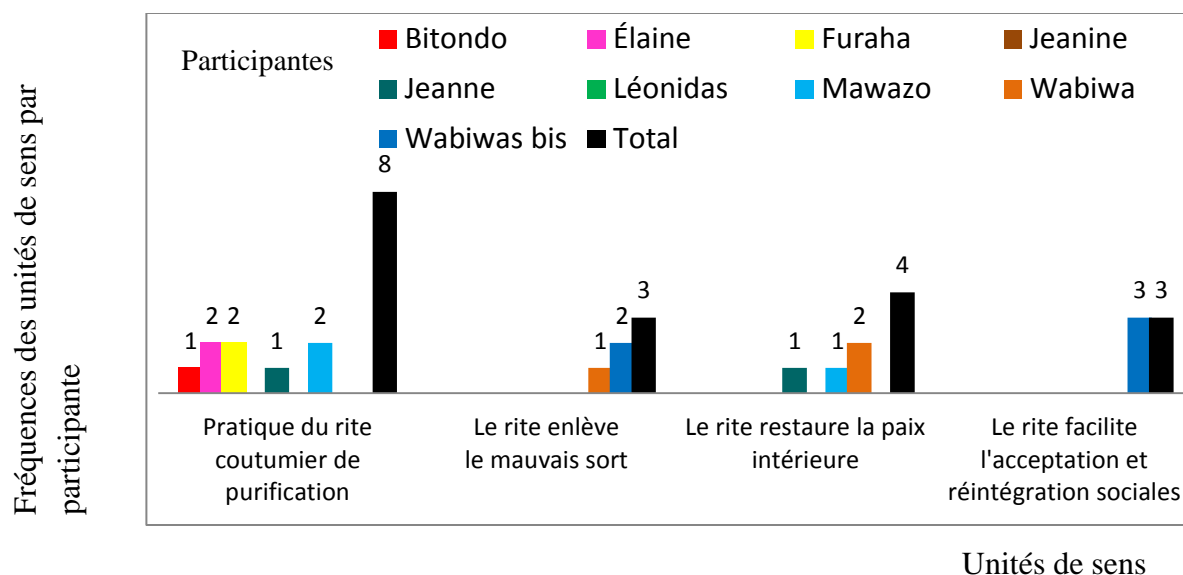


Figure 16.3. Au sujet du rite de purification selon les participantes victimes

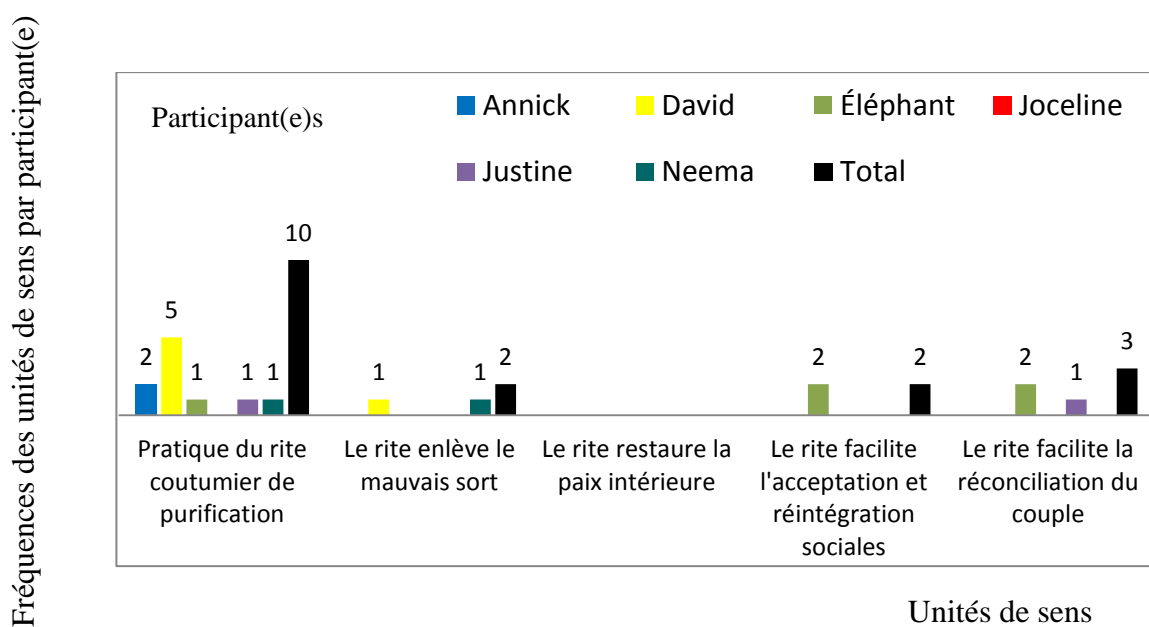


Figure 16.4. Au sujet du rite de purification selon les participant(e)s thérapeutes

Discussion partielle

Les récits des participant(e)s suggèrent fortement que, dans un contexte de tabou, le viol constitue une menace directe contre l'existence de la société en tant que telle. Il y introduit la souillure qui l'expose aux dangers. Les participant(e)s à cette recherche

établissent un lien entre le viol, la souillure et le mauvais sort. D'ailleurs, selon Anick, le viol serait à la base de tous les maux dans le contexte de tabou. La société active ainsi les mesures connues pour faire face à la menace de souillure issue de la transgression de viol, soit les mécanismes de purification prévus sous forme d'amandes ou des rituels de bain et/ou d'alimentation.

Les résultats de cette recherche suggèrent que le rite de purification est d'usage comme moyen de réparation des liens sociaux pour la femme victime de viol à l'Est de la RDC. Cependant, il est difficile de dire si cet usage est généralisé entre autres parce que ces pratique se font en secret. À la lumière des récits des participant(e)s ci-dessus rapportés, le rite restaure la victime dans son rang social en tant que membre de sa communauté, il réconcilie le couple et répare l'image de soi et de l'autre pour la victime. Une fois «purifiée de la souillure», une personne qui a transgressé un tabou ne représente plus de danger pour soi ni pour l'autre. Il serait donc aidant pour les victimes et leurs communautés de rendre plus facile l'accès au rite dans l'écoute et le respect de la volonté et la souffrance des victimes.

Le tabou est essentiel dans la régulation des relations interpersonnelles et contribue ainsi à l'harmonisation sociale en Afrique, notamment à l'Est de la RDC³⁴¹. Lorsque cette harmonie est menacée par la présence de souillure issue de viols, le rite vient réparer, il vient «préserver contre toute atteinte à l'idéal d'une vie entièrement régie par des règles, d'une vie sans imprévue et sans angoisse, bref d'une condition humaine bien stabilisée, bien définie, qui ne poserait plus de problèmes.³⁴²». Nous l'avons

³⁴¹ Society of African Missions. "Taboos".

³⁴² Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite* (1971): 33.

confirmé via les propos de Wabiwa, que les tenants de coutumes, par le moyen du rite, «font régner la paix». La présence des religions³⁴³ et le contact avec la civilisation moderne font que certaines personnes à l'Est de la RDC rejettent les notions de tabou et de rite de purification. C'est surtout le constat que nous faisons de la majorité des participant(e)s thérapeutes qui affichent très peu d'ouverture à l'exploration du rite coutumier comme moyen thérapeutique pour les victimes alors que la majorité des participantes victimes veulent recourir au rite qui permet de renouer les liens avec leurs communautés et/ou familles. À travers les témoignages suivants, quelques participantes victimes montrent leur ouverture au rite ou expriment reconnaître les bienfaits de celui-ci. «Moi aussi j'aimerais cela [recourir au rite de purification], mais je ne sais pas comment procéder...; je peux me renseigner... Parce qu'on ne sait jamais. Peut-être qu'il y a des choses qui m'ont atteinte ou qui sont entrées dans ma famille sans que je ne le sache; je peux me renseigner.», affirme Furaha. Pour Jeanne, «Ceux qui enlèvent le mauvais sort, je pense qu'ils font un bon travail; parce qu'ils enlèvent les mauvaises choses et en apportent les bonnes.». Par ailleurs, la participante thérapeute Justine affirme que ses clientes qui viennent du milieu rural croient fermement au rite; elles y voient le seul moyen de guérir:

Les femmes qui viennent de «X», dans les territoires «X»³⁴⁴, quand elles nous arrivent, elles sont convaincues que même si nous leur donnons des médicaments, même si elles reçoivent des soins pour toute infection diagnostiquée, elles doivent aller voir le tenant de coutume... faire beaucoup de rites, payer des amendes pour qu'elles soient purifiées du mauvais sort.

Les récits des participantes victimes nous amènent à suggérer qu'il serait important de prendre en considération l'apport du rite de purification dans le processus de traitement et

³⁴³ Nous parlerons du lien entre la religion et le tabou à la section Christianisme et coutume.

³⁴⁴ Nous avons pris soin de supprimer tous les noms des lieux pour protéger l'identité des victimes.

de guérison puisqu'il revêt une signification pour la victime dans le contexte culturel à l'Est de la RDC. Par contre, les récits des participant(e)s thérapeutes révèlent une minimisation de l'apport du rite en privilégiant la thérapie moderne et la foi chrétienne. Certes, les récits aussi bien des participantes victimes que ceux des participant(e)s thérapeutes montrent une aggravation de la souffrance de la victime liée aux croyances du tabou de souillure. Cette souffrance constitue une raison pour ceux qui s'opposent au système de tabou et à la pratique du rite coutumier de purification. C'est pourquoi nous estimons qu'il est important de faire de l'éducation sociale sur la souffrance que le viol engendre chez la victime, d'amener l'entourage à développer suffisamment d'empathie pour la victime afin de privilégier les moyens de guérison qui prennent soin de cette souffrance au lieu de l'aggraver. Il n'en demeure pas moins qu'il serait pertinent que le thérapeute soit ouvert à la possibilité d'explorer l'apport du rite de purification pour les clientes qui y croient; valider l'espoir que les rites suscitent pour elles et pour leurs communautés, et au besoin, leur faciliter l'accès au rite. Ainsi, il y a lieu de se poser des questions sur la possibilité d'actualiser les rites ; possiblement d'intégrer/de concevoir des rites chrétiens étant donné que la plupart de la population s'identifie au christianisme. Nous pensons que l'actualisation des rites permettrait un rapprochement entre thérapeutes et victimes. Ainsi, les thérapeutes n'imposeraient pas aux victimes leur point de vue qui rejette les rites coutumiers de purification. Aussi, nous suggérons que l'actualisation des rites, prenant soin de ne jeter aucun blâme sur la victime, serait aidant si l'on en arrive à intégrer des rites au processus thérapeutique. Cela nécessite que les thérapeutes y soient non seulement ouverts, mais qu'ils connaissent et comprennent les effets bénéfiques (sur

les victimes et sur leur communauté, selon les victimes) du rite et qu'ils possèdent la formation clinique nécessaire pour intégrer ceux-ci au processus thérapeutique.

II.2.5. Sens de la vie après le viol

II.2.5.1. Sens de la vie après le viol considéré comme acte de violence

A. Selon la victime

Nous avons rapporté au point II.2.2.4 (Interprétation et responsabilisation) plusieurs interprétations que la victime, sa communauté, y compris les thérapeutes, font de la situation de viol : du questionnement quant à la volonté de Dieu qui aurait permis que la victime soit violée à la remise en doute de l'innocence de la victime tant par elle-même que par son entourage. Pour Bitondo, le premier viol défait toute l'idée qu'elle se faisait d'elle-même : une fille de 25 ans fière d'être vierge. Tout d'un coup, elle ne l'est plus; elle se sent détruite : « Elle [la situation de viol] a changé du fait qu'ils ont détruit ma jeunesse, j'ai eu un enfant avec un homme que je n'ai pas aimé, je n'ai même pas eu le temps de lui parler. ».

Certaines victimes perdent le sens de leur identité religieuse ; elle s'éloigne de Dieu, se sentant indignes. C'est le cas de Léonidas qui, comme nous l'avons rapporté précédemment (voire *Interprétation morale*), mit fin à la communion d'eucharistie, car elle ne se trouve plus digne de ce rapprochement à Dieu.

De plus, la situation de viol est comparée à la mort par certaines victimes. Prise en captivité et gardée comme esclave sexuelle pendant six mois, Wabiwa bis nous confie

avoir demandé à son bourreau de mettre fin à sa vie «Mieux vaut me tirer une balle que je meure une fois pour toutes.», demanda-t-elle à son ravisseur.

B. Selon l'accompagnateur psychosocial

Trouver un sens à la vie après le viol est un exercice très difficile³⁴⁵. Dans son travail auprès des femmes victimes, Anick fait face à ce questionnement assez souvent comme l'indique ce récit :

...ces femmes, après l'événement traumatisant qu'est le viol, se sont exprimées en des termes qui montrent qu'elles sentent qu'elles n'existent plus, ou qu'elles n'ont pas le droit, la raison d'exister. Qu'elles ne sont plus elles. Et dans le questionnement que nous avons porté au cours des services que nous rendons auprès des survivantes, on leur a demandé qu'est-ce qu'elles ressentent. Et la plupart ont répondu qu'elles souhaiteraient mourir que continuer à vivre, parce qu'elles n'ont plus besoin de vivre, voir qu'elles ont été victimes. Au-delà de cela, je pense qu'elles nient même Dieu qui les a créées et pensent qu'il ne les a pas assistées et les enlever de ce mauvais sort.

Tous ces témoignages suggèrent fortement que le viol entraîne, au-delà des sévices physiques et psychologiques, des blessures existentielles et spirituelles au point tel que plusieurs femmes violées remettent en question même la raison d'être de leur existence, de leur vie sur terre. Il nous semble conséquent d'affirmer que le viol constitue une menace sérieuse à la vie de la femme dont les relations de tout ordre (familiale, de couple, sociale, spirituelle) se trouvent d'ores et déjà cicatrisées.

II.2.5.2. Sens de la vie après le viol considéré comme tabou

A. Selon la victime

La vie après le viol dans un contexte de tabou comprend de nombreux défis liés à la stigmatisation puisque la victime y est perçue comme étant souillée. C'est alors une vie

³⁴⁵ Karlijn Demasure, éd., *Se relever* (2014):75.

d'isolement et de cachette pour plusieurs victimes : «Je sortais seulement quand tout le monde avait quitté le quartier; quand il n'y avait plus personne, là je m'asseyais à l'extérieur pour sentir du soleil... Je me demandais si j'allais mourir, ou quel allait être mon sort!», raconte Jeanne. Dans l'univers du tabou, la vie post-viol perd son sens, certaines victimes pensent même que la mort aurait été mieux : «... ils auraient pu me tuer au lieu de me violer devant mes enfants. », résume Joceline des propos de ses clientes. Comme nous l'avons vu au point II.2.3.1. (C- Sacralité de la nudité, surtout celle de parents du sexe opposé), la présence des enfants en face de leur mère qui se fait violer implique la transgression de plusieurs autres tabous sexuels de sorte que, pour la mère, la vie des enfants témoins du viol est menacée de mauvais sorts; leur vie «est détruite³⁴⁶».

B. Selon l'accompagnateur psychosocial

Selon Wabiwa, son thérapeute oppose le viol à la mort et cela d'une façon qui semble présenter le viol comme moins pire que la mort :

Il me dit : 'sens-toi comme une personne parmi d'autres. Étant donné que tu n'es pas morte, qu'est-ce qui est mieux entre le viol et la mort? La personne qui est morte et celle qui est restée en vie, qui a reçu la grâce? Au moins vous, vous êtes en vie, même si vous avez connu cette terrible situation, laisse tout à Dieu'. Nous avons réalisé que c'est mieux d'être en vie.

Soulignons que nous n'avons pas recueilli pareils points de vue directement des participant(e)s thérapeutes; mais Wabiwa souligne ici une importante divergence dans la perception de la vie entre victime et thérapeute. Le manque de sens à vivre démontre davantage combien le viol hypothèque la vie d'une personne.

³⁴⁶ Louis Guinamard, *Survivantes* (2010): 98.

C. Selon Dieu tel qu'intégré par la victime

Wabiwa et Mawazo, des participantes victimes, voient aussi dans le viol un choix de Dieu qui aurait préféré le viol à la mort et protégé ainsi la vie des victimes. «Je prie que Dieu m'aide, car c'est lui qui m'a aidée. Ils m'auraient tuée s'ils le voulaient.», croit Mawazo. Pour Wabiwa, c'est clair :

C'est Dieu qui a voulu que je sois violée, que je ne meure pas. Parce que, si Dieu avait voulu que je meure, je serais morte. Il a voulu que je sois violée pour rester en vie. Je ne peux blâmer personne, ce n'était pas ma volonté, Dieu a vu bon que je sois violée au lieu de me tuer; parce qu'on tirait sur des gens tout le temps en ce moment-là.

La trame narrative de certaines victimes suggère qu'elles interprètent le viol comme si Dieu avait empêché les violeurs de tuer certaines victimes de sorte qu'Il aurait laissé faire le viol pour protéger la vie.

D. Selon la communauté

Après le viol, Wabiwa est rejetée par son mari. Dans une tentative de réconcilier le couple, des membres de sa communauté ont aussi opposé le viol contre la mort et ont confronté son mari quant à l'importance que Wabiwa soit encore en vie. «D'autres personnes lui avaient posé la question de savoir si ç'aurait été bon pour lui de me voir morte», rapporte Wabiwa. Voici deux figures qui montrent ce que les participant(e)s disent par rapport au sens de la vie pour la victime de viol dans un contexte de tabou.

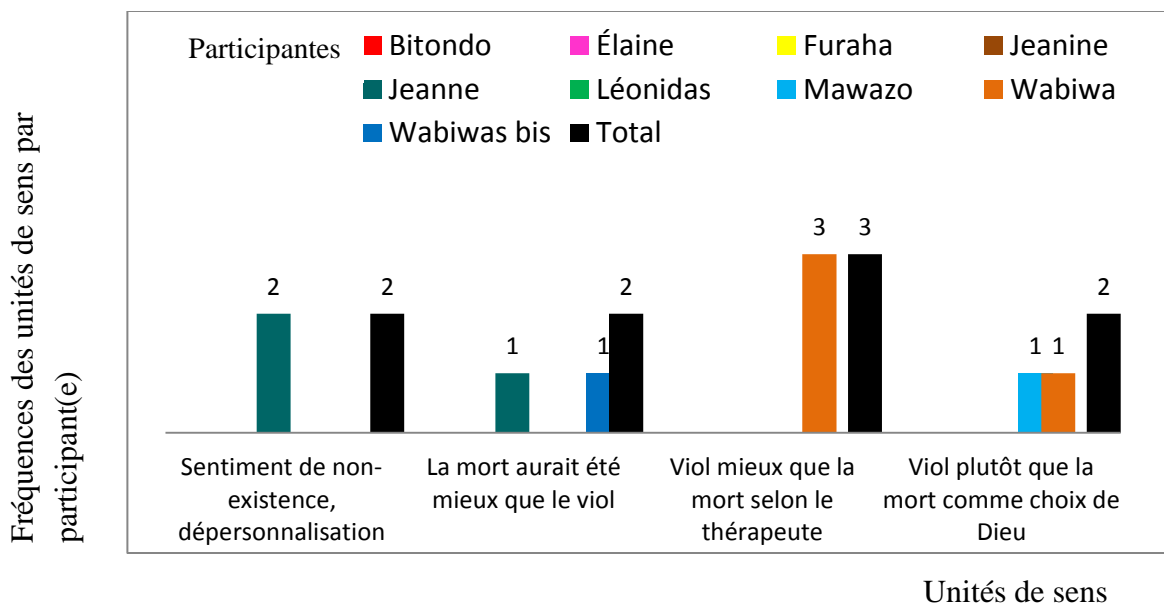


Figure 17.1. Sens de la vie après le viol vu comme tabou selon les participantes victimes

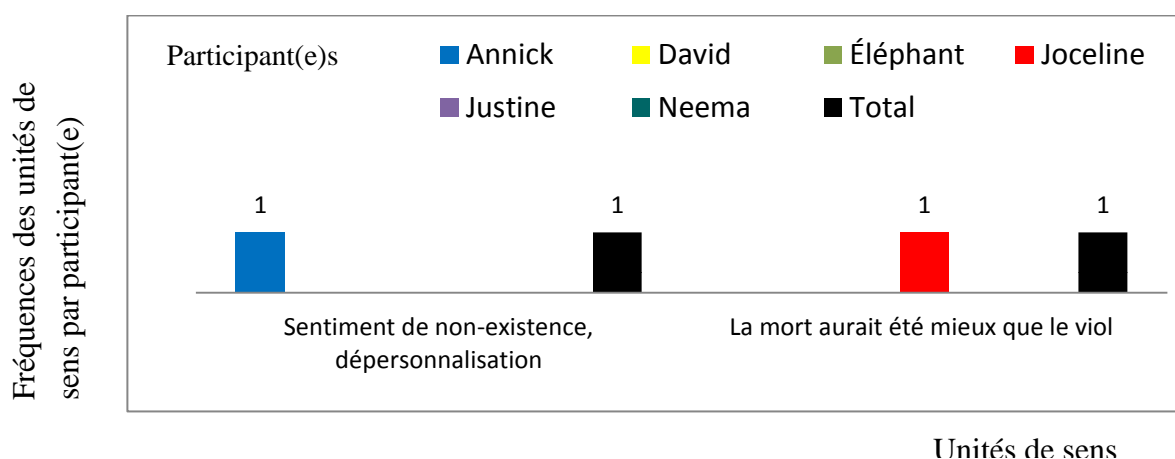


Figure 17.2. Sens de la vie après le viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes

Discussion partielle

Toutes les forces se trouvent en relation d'influence nécessaire. La vie de l'homme [sic] ne se borne pas à sa seule personne, mais elle s'étend à tout ce qui est paternaliste pour son influence vitale, à tout ce qui lui est ontologiquement subordonné: progéniture, terre, possessions, bétail et tout autre bien. Donc tout ce

qui porte atteinte à son bien matériel sera une atteinte à l'intensité de la vie du propriétaire³⁴⁷.

Cette conception africaine, et plus spécifiquement R.D. congolaise de la vie souligne l'importance de la communauté comparativement à la valeur de la vie individuelle. Plusieurs participant(e)s notamment Jeanne et Wabiwa expliquent leur valeur de soi en lien avec le bien-être de leur famille, d'avoir un chez soi, de posséder des biens matérielles. Or, le viol dans le contexte de tabou porte atteinte à tout cela. Les victimes sont marginalisées, elles constituent un mal social. C'est ainsi que comme premier réflexe, nombre des victimes interviewées expriment une perte du sens de la vie; elles pensent que la mort aurait été meilleure que vivre en tant que victimes de viol. Comme l'a souligné Wabiwa, son thérapeute a tenté de la rassurer, de faire renaître en elle un sens de vie en opposant favorablement la vie contre la mort. Bien que cette approche soit bien intentionnée, elle ne semble pas rejoindre la participante victime puisqu'elle ne correspond pas à son vécu.

La thérapie auprès de victimes dans ce contexte nécessite ainsi de travailler sur le sens de l'existence après le viol. Comme l'affirment plusieurs participant(e)s au point II.2.7 (Ressources disponibles pour la victime de viol) dont nous parlerons plus loin, différentes ressources s'activent pour redonner une raison de vivre aux victimes. Certes, le viol, peu importe le contexte, affecte la victime au point que celle-ci pourrait trouver cela difficile de continuer de vivre. Ce qui est particulier au contexte de tabou est l'image de personne souillée que non seulement se représente la victime, mais qui est aussi renforcée par l'attitude sociale basée dans la croyance au tabou sexuel.

³⁴⁷ Honoré Vink, «LA Philosophie Bantoue Selon Le R.P. Placide Tempels,» *Aequatoria*, 3 (1946): 81-90. Tiré du <http://www.jstor.org.proxy.bib.uottawa.ca/stable/pdf/25837782.pdf?acceptTC=true>, le 10 mai 2015.

II.2.6. Le statut socioculturel à l'Est de la RDC

II.2.6.1. La femme

A. La femme culturellement «idéale»

Les participant(e)s Bitondo, David, Éléphant, Joceline et Justine décrivent une femme idéale à l'Est de la RDC à partir de trois qualités principales. Primo, c'est une femme qui n'a jamais et n'aura jamais eu de rapports sexuels avec un autre homme que son mari comme nous décrit David : «Dans ce milieu, une vraie femme, c'est celle qui n'a pas encore été partagée même avec un autre mari.». Secundo, c'est une femme physiquement forte, capable de satisfaire sexuellement son mari et donner naissance aux enfants. Citant ses clientes, Éléphant affirme ce qui suit :

Une femme qui a de la valeur, pour elles [les victimes], c'est une femme fonctionnelle, physiquement forte, qui peut produire, qui peut contribuer à l'économie de sa famille, qui peut contribuer à nourrir ses enfants, ainsi qu'entretenir son mari. C'est une femme qui peut encore vivre avec un homme, avoir des rapports sexuels, concevoir et accoucher.

Tertio, c'est une femme capable de contribuer à l'épanouissement familial et communautaire. Justine affirme ceci de ses clientes :

Avoir de la valeur, être important pour une survivante veut dire que la famille ou la communauté sollicite son avis en cas de problème... En tant que femme, ça lui donne de la valeur si son mari la consulte. Comme femme, ça lui donne de la valeur si d'autres femmes la consultent. Et si ses enfants ne lui manquent pas de respect, s'ils lui donnent sa place de mère, elle se sent importante dans son foyer.

B. La femme victime de viol

La femme victime de viol est considérée comme souillée, indigne; surtout par la belle-famille et le mari. Elle est inférieure à d'autres femmes dans la communauté; le récit suivant de David en dit plus long:

Ce que j'ai finalement compris, la femme elle-même, lorsque les autres connaissent l'information, elle commence à se juger sans valeur par rapport aux autres qui n'étaient pas violées. La famille propre de la femme violée présente des compassions, elle soutient, elle cherche à aider. Mais, la famille du mari, non! Parfois elle critique 'Oh non, ce n'est plus une femme'. D'ailleurs c'est ce qui encourage le mari à prendre une position de rejet.

Selon plusieurs participant(e)s notamment Anick, David, Furaha, Joceline, Justine, Neema et Wabiwa, la victime de viol est aussi dévalorisée en tant que femme et mère : «Les gens ne me voient plus comme une femme digne de ce nom» déplore Wabiwa bis. Le récit ci-après d'Anick souligne aussi la chute dans l'estime sociale de la femme, à l'Est de la RDC, une fois violée.

Dans les familles, la femme est productrice des biens, elle est la mère de la famille, et dans les cultures d'ici chez nous, il y a des noms qu'on donnait aux filles pour indiquer les mérites, pour montrer combien elles valent d'importance; soit par la dot qu'on peut remettre à leurs familles; et avec le viol, elles ont perdu ça. La responsabilisation dans la famille, quand les femmes sont violées, elles deviennent des personnes à rejeter, des personnes sur lesquelles on ne peut rien compter; des impures. C'est pour cela que moi je pense qu'elles perdent la réalité de femme.

Ces récits de vie suggèrent fortement que la femme victime de viol devient marginalisée et même rejetée, ce qui amplifie sa vulnérabilité socioéconomique et psychologique. Appauvries et sans autre soutien, certaines victimes prennent le risque de retourner dans des zones dangereuses; c'est le cas de Bitondo qui malheureusement est déjà victime de viol deux fois. Elle nous partage son dilemme de vie dans le récit suivant :

...je vis seule avec des enfants, personne ne se soucie de moi; j'ai seulement les enfants...je n'ai plus d'argent pour les prendre en charge à cause du viol. Nous devons aller faire des travaux de champs pour d'autres personnes pour être en mesure de nous payer une mesure de farine. Je vais transporter de l'huile pour d'autres gens au même endroit où j'ai été violée pour être capable de payer une mesure de farine. Les gens se moquent de moi dans cet état, alors que j'avais de l'argent avec lequel je faisais des commerces. Si quelqu'un me demande d'aller lui apporter un bidon d'huile et qu'il va me payer, j'y vais encore. Il fait tellement peur dans ce chemin !

II.2.6.2. L'homme : le prince!

Selon les participant(e)s Anick, David et Éléphant, le statut socioculturel de l'homme à l'Est de la RDC place ce dernier à un rang supérieur par rapport à la femme. Pour Anick, la métaphore du « prince servi et non au service » colle bien à l'homme. Il est propriétaire de la femme et héritier des biens familiaux selon David et Anick. Toutefois, il porte aussi la responsabilité de protecteur de la femme selon Éléphant qui dit que certaines victimes pensent qu'elles n'auraient pas été violées si leur mari les avait accompagné aux champs : « L'agresseur trouve le champ libre pour commettre son forfait, il n'y a personne pour le contrecarrer et les femmes sont sans défense. ». Soulignons que parmi les participant(e)s à cette recherche, certaines ont été violées en présence de leurs maris, voire devant les gens du quartier et cela n'a pas arrêté les violeurs armés de commettre le crime. Cela met en mal ce statut de l'homme «protecteur» de la femme.

II.2.6.3. L'enfant

Les participant(e)s à cette recherche disent peu au sujet du statut socioculturel de l'enfant. Néanmoins, Anick affirme que le viol des filles célibataires, sous-entendues mineures vu la tendance généralisée d'épouser les filles très jeunes à l'Est de la RDC, est considéré « moins grave ». Généralement, la fille vit encore dans sa famille biologique

qui, comme nous le verrons lorsque nous parlerons des ressources socioculturelles, est souvent plus tolérante que la belle-famille, et accueillante des femmes mariées qui sont victimes et rejetées par leur mari et leur belle-famille. Aussi, Anick affirme que les enfants issus du viol subissent de la discrimination au sein de la famille : «l'enfant ne sera pas pris en charge; donc on dit 'c'est ton enfant, ce n'est pas un enfant de la famille',» rapporte Anick des propos de ses clientes. Les figures suivantes montrent le statut social de la femme victime avant et après le viol.

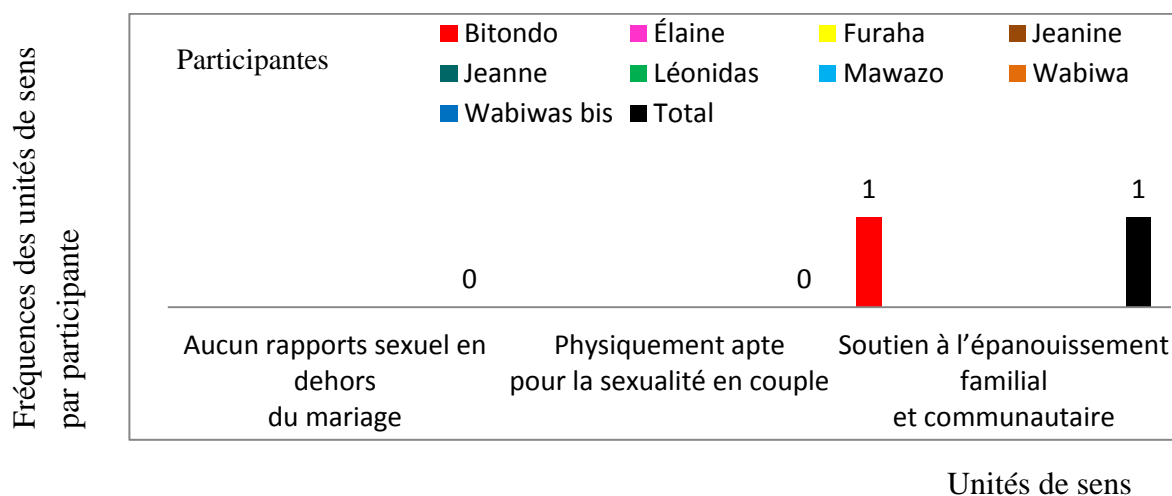


Figure 18.1. Statut social avant le viol selon les participantes victimes

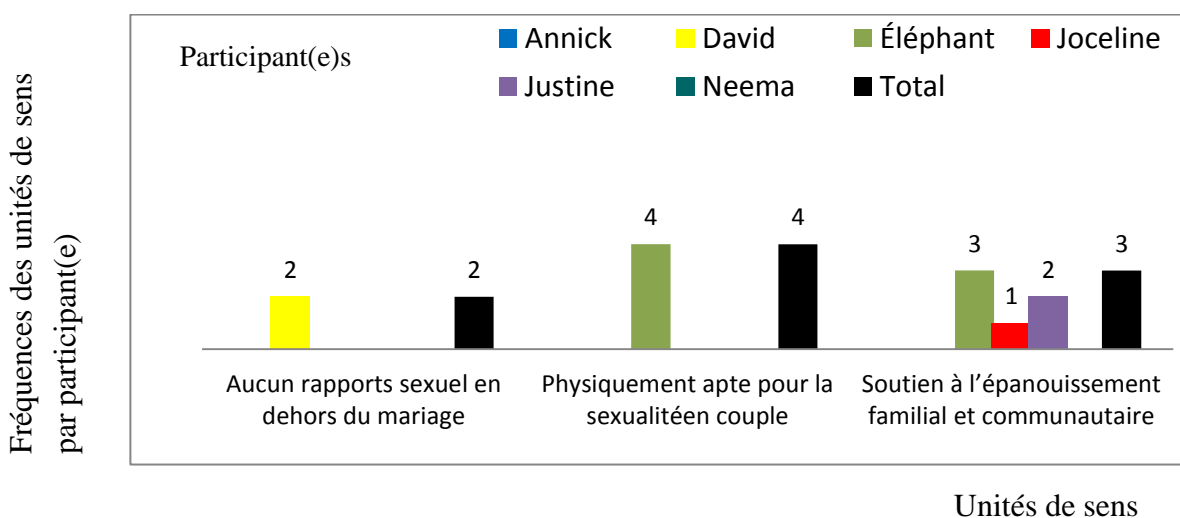


Figure 18.2. Statut social avant le viol selon les participant(e)s thérapeutes

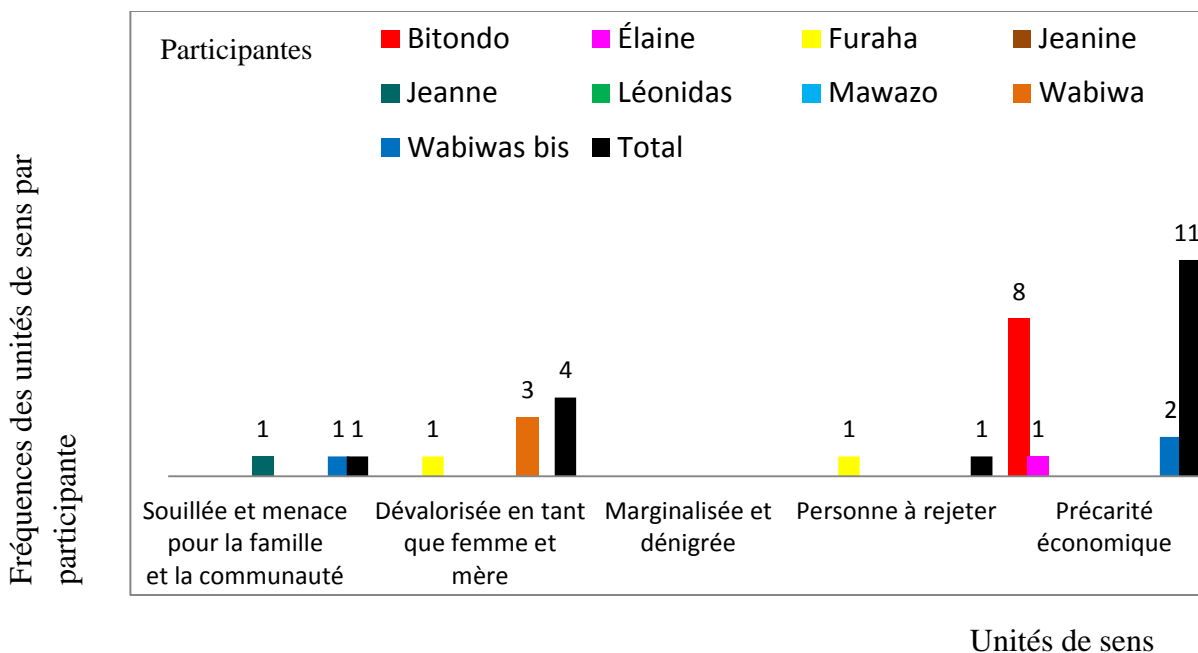


Figure 18.3. Statut social après le viol selon les participantes victimes

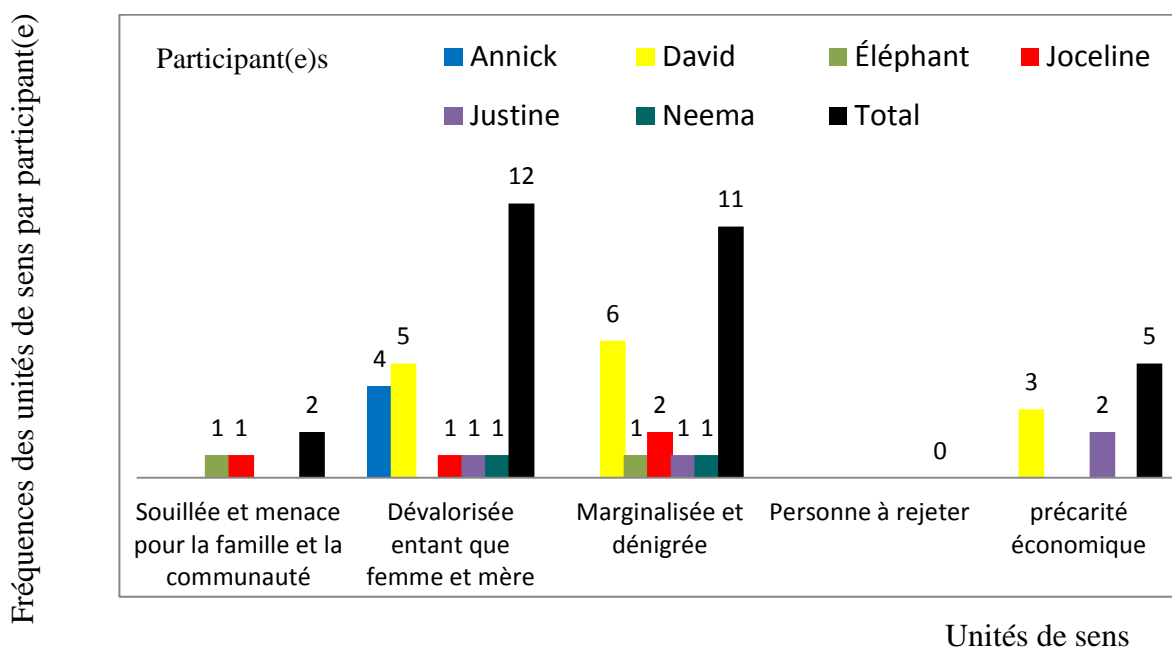


Figure 18.4. Statut social après le viol selon les participant(e)s thérapeutes

Discussion partielle

Le constat sur le statut social, en particulier celui de la femme en comparaison à celui de l’homme, montre une divergence dans les perceptions selon que les

participant(e)s soient des femmes ou des hommes, scolarisé(e) ou non. En effet, aussi bien pendant les premières entrevues qu'au cours des entrevues de suivi³⁴⁸, les participantes victimes se montrent moins concernées par toute inégalité sociale entre elles et leur mari; leur définition de femme de valeur se limitant à leur capacité à assurer la satisfaction des besoins de leur mari et de leurs enfants. Ces femmes très peu ou aucunement instruites aspirent à être les meilleures épouses et les meilleures mères auprès de leur mari et de leurs enfants. Leurs rôles de femme et de mère sont porteurs d'estime pour elle-même, mais aussi aux yeux de leur belle-famille³⁴⁹ et des autres membres de la communauté. Par ailleurs, d'autres femmes plus scolarisées comme Justine se montrent réservées. Justine s'abstient de donner son opinion sur la question de savoir si les hommes sont socialement plus favorisés que les femmes; elle préfère expliquer pourquoi l'homme de sa culture serait plus favorisé que la femme sans nécessairement affirmer qu'il l'est. Voici l'échange avec Justine à ce sujet :

Chercheur : selon les premières données, les hommes sont mieux traités que les femmes à l'Est de la RDC. Quel est votre opinion à ce sujet?

Justine : Moi je pense qu'on dit que les hommes sont mieux traités parce qu'on considère l'homme comme le chef de la maison et en tant que chef on lui doit beaucoup de respect, beaucoup de considération; tandis que la femme est là à se soumettre aux ordres de l'homme; c'est pourquoi on pense que l'homme est plus considéré que la femme.

Chercheur : Est-ce que c'est ça votre opinion aussi?

Justine : Là je me réserve.

³⁴⁸ Notons que les réponses des participant(e)s interviewés lors des entrevues de suivi confirment les thèmes issus de l'analyse des données. Nous n'avons pas observé de contradictions entre les réponses dans les premiers et deuxièmes récits.

³⁴⁹ Mentionnons que dans la culture congolaise, le mariage d'une femme est sanctionné par une dot que doit payer la belle-famille à la famille de la mariée. Ceci contribuerait au fait que la belle-famille se donne le pouvoir de juger si la femme mérite ou non ce mariage.

Par contre, les hommes interviewés ne se gênent pas de discuter d'une «masculinité» supérieure à la «féminité» ce qui, selon Anick, fait de l'homme le «prince» de la société. L'opinion d'Éléphant est aussi sans équivoque : « Oui, les hommes sont mieux considérés, ça va de soi [selon ce qu'Éléphant observe dans la communauté]. Les hommes ont le pouvoir, ils sont mieux considérés, c'est culturel.»

Le statut social de la femme est fusionnel à celui de l'homme; la femme semble exister à travers l'homme. David explique cela par le fait que la continuité d'une lignée familiale se fonde sur l'homme; la naissance d'un enfant garçon est ainsi un facteur valorisant pour la femme mariée :

Dans ma culture à moi, la femme a de la valeur lorsqu'elle a mis au monde; c'est ça dans ma culture. Une femme a de la valeur lorsqu'elle a mis au monde. Elle est d'abord mariée, et elle a mis au monde, cette femme, là elle a de la valeur. Et surtout, dans la culture, elle doit mettre au monde des garçons, là on dira que cette femme a de la valeur.

Il devient clair que la valeur de la femme dépend énormément de sa relation au monde masculin; plus particulièrement à son mari. Notons que la documentation scientifique montre que l'attitude du mari envers sa femme victime de viol influence celle d'autres membres de la communauté³⁵⁰. Les propos de Léonidas confirment cette thèse : «si mon mari ne m'insultait pas en plein air, beaucoup n'auraient pas su ce qui s'est passé. C'était un secret, c'était la nuit. Le fait de le dire en plein air a fait que les gens l'ont su.», affirme-t-elle. Cependant, dans le contexte de tabou, une fois la communauté informée de la situation de viol, l'attitude du mari connaît aussi des limites. Ainsi, les conditions de réinsertion sociale telles que les rites de purification doivent être suivies.

³⁵⁰ Jocelyn Kelly et al., "If your husband doesn't humiliate you, other people won't": Gendered attitudes, towards sexual violence in eastern Democratic Republic of Congo," *Global Public Health* 7, n° 3 (2012): 285-288.

La minimisation de la femme au profit de l'homme ouvre la voie à la violence basée sur le genre. Ce type de violence fut grandement documenté dans la société occidentale lors des périodes où les femmes et/ou les personnes considérées de classe inférieure furent violentées avec une complicité tacite du système sociopolitique de l'époque³⁵¹. Cela se produit encore à l'Est de la RDC. La participante Neema nous confie qu'à 15 ans, elle est forcée d'arrêter les études et d'être mariée. L'argent payé pour sa dote est alloué à la scolarisation de son frère. Pour sa famille, l'épanouissement intellectuel du fils leur bénéficie plus que celui de Neema; le futur de celle-ci est «marchandé» contre celui du frère. Aujourd'hui, malgré ses insuffisances de scolarité, Neema est aux côtés de ses compagnes victimes de viol et brave les risques³⁵² du contexte pour faire une différence dans ces vies mises en difficulté.

David, Éléphant et Anick, tous affirment que leurs collègues femmes devraient jouir des mêmes droits qu'eux. Pour David, l'élévation des femmes au même rang que les hommes serait un des moyens de prévenir les viols et d'autres formes de violence basée sur le genre. Il nous semble aussi que cela peut apporter des avancées dans la façon dont la femme est vue socialement et éventuellement réduire les violences basées sur le genre si la société s'active vers la justice pour la victime et la condamnation du violeur.

II.2.7. Ressources disponibles pour la victime de viol

L'analyse des récits des participant(e)s à cette recherche permet d'identifier quatre types de ressources auxquelles les victimes recourent : (1) les ressources psychosociales,

³⁵¹ Joanna Bourke, *Rape* (2007).

³⁵² Neema travaille dans un contexte rural où sévissent des guerres entre différents groupes armés. Le viol se produit dans son propre milieu et comme femme, le risque qu'elle soit elle aussi violée comme ses clientes est là. Se présenter comme celle qui «répare» les âmes que les violeurs ont intentionnellement brisées comporte un plus grand risque pour elle.

(2) les ressources médicales, (3) les ressources spirituelles et (4) les ressources socioculturelles.

II.2.7.1. Ressources psychosociales

La discussion des participant(e)s renseigne sur cinq points en lien avec les ressources psychosociales disponibles pour les victimes de viol à l'Est de la RDC : A) approches d'accompagnement, B) types d'intervention, C) apport de l'accompagnement psychosocial, D) regard social sur le traitement par le rite coutumier et E) défis de l'accompagnement psychosocial dans un contexte coutumier.



Figure 19. Photo du centre psychosocial, prise avec l'autorisation de SOSAME

A. Approches d'accompagnement

Cinq modalités d'accompagnement psychosocial émergent de l'analyse des récits des participant(e)s à cette recherche. Il s'agit de a) la médiation conjugale et/ou familiale, b) l'accompagnement multi-systémique, pluridisciplinaire et contextuel, c) la sensibilisation communautaire comprenant des visites porte-à-porte et des entretiens au format public, d) la thérapie de groupe basée sur les différents profils des victimes et e) l'ergothérapie. Notons que, comme le mentionne la pancarte de SOSAME visible dans la photo ci-dessus, les victimes suivent aussi de la thérapie en individuel. Cependant, nos participant(e)s ne discutent pas suffisamment de ce format de thérapie qui semble peu utilisé.

a. Médiation conjugale et/ou familiale

Plusieurs participant(e)s victimes rapportent avoir bénéficié de la médiation de couple. Parmi elles, Furaha et Jeanne en ont connu des issues positives; alors que c'était le contraire pour Bitondo, Éline, Léonidas et Wabiwa. Notons, cependant, que ces dernières n'ont pas bénéficié d'une médiation par un professionnel, ce sont plutôt leurs familles d'origine qui ont essayé de négocier la réconciliation entre la victime et son mari.

Plusieurs participant(e)s thérapeutes affirment aussi faire de la médiation dans le but d'aider le couple et/ou la famille à surmonter les épreuves que le viol et son interprétation sociale imposent à leur relation. Dans le récit suivant, Joceline partage certaines de ses interventions visant à persuader le mari de ne pas rejeter sa femme.

Il y a des maris qui rejettent leurs femmes, c'est très regrettable. Et quand nous recevons un tel cas, nous faisons de la médiation. Nous faisons comprendre à

l'homme qu'il n'aurait pu rien faire non plus pour empêcher le viol. Il y a beaucoup de cas où la femme est violée en présence du mari et les bourreaux quittent sans se faire inquiéter. Là aussi, le mari condamne sa femme. Nous faisons de la médiation; nous disons aux hommes : « Même toi, premièrement, tu étais là. Tu es plus fort que ta femme, qu'as-tu fait pour empêcher ses bourreaux de la violer? Si on l'a violée en ta présence, c'est parce que tu craignais pour ta vie. Penses-tu que la femme ne pouvait pas craindre autant pour sa vie? Elle aurait dû laisser faire les bourreaux pour tenter de survivre à l'attaque». Souvent, si le mari comprend, il reprend sa femme et la vie reprend entre les deux; mais cela prend beaucoup de temps.

De son côté, Justine rapporte qu'elle élargit, de fois, la médiation aux deux familles du couple. Elle reconnaît cependant qu'une telle procédure rencontre de la résistance au sein de la communauté et que la médiation ne finit pas toujours par une réunification du couple; certains maris conditionnant tout retour en couple par un rite de purification pour la victime. Elle dit :

Nous avons fait de la médiation, nous avons aussi invité la belle-famille; le mari s'était présenté, mais personne d'autre de sa famille n'est venu. Le mari avait reconnu sa responsabilité parentale, mais il avait insisté que si la femme veut que les deux redeviennent un couple, elle doit passer par les rites. La femme est restée catégorique dans son refus. Le mari avait accepté de contribuer à la prise en charge des enfants [mais il rejetait la femme].».

Anick et Neema rapportent aussi faire de la médiation de couple pour tenter de réconcilier la victime avec son mari en les aidant à surmonter le jugement social associé au viol. Les deux thérapeutes disent parvenir, de fois, à une issue positive.

b. Accompagnement multi-systémique, pluridisciplinaire et contextuel

L'assistance aux victimes dans le contexte de tabou requiert de l'intervention familiale et/ou communautaire selon Anick.

Au départ on a pris en charge la femme, la victime directe, et on a ignoré le reste quand ils étaient aussi en souffrance, surtout en souffrance psychologique. Je dis [de tenir compte] de tous les acteurs. Puisque les violeurs aussi, ils ont commis des forfaits; ils restent dans la communauté. Je pense que, comme intervenant en santé mentale, dans le médical, il faudrait voir toutes ces dimensions et

développer des approches qui aident l'Homme dans son environnement et pas seulement voir la victime qu'on retirait autrefois, on l'amène dans un centre pour un accompagnement et au retour, elle paraît encore être une nouvelle dans le milieu.

Pour Anick et d'autres thérapeutes, il est préférable d'accompagner la victime à l'intérieur de son milieu culturel et communautaire pour tenir compte de défis contextuels. Des organisations humanitaires comme SOSAME appliquent déjà cette approche. En effet, le centre d'accompagnement psychosocial piloté par SOSAME à Mwenga, où la présente recherche a été réalisée, est situé à l'intérieur du pays, loin de la modernité, dans un contexte traditionnel et où le respect des tabous est encore très exigé des habitants.

L'accompagnement des victimes de viol se fait aussi en collaboration entre différentes structures de soin, notamment les structures médicales et psychosociales. Un examen médical permet d'établir l'état sérologique de la victime et de vérifier s'il y a eu grossesse à la suite du viol. Tel que nous l'avons rapporté au point II.2.2.5 (A-Conséquences physiologiques), les femmes violées s'inquiètent beaucoup de leur état de santé en ce qui a trait à une possible contamination par les MST et/ou une grossesse. Les diagnostics médicaux constituent une étape essentielle pour la femme et son entourage.

Étant donné l'appauvrissement aigu rapporté sur les victimes de viol à l'Est de la RDC, les participant(e)s Anick, David Éléphant et Justine estiment aussi qu'un appui visant l'autonomisation économique est nécessaire.

- c. Sensibilisation communautaire comprenant des visites porte-à-porte et des entretiens au format public

Les récits des participant(e)s montrent que le viol est un sujet tabou à l'Est de la RDC et cela décourage les survivantes à se dévoiler auprès des personnes aidantes. Ainsi, des séances de sensibilisation sont organisées soit devant un rassemblement des membres de la communauté ou par des visites familiales. C'est de cette façon que Furaha a rencontré le personnel de SOSAME qui depuis lui assure un accompagnement pluridisciplinaire. Elle raconte :

Papa Mwalimu fait des tours dans le quartier. Il m'avait vu et dit «il semble que vous venez d'arriver !» j'ai dit «oui». Il m'avait dit encore, «vous avez l'air de souffrir.». C'est ainsi que je lui ai révélé ma situation du début à la fin... La sœur Msaada venait me visiter aussi pendant la journée, elle m'avait promis de dire à Papa Mwalimu de m'inscrire à leurs programmes. Ils sont venus voir mon mari. Papa Mwalimu et mon mari partirent au centre. Grâce aux conseils qu'il a reçus, j'ai vu des changements dans notre foyer jusqu'aujourd'hui.

Ce fut la même expérience avec Élaïne : «Le mari m'a laissé tous les quatre enfants. Je suis restée sans savoir quoi faire. J'ai alors vu papa Mwalimu en train de sensibiliser les gens dans le quartier sur le centre qui accompagne des femmes survivantes de viol.». Pour Neema, en accord avec les récits des victimes, la sensibilisation communautaire est un aspect très important dans le processus de guérison des victimes; le bien-être social, psychologique et spirituel de ces dernières en dépend énormément. Selon elle, la réussite de la sensibilisation peut être normalisante et libératrice pour les victimes.

Ces femmes, je pense que, après avoir subi un acte pareil, pour se sentir mieux par rapport à elles-mêmes, c'est important de continuer à sensibiliser les familles. Partout où l'on rencontre un groupe de gens, il faut les sensibiliser sur l'importance d'assister les survivantes et de les considérer comme membres légitimes de la communauté. Ceci peut faire que ces mères se sentent soulagées, car ceux qui les doigtent seront sensibilisés, s'approcheront des survivantes, leur parleront; celles-ci se sentiront libres.

D'autres participant(e)s thérapeutes comme Anick et Joceline ont aussi souligné l'importance de la sensibilisation communautaire dans l'effort de faciliter la guérison de la victime et sa réintégration sociale.

d. Thérapie de groupe basée sur différents profils des victimes

Joceline et Justine identifient la thérapie de groupe parmi les formats qui favorisent le processus thérapeutique des victimes et les aident à surmonter les conséquences du viol. Le partage d'expériences similaires est normalisant et validant et le partage des outils et stratégies de coping est enrichissant; les victimes se ressourcent entre elles. Les femmes se soutiennent et s'encouragent entre elles. Dans le récit ci-dessous, Joceline commente le genre de discussion que les victimes ont en groupe.

Grâce à plusieurs séances de counselling, elle [la victime] se remet progressivement, surtout en rencontrant d'autres survivantes. Souvent, nous organisons des groupes. Il y a des groupes de survivantes qui étaient mariées avant le viol. Elles discutent et échangent ensemble. Soit l'une dira : 'ce temps-là, mon mari ne voulait rien de moi, il me disait ceci; mais Dieu m'a aidée. Maintenant nous sommes bien. Je t'invite à patienter, ça arrive, il est aussi un homme et il peut se sentir blessé, car aucun homme ne voudrait voir sa femme être violée en sa présence, aucun.'

Le récit de Justine ci-dessous abonde dans le même sens :

Après [des rencontres d'évaluation en individuel], nous introduisons des entretiens en groupe sur base du contexte de viol, le lieu de l'incident; parfois nous tenons aussi compte du type d'agresseur. Cette catégorisation de groupes nous permet d'observer, pendant les discussions, un échange de ressources et ce genre d'échanges aide beaucoup les survivantes. Chacune d'entre elles choisit les ressources qui lui conviennent. Ce n'est pas bon de mettre ensemble une femme qui a été violée au champ et une autre qui a été violée à la maison; elles n'ont pas la même conception de viol. Celle qui a été violée au champ dirait 'je ne retournerai plus ce côté-là', quant à celle qui a été violée à la maison, elle ne pourra pas abandonner sa maison. C'est la même chose pour les cas d'une femme qui a été rejetée par son mari et une autre qui a été acceptée par son mari. Celle qui a été rejetée ne pourra pas s'intégrer et ne pourra pas développer des ressources; elle régressera [si elle se trouve dans le même groupe que d'autres femmes qui n'ont pas été rejetées] Il faut mettre les femmes qui ont été rejetées

ensemble, parce que les expériences positives d'une d'entre elles peuvent encourager l'autre à vivre.

e. Ergothérapie

Plusieurs victimes ont été violées dans leurs milieux de travail et ont par conséquent développé des peurs d'y retourner. Parmi les services offerts par le personnel de SOSAME figurent des activités de réadaptation et de réintégration dans des milieux de travail comme les champs. Les activités de champs se font en groupe; la finalité étant de rendre la victime de nouveau capable de travailler. Le groupe constitue un soutien pour la victime; certaines, comme Mawazo, en ont exprimé une source de force.



Figure 20. Champ d'ergothérapie, culture de manioc : image prise avec l'autorisation de SOSAME

Ici à «X», j'ai rencontré une maman qui m'a amenée ici au bureau de *Mzee Mwalimu*. Elle m'a conseillée, elle m'a consolée et m'a présentée au bureau de *Mzee Mwalimu*, au groupe; elle m'a même intégrée aux travaux de champs et cela me donne de la force. Grâce à cette force, mon corps et mon âme deviennent paisibles, je ne fais plus de crise de panique tout le temps.

B. Types d'intervention

Différents types d'intervention émergent des discussions que nous avons eues avec les participant(e)s.

a. La psychoéducation et la motivation

Comme en témoignent les récits suivants de Wabiwa et Jeanne, les thérapeutes utilisent la psychoéducation et la motivation en donnant des conseils visant la revalorisation et l'acceptation de soi.

J'ai vu des animatrices en service, ce sont elles qui m'ont montré ici (SOSAME). Arrivée ici, j'ai commencé à consulter papa Mwalimu, il a commencé à me donner des conseils 'Sens-toi comme si tu es une personne comme d'autres, sens-toi comme une personne. Cette situation est passée, n'y pense pas et, surtout, ne reste pas renfermée sur toi-même.'

Nous étions sans assistance, nous n'avions aucune idée sur quoi faire, ce sont eux qui nous ont montré où passer. Nous sommes restées ainsi. Quand nous allons aux champs, papa Mwalimu nous donne des conseils sur le savoir-vivre, comment vivre après être passée dans des situations comme celles-là. Quand il constate qu'une de nous ne s'est pas présentée aux champs, il l'invite ici au bureau; il lui donne des conseils pendant une journée 'voici comment vivre, c'est important de côtoyer les autres.'

La psychoéducation comprend aussi des ateliers de sensibilisation des victimes sur les maladies sexuellement transmissibles.

b. L'encouragement à ne pas ruminer

L'encouragement à ne pas ruminer le passé traumatique fait partie des stratégies en usage clinique comme l'affirment les récits suivants de Furaha et Léonidas respectivement : «On m'a conseillé d'effacer tout cela de ma pensée... je n'y pense plus grâce aux conseils, j'essaie d'oublier.». «Grâce aux conseils que j'ai reçus ici, j'ai oublié certaines choses. Grâce aux conseils de papa Mwalimu, j'ai eu le cœur apaisé un peu.».

c. Visites à domicile

Enfin, des visites à domicile permettent d'atteindre les victimes réticentes à se rendre au centre par peur d'être identifiées et stigmatisées, comme nous l'avons dit

précédemment, et de faire des suivis avec les clientes. «Quand je ne réponds pas à un rendez-vous avec papa Mwalimu, lui, et maman Msaada viennent me visiter chez moi; ils savent mon adresse.», indique Jeanne. La télécommunication n'étant pas très développée dans le milieu rural où cette recherche a eu lieu, rares sont les personnes qui possèdent un appareil téléphonique. Les suivis en personne deviennent donc une nécessité.

C. Apport de l'accompagnement psychosocial

L'accompagnement psychosocial permet à la victime d'améliorer son rapport à soi et à autrui. En effet, les participant(e)s à cette recherche identifient vivre des améliorations aux niveaux émotionnel, interpersonnel/social, conjugal, ainsi qu'une meilleure perception de soi, de la vie et/ou de la mort. Les récits de vie recueillis permettent aussi d'évaluer le rapport qui existe entre l'accompagnement psychosocial moderne et le rite coutumier. Les améliorations rapportées ci-dessous sont présentées en deux catégories : celles rapportées par les participantes victimes et celles rapportées par les participant(e)s thérapeutes.

- a. Selon les victimes
 - Bien-être émotionnel
 - Sentiment d'être guérie

Les participantes victimes identifient plusieurs sentiments associés au processus de guérison soutenu par l'accompagnement psychosocial. Certaines comme Furaha et Wabiwa expriment se sentir guéries : «Quand j'entends les gens parler chez eux, ou en chemin vers les champs, je ne m'inquiète pas, parce que je me dis que je suis déjà guérie; je reçois beaucoup de soins et des conseils. Je ne veux plus être en colère, car je me sens mieux.»; affirme Wabiwa.

- Sentiment de liberté

D'autres comme Bitondo, Jeanine et Jeanne expriment se sentir libres. Pour Bitondo, elle se sent libre quand elle a l'occasion de parler de la situation de viol dans un contexte clinique. Jeanne, elle, résume les raisons de son sentiment de liberté en ces termes : «Ce qui m'aide, nous travaillons ensemble, je me sens libre. Le fait d'aller au champ ensemble me rend libre, ça me donne la paix, je me sens libre à travers cette activité parce que nous le faisons ensemble au champ; je me sens aussi libre à l'église et au quartier.» Quant à Jeanne, son sentiment de liberté est en rapport avec la qualité de sa relation de couple comme elle l'exprime : «Je me sens libre, car je commence à ressentir de la joie. Et mon mari aussi, malgré d'intenses douleurs à sa jambe, depuis que papa Mwalimu a commencé à nous donner des conseils, il ne m'insulte plus.». Jeanne ajoute que son sentiment de liberté est aussi lié à l'appui économique dont elle bénéficie de SOSAME pour des soins médicaux :

J'avais fait deux jours à l'hôpital sans recevoir de soins. Par chance, papa Mwalimu est venu, on lui a dit où j'étais. Il est venu, il a dit au médecin de me soigner; il va payer la facture. C'est en ce moment qu'ils ont commencé à me soigner, j'étais guérie, papa Évariste est venu et m'a donné l'argent que j'ai donné au médecin. Je me suis sentie très libre.

- Sentiment de revalorisation

Selon d'autres participantes encore, l'accompagnement psychosocial procure un sentiment de revalorisation; c'est-ce qu'affirment Wabiwa, Furaha et Jeanine. Exprimant sa gratitude envers le personnel de SOSAME, Wabiwa dit se sentir encore une fois comme un être humain : «Nous remercions Dieu qui nous a envoyé ces consolateurs, nous sommes consolées et paraissions comme des êtres humains.». Jeanne rapporte aussi l'expérience de recouvrer de la valeur en tant qu'être humain : «Grâce aux conseils que vous m'avez donnés, sœur Msaada, ma famille me considère maintenant comme une personne parmi d'autres.». »

- Sentiment de satisfaction et de joie

Plusieurs participantes victimes expriment de la satisfaction et la joie pour les soins psychosociaux que leur procurent les thérapeutes ; elles en trouvent une source de soulagement et de consolation. «...grâce aux enseignements de papa Mwalimu, je me sens soulagée petit à petit, je me sens consolée un peu.», note Wabiwa ; «Les conseils m'ont aidée...je me sens dans la joie», se réjouit Jeanne de son côté.

- Sentiment de paix intérieure

La thérapie facilite les victimes à se sentir en paix comme nous l'ont exprimé Jeanne et Mawazo.

- Sentiment de Gratitude envers Dieu et envers les thérapeutes

Nombreuses sont les femmes violées qui expriment leur gratitude à Dieu et au personnel de SOSAME. Certaines ont même reconnu être encore en vie grâce aux soins psychosociaux et médicaux dont elles bénéficient. «Personnellement, je serais déjà morte. C'est grâce aux représentants de SOSAME que je suis encore en vie.», avoue Jeanne qui a contemplé le suicide après son viol, tel que nous l'avons rapporté précédemment.

- Concept de soi et équilibre social

Le sentiment de valorisation exprimé dans les paragraphes ci-dessus est lié au concept que les femmes victimes ont d'elles-mêmes. Grâce à l'appui psychologique rassurant, elles se voient de nouveau comme des êtres humains. Leur estime de soi s'accroît : «nous nous sous-estimions beaucoup, nous n'avions plus de considération pour nous-mêmes; les gens nous ignoraient... les conseils nous aident à nous sentir mieux.

Nous sentons que nous avons de la valeur; nous ne nous sous-estimons plus.», révèle Jeanne. Plusieurs femmes retrouvent aussi un certain équilibre social, notamment lorsqu'elles réintègrent leur vie de couple après médiation ou lorsqu'elles reprennent des activités qui leur permettent de se prendre en charge et de prendre leurs dépendants en charge. Et pour Élane, l'accompagnement psychosocial diminue le sentiment de honte et lui permet ainsi de briser l'isolement «...la honte diminue depuis que j'ai commencé à fréquenter le bureau de papa Mwalimu. Je me déplace vers des salons de tressage de cheveux et cela m'aide à oublier,» affirme-t-elle.

b. Selon les thérapeutes

Les thérapeutes identifient aussi des changements par rapport au bien-être émotionnel, au concept de soi et aux relations interpersonnelles et sociales des victimes à la suite de la thérapie. En effet, les participantes Neema, Justine et Joceline affirment que des clientes expriment qu'elles se sentent guéries. Ces thérapeutes disent aussi observer un accroissement de l'estime de soi, une réconciliation des couples, une reprise d'activités menant à une autonomisation, et une ouverture sociale qui graduellement tolère la victime grâce à la sensibilisation communautaire. Selon Justine, un des facteurs les plus aidants dans ce processus est la collaboration des chefs coutumiers:

Nous cherchons d'abord à voir les responsables communautaires, les garants de coutumes du milieu. Nous leur parlons et les sensibilisons. Ensuite, ils organisent des réunions communautaires et parlent à tous leurs membres. Par après, nous organisons des séances de sensibilisation en groupe. Ils invitent leur population et nous les sensibilisons. La présence de chefs fait que les gens viennent participer en grand nombre; si le chef participe, son peuple adhère et cela aide.

D. Regard social sur le traitement par le rite coutumier

Selon les récits des participants repris dans les lignes qui suivent, les opinions divergent, à l'Est de la RDC, par rapport au rite coutumier. Comme nous l'avons noté au point II.2.4.3 (B -Apport du rite de purification), le rite de purification contribue de différentes façons au bien-être individuel et social de la victime. Cependant, certain(e)s participant(e)s se montrent moins enthousiastes par rapport au rite pour différentes raisons, notamment religieuses et générationnelles.

a. Selon les victimes

D'un côté, certaines victimes excluent tout traitement coutumier, car elles le jugent contraire à leur foi. C'est le cas de Wabiwa dont nous rapportons le récit au point II.2.4.3 (A-La pratique du rite coutumier de purification). Selon elle, sa foi chrétienne lui interdit tout recours à l'ordre coutumier. D'un autre côté, certaines victimes décident de faire la part de choses entre leur foi et l'ordre coutumier, se conformant à l'exigence de réparation avec la coutume tout en affirmant, par exemple, leur incroyance au transfert automatique de mauvais sort par le viol. C'est le cas de Jeanine qui s'exprime en ces termes : «Il n'y a pas de malédiction. Ils [les agresseurs] sont restés avec leur malédiction à eux-mêmes... La culture de chez-nous exige de payer une chèvre avant de vous remettre ensemble avec votre mari. J'avais immédiatement cherché où je peux vivre paisiblement avec mon mari». Jeanne et son mari, tous deux fervents croyants, ont décidé de rester ensemble malgré les pressions de la belle-famille.

Enfin, il existe des victimes qui connaissent peu le rite coutumier de purification. Elles y expriment une ouverture, même si elles n'y recourent pas par manque d'orientation. C'est le cas de Bitondo : «Ils [les membres de la communauté] disent,

‘celle-là doit aller se faire laver; elle se fait violer, elle a un mauvais sort’... Je ne les [ici les rites coutumiers] ai pas encore utilisés, je n’ai personne pour me les montrer.»

b. Selon les thérapeutes

Des participant(e)s thérapeutes comme Anick et Neema disent ne pas croire au mauvais sort issu du viol. Parlant de ce qu’il pense quant aux conséquences si une mère victime de viol allaite son enfant avant d’être purifiée, Anick répond : «À mon niveau d’instruction, le risque n’est pas significatif, le risque n’est même pas là.» Et Neema d’ajouter : «Si je rencontre des femmes qui parlent de cette façon, je leur dis : ‘le mauvais sort ne peut pas t’arriver suite au viol, ou bien que les ancêtres gardent une rancune contre toi à cause de cela, non’.» Neema recommande ainsi à ses clientes de recourir exclusivement au traitement moderne : «la coutume ne prévoit rien pour elles. Il s’agit simplement de leur dire : ‘si vous avez été violée, allez au centre de santé pour avoir le kit préventif’. ». De son côté, David se méfie du traitement coutumier dont il doute de l’efficacité; il affirme:

Dans tout ça, chez nous, il y a un adage qui dit que lorsque quelqu’un a perdu quelque chose, il la cherche partout; même si tu as perdu une poule, tu peux la chercher dans la poche même! C’est-à-dire, lorsqu’on a perdu la tête comme ça, on peut toquer n’importe où. Est-ce ce que ces gens trouvent la solution? Je ne sais pas.

Ainsi, les thérapeutes Anick, Joceline, Justine et Neema disent ne pas explorer le rite coutumier de purification en thérapie avec leurs clientes. Entre autres raisons, l’ignorance des résultats du traitement traditionnel motive la non-considération du rite en thérapie comme l’affirme Justine : «Nous nous réservons parce que nous n’en savons rien, nous ne savons pas comment nous comporter face aux rites de purification qui puissent l’aider

à se sentir bien... nous ne pouvons pas l'encourager d'y aller, car nous n'avons aucune expérience sur la façon dont les choses fonctionnent de ce côté-là.».

E. Défis de l'accompagnement psychosocial dans un contexte coutumier

a. Au niveau des compétences cliniques

Les défis soulevés par les thérapeutes qui accompagnent les victimes de viol à l'Est de la RDC sont (1) le manque de connaissance sur la coutume et le traitement coutumier du tabou et (2) les connaissances théoriques cliniques limitées dues au niveau d'éducation peu élevé³⁵³. «Les thérapeutes ont des limites dans les compétences. Il leur faut beaucoup plus de formation, beaucoup plus d'expérience pour mieux prendre en charge.», nous confie Éléphant.

b. Au niveau du «self-care» et de la sécurité

Des participant(e)s thérapeutes se plaignent de la lourdeur émotionnelle du travail qu'ils font auprès des victimes de viol. «...il arrive des moments où je travaille avec des cas qui me traumatisent moi-même. Je dors mal cette nuit-là, je suis déçue du travail que je fais.», indique Joceline. Et Anick d'ajouter : «Il faut voir, en outre, le problème qui pèse encore sur les thérapeutes; et qui peuvent aussi devenir victimes... ils ont besoin d'une capacitation [plus de formation clinique].» De plus, l'insécurité physique pose problème aux thérapeutes comme l'a déjà illustré Joceline au point II.2.2.2 (B- Victimes indirectes). En raison de la fragilité du système judiciaire, des agresseurs contre lesquels les victimes ont engagé des poursuites, sous la facilitation des thérapeutes³⁵⁴, vivent libres

³⁵³ Le niveau scolaire le plus élevé des thérapeutes interviewé(e)s était la licence (Baccalauréat) universitaire, et le moins élevé était la cinquième année des humanités (Secondaire cinq).

³⁵⁴ Selon la participante thérapeute Joceline, travailler auprès des victimes de viol constitue un danger; le violeur peut s'en prendre au thérapeute : « [Je] me sens en danger, car, quand une survivante

et en colère au sein de la même communauté. Enfin, Éléphant rapporte une précarité de ressources financières qui permettraient de mieux accompagner les victimes ; il recommande que l'appui du gouvernement aux personnes et institutions commises à cette cause soit conséquent :

Parfois, les familles biologiques et d'autres personnes qui ont de la compassion envers les survivantes se retrouvent sans moyen pour prendre en charge les besoins socioéconomiques de la survivante. Par conséquent, il faudrait que le pouvoir public puisse intervenir et renforcer le peu que les familles ont apporté.».

II.2.7.2. Ressources médicales

L'accès aux soins médicaux permet aux victimes de connaître leur état de santé. En effet, dans le contexte de viol à l'Est de la RDC, la prophylaxie post-exposition est souvent offerte aux victimes qui visitent les structures sanitaires dans les 72 heures après la situation de viol comme témoigne Joceline :

Le KIT PEP est constitué de soins d'urgence qu'on donne aux victimes de viol. Si elles arrivent avant 72 heures, on leur injecte le médicament, et cela aide soit pour empêcher les grossesses non désirées, soit si l'agresseur était porteur du VIH, ça l'aide aussi contre d'autres infections sexuellement transmissibles (IST).».

Dans le cas où les résultats sont négatifs, le dépistage apporte un grand soulagement à la victime et à sa famille; Jeanine, Jeanne, Mawazo et Wabiwa bis disent que cela procure un sentiment de paix et de liberté. Le dépistage facilite aussi la réconciliation de couple et de la femme avec sa belle-famille quand les résultats sont négatifs. «...grâce au fait que certains d'entre eux, notamment ma belle-mère qui a reçu de conseils avec nous et était avec moi à l'hôpital; elle a su qu'il n'y a aucune maladie et cela fait que nous sommes bien.»., se réjouit Jeanne.

vient me révéler son bourreau, quand celui-ci est traduit en justice et sait que c'est moi qui accompagne la survivante, il constitue une menace pour moi.»., affirme-t-elle.

II.2.7.3. Ressources spirituelles

Plusieurs participant(e)s témoignent de leur foi en Dieu. Certaines victimes considèrent que Dieu est disponible pour elles dans la souffrance post-viol; elles expriment qu'Il leur apporte un grand soutien.

A. L'image du Dieu disponible

Le Dieu disponible est vu par certaines victimes comme une force. «Que Dieu m'aide parce que sans lui les êtres humains ne peuvent rien. Et le diable n'est pas plus fort que Dieu. Je mets Dieu devant moi et je le prie jour et nuit.», rapporte Élaïne. Quant à Wabiwa, répondant à une question sur sa perception de Dieu, elle affirme que Dieu est une force pour elle aussi.

Le Dieu disponible est aussi bienveillant, aidant et protecteur de vie : «Dieu peut prendre soin de vous...c'est [lui] seul qui peut toucher les cœurs pour qu'ils sachent quoi faire...», affirme Wabiwa. C'est donc à l'appel de cette bienveillance de Dieu que prie Jeanne pour elle-même et d'autres personnes à qui elle ne voudrait pas que la situation de viol arrive : «Je prie Dieu de m'aider comme je suis déjà bien et d'aider d'autres personnes qui n'ont pas encore connu cette situation à ne jamais la connaître. C'est très difficile.». David, Elaine et Mawazo rapportent aussi des témoignages de leurs clientes qui reconnaissent la nature aidante de Dieu. Rappelons que plusieurs victimes voient dans le viol un choix de Dieu qui aurait choisi le viol au lieu d'un meurtre pour la victime survivante : « nous étions autant de personnes en cours de chemin, mes compagnes ont été violées puis tuées ; c'est grâce à Dieu que je suis encore vivante,» rapporte Justine des propos de ses clientes.

Enfin, le Dieu disponible donne l'inspiration; Il inspire des gens de bonne volonté de venir en aide aux victimes comme l'affirme Mawazo : «Dieu de grâce nous a envoyé des gens pour nous aider.». Et Jeanne d'appuyer : «Il a aussi bien fait de rendre disponible des gens qui nous donnent de bons conseils; sans Lui, ces enseignants ne seraient pas là et nous ne recevions pas d'enseignement, moi je ne serais plus en vie!».

B. Présence de la croyance en Dieu

Bien que cela ne soit un critère de sélection, les récits et observations sur le terrain montrent que tous les participant(e)s à cette recherche s'identifient comme des Chrétiens. Wabiwa, Mawazo et Élane expriment une identification et un abandon de soi absolus au Christ, une expression de foi rapportée aussi par Joceline par rapport à ses clientes. Au cours de ses entretiens cliniques, Éléphant dit entendre des clientes qui expriment leur foi dans la purification par le sang du Christ.

Les participant(e)s expriment aussi leur croyance en Dieu en discutant de leurs expériences spirituelles. On note l'imploration de Dieu par Wabiwa, l'expression de gratitude par Wabiwa encore et Wabiwa bis, le témoignage de prière et d'intercession par Wabiwa, Bitondo, Jeanine, Jeanne, Léonidas, Furaha et Neema; ainsi que l'exploration clinique de la spiritualité³⁵⁵ comme une ressource selon David. En effet, à la question de savoir ce que diraient à Dieu, les femmes victimes, David répond :

³⁵⁵ La spiritualité, ici définie par la relation avec Dieu, porte un sens religieux. Ruth B. Murray et Judith P. Zentner définissent une spiritualité en ces termes: "In every human being there seems to be a spiritual dimension, a quality that goes beyond religious affiliation, that strives for inspiration, reverence, awe, meaning and purpose, even in those who do not believe in God. The spiritual dimension tries to be in harmony with the universe, strives for answers about the infinite, and comes into focus when the person faces emotional stress, physical [and mental] illness, loss, or death" (Trad libre: «Chaque être humain semble avoir une dimension spirituelle, une qualité qui transcende l'appartenance religieuse, recherchant inspiration, respect, admiration, sens et but, même dans ceux qui ne croient pas en Dieu. Cette dimension spirituelle essaie d'être en harmonie avec l'univers, cherche des réponses sur l'infini, et se manifeste lorsque la personne fait face à un stress émotionnel, une maladie physique [et mentale], une perte ou la mort.») Ruth B. Murray et Judith P. Zentner, *Nursing concepts for health promotion* (London: Prentice Hall. Oxford Dictionary of English Etymology, 1989): 259. Même si la population à l'Est de la RDC est majoritairement chrétienne, les croyances aux ancêtres et aux forces surnaturelles du tabou renvoient à une spiritualité similaire à ce que Murray et Zentner définissent ici. Voir aussi ABR Janse van Rensburg et al., *Defining and Measuring Spirituality in South African Specialist Psychiatry*, *J Relig Health*, n° 54: (2015): 1839–1855.

C'est la question que j'ai toujours posée aux victimes lorsqu'elles arrivent pour consulter, je leur pose la question presque à la fin. Je leur dis 'Est-ce que tu crois encore en Dieu? Est-ce que tu sais qu'il peut encore t'aider?'. La réponse qui vient est 'je sais que Dieu peut m'aider.'

C. Apport du ressourcement dans la foi

Les participant(e)s David, Jeanine, Jeanne, Joceline et Mawazo rapportent que la religion influence l'acceptation de la victime par son mari; c'est le cas notamment de Jeanne et de Mawazo ainsi que d'autres victimes que David accompagne en thérapie. «Parce que mon mari est chrétien, il avait refusé de me rejeter malgré ces [mauvais] conseils; jusqu'à ce que nous avons été capables d'aller à l'hôpital.», se réjouit Jeanne. La religion facilite aussi l'acceptation de la victime par sa belle-famille selon Joceline et Mawazo. «Mon mari, qui lit la Bible, a trouvé inacceptable de rompre le mariage à cause du viol», reconnaît Mawazo. Enfin, la foi soutient la victime dans son processus de pardon à sa propre communauté pour le mauvais traitement après le viol. «Je ne peux rien dire à leur sujet, car je leur pardonne. Ces gens me pointent du doigt en disant 'cette personne a été violée; pourquoi son mari vit-il encore avec elle?' [Ils] ne savent pas ce qu'ils font... Je leur pardonne et je vis paisiblement...».

D. Christianisme et coutume

Les récits de certains participant(e)s soulignent une incompatibilité entre la coutume et la foi chrétienne; ce qui justifie les propos, comme ceux de Wabiwa rapportés au point II.2.4.3 (A-La pratique du rite coutumier de purification), appelant les chrétiens à la résistance aux pratiques coutumières. Toutefois, Wabiwa apporte une nuance quant aux limites de rapprochement que doit observer un chrétien : «Vous pouvez payer ce qui est à payer, ne soyez pas là, n'y participez pas, laissez ça à eux; ils font leurs

affaires et vous restez en paix.». Pour elle, les coutumes ne sont pas importantes quand on croit en Christ : «Je n'y crois pas, parce que je ne suis pas née dans ça. Je suis née chrétienne, je suis encore chrétienne; je crois qu'il n'y a rien qui soit au-dessus de Dieu.». C'est ainsi qu'on remarque une préférence du recours à la foi chrétienne comparativement au rite traditionnel par certaines victimes comme l'affirme Éléphant : «Celles qui n'y croient pas [à la purification du mauvais sort par le rite coutumier] pensent qu'avec leur foi chrétienne, elles peuvent se tirer d'affaire.».

II.2.7.4. Ressources socioculturelles

Les ressources socioculturelles comprennent celles qui sont prévues par la coutume et celles qui sont disponibles dans la communauté de la victime et la famille.

A. Ressources coutumières

Des participant(e)s comme Anick et Éléphant affirment qu'il existe des rites coutumiers de purification.

J'en ai entendu parler, mais je n'ai pas personnellement [utilisé de rites]. Ils se réfèrent aux rites traditionnels de purification, à une cérémonie socioculturelle, avec les dignitaires ou les tenants de la coutume. Il faut verser le sang d'un animal, partager le repas... Il y a aussi des maisons, des tradipraticiens [féticheurs] qui peuvent faire des portions de plantes à boire. Mais ce sont des pratiques qui se font souvent en secret, elles ne sont pas à la portée de tout le monde. (Anick)

Quand les membres de famille ou les amis entendent parler de moyens pour enlever le mauvais sort, certains reconnaissent que cela existe ici chez nous. On m'a dit que je dois aussi enlever le mauvais sort... Les chefs ont exigé que je l'enlève; que je veuille ou non, je dois l'enlever. (Éléphant participante victime)

Anick note un recul des rites culturels au profit de la religion chrétienne : «Avec les confessions religieuses, la question du symbolique, d'imaginaire culturel est en cours de

disparition chez nous. C'est pourquoi pour la purification [par la coutume], ce n'est pas du tout au rythme. Néanmoins, il y a certains coins où c'est encore dit.»

B. Ressources communautaires

Les participant(e)s thérapeutes Anick, Éléphant et Justine ainsi que les participantes victimes Furaha, Mawazo, Wabiwa et Wabiwa bis rapportent l'existence de différentes formes de soutien aux victimes au sein de la communauté. Ainsi existe-t-il des groupes de soutien. À ce sujet, Anick affirme ceci :

Il y a des groupes de femmes, de gens de bonne volonté... qui se sont solidarisés et qui ont tenté d'accompagner les femmes victimes et les communautés ; ce sont les églises qui étaient les premières à organiser des regroupements solidaires pour accompagner les survivantes de viol.

Il existe du soutien moral, médical et matériel comme l'illustre ce cas exceptionnel³⁵⁶ de Furaha

Quand je suis arrivée, ma belle-mère est allée vite me chercher des médicaments traditionnels, j'en ai mâché certains et j'ai fait le lavement avec d'autres. Alors ma famille m'avait conseillé de ne pas rester là, de rejoindre mon mari. C'est ainsi que ma belle-famille a appelé mon mari et lui a annoncé que j'allais le rejoindre. Il leur demanda 'pourquoi viendra-t-elle?' Ils lui dirent 'elle pense beaucoup, elle va te rejoindre'. Il leur dit de me laisser venir. Ils ne lui avaient pas parlé de la situation de viol... Quand je suis arrivée ici, il semble que quelqu'un commençait à lui raconter ce qui s'est passé au téléphone, j'ai alors décidé de lui dire la vérité. J'avais conclu que si je garde le secret, quand il se rendra là-bas, il saura ce qui s'est passé et va me haïr. Je lui ai tout dit du début à la fin... Il est parti chez lui, il a probablement demandé des conseils. Mon mari me disait 'rentre chez toi, je ne peux pas rester avec une femme qui a eu des relations sexuelles avec les Hutus.'. Il est allé chez lui deux fois depuis que je suis ici. Il semble qu'il a demandé des conseils et sa famille lui a donné de bons conseils; il est toujours content quand il revient de là.

³⁵⁶ Furaha est la seule participante qui a rapporté une réaction aidante de la part de sa belle-famille après le viol; cela a favorisé le maintien de son couple selon elle.

Aussi, certains maris donnent du soutien moral et matériel à leurs femmes victimes comme nous l'avons déjà mentionné au sujet de Jeanine et de Mawazo. Enfin, il existe des soutiens au sein de groupes de travail comme cela est le cas pour les champs collectifs qui servent d'outils d'ergothérapie.

C. La famille comme ressource de base pour la victime

Il est important de souligner la consistance dans les récits des participants quant au statut de la famille comme ressource de base pour la victime. Les thérapeutes comme David et Éléphant ont souligné cet aspect par rapport à l'expérience post-viol de leurs clientes, alors que Jeanne, Éline et Wabiwa l'ont affirmé à partir de leur propre expérience.

Quand ils me voyaient triste ou enfermée dans ma maison, certains, soit deux d'entre eux venaient et m'appelaient; nous nous asseyions au salon et nous échangeons. Ils me disaient 'Vous n'êtes pas la seule qui a été violée. D'autres personnes ont subi cela et continuent de vivre. Comme tu as été à l'hôpital, calme-toi.' Quand je disais à ma belle-mère que je voulais aller à l'hôpital, elle me disait 'À quel hôpital iras-tu? Tu as le SIDA!'; cela me décourageait. Mais ma famille me disait de me calmer, que c'était un accident; 'c'est comme un véhicule qui fait un accident dans une rivière ou quelque part autre et fait des victimes. C'est ça, vous avez aussi eu un accident. Mais, Dieu va t'aider et, demain, tu seras bien; la moquerie finira. Si Dieu veut, tu auras d'autre argent; tu en auras autant que ce que ces gens ont emporté.' Je me rassure que je suis encore ici. (Récit de Jeanne)

Les figures suivantes illustrent la discussion des participant(e)s au sujet des différents types de ressources.

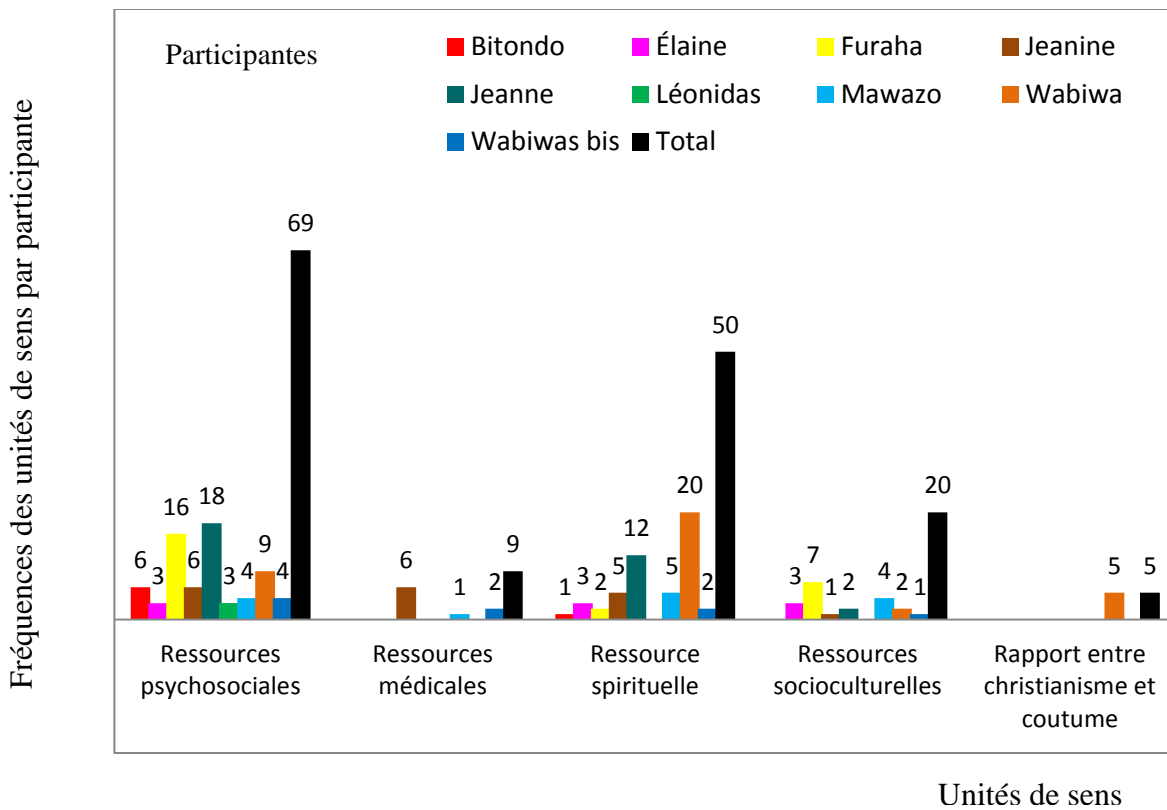


Figure 21.1. Ressources selon les participantes victimes

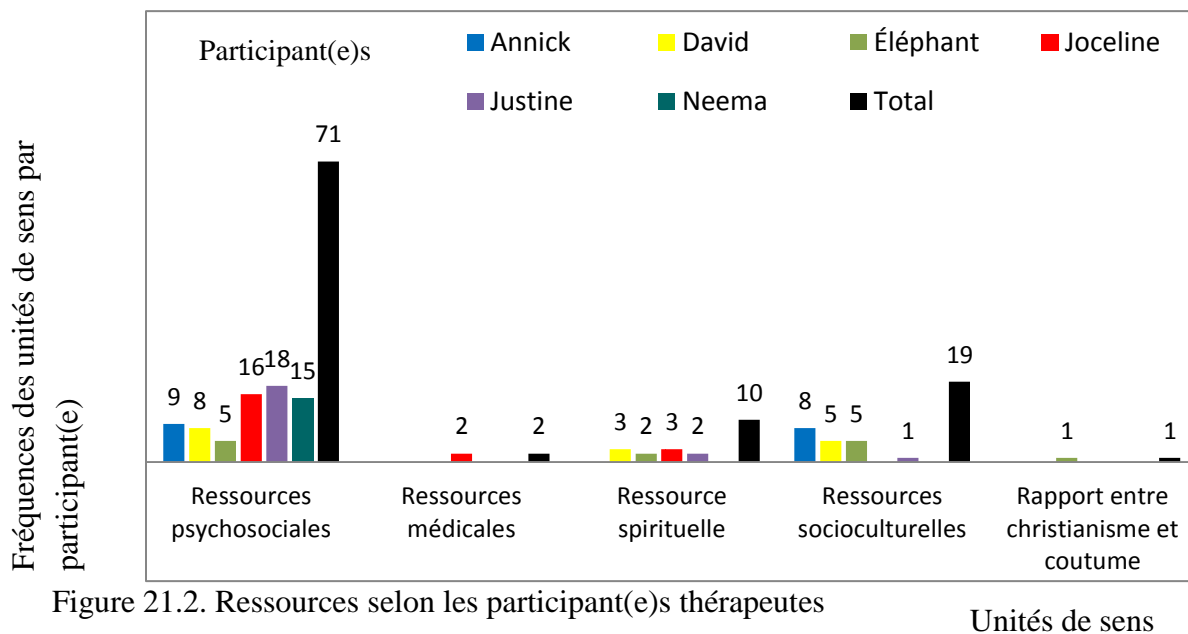


Figure 21.2. Ressources selon les participant(e)s thérapeutes

Discussion partielle

L'accompagnement des victimes de viol à l'Est de la RDC se veut multidisciplinaire : il requiert de tenir compte des besoins médicaux, psychosociaux, socioculturels et religieux/spirituels. Les femmes qui bénéficient du suivi psychosocial chez SOSAME rapportent des changements positifs dans leur vie personnelle et de couple/famille. On observe une diminution des symptômes de TSPT et cela résulte en de meilleures images de soi et de l'autre. La réconciliation de la femme avec son mari, par exemple, semble l'un des facteurs clés pour recouvrer son image idéale de femme dans la société. Le volet médical dans l'accompagnement des femmes victimes de viol permet de faire un dépistage pour identifier d'éventuelles MST ; une étape très décisive dans la suite des soins et de rapprochement relationnel entre la victime et son mari. La religion, surtout le christianisme, constitue aussi une ressource importante. De plus, l'accompagnement psychosocial s'appuie beaucoup sur la spiritualité³⁵⁷. Certes, il y a de la perturbation dans la relation à Dieu chez certaines victimes qui se culpabilisent du viol qu'elles associent au «rapport sexuel hors mariage» et qui ressentent de la colère et la déception envers Dieu qui n'a pas pu empêcher le viol. Il y a, chez d'autres, une foi en Dieu qui permet des expériences spirituelles et une perception de Dieu indiquant l'existence d'un lien d'attachement sécuritaire à Dieu, «un havre de sécurité» qui sert de soutien essentiel en état de crise³⁵⁸; une source d'espoir, d'inspiration et de force. Les ressources socioculturelles comprennent les prévisions coutumières tels le rite de purification ainsi

³⁵⁷Père Martin Bahati, interview accordée à Radio Vatican et publiée en ligne le 25 juillet 2015 : http://fr.radiovaticana.va/news/2015/07/25/rd_congo__les_j%C3%A9suites_au_chevet_des_r%C3%A9fugi%C3%A9s_%C3%A0_1%E2%80%99est_du_pays/1160951#. Consulté le 26 juillet 2015. Le père Bahati souligne le rôle de la foi chrétienne, c'est-à-dire la relation à Dieu comme ressource spirituelle pour les victimes de violences à l'Est de la RDC.

³⁵⁸ Nicole Guédeney & Antoine Guédeney, *L'attachement : approche théorique : Du bébé à la personne âgée* (Cedex : Elsevier Masson SAS, 2009): 125-127.

que l'aide de la communauté et de la famille de la victime. Les participant(e)s à cette recherche soulignent l'attachement de la famille d'origine de la victime au bien-être de celle-ci. La belle-famille, quant à elle, affiche, dans la plupart de cas une attitude d'intolérance.

Il est remarqué chez plusieurs participant(e)s une séparation exclusive des ressources puisées dans les coutumes, les rites, et les ressources fournies par la science et le christianisme. Il serait envisageable d'évaluer l'impact de cette exclusion mutuelle des ressources sur le processus de guérison de la victime dans un contexte où sont présentes des valeurs modernes/chrétiennes et traditionnelles/coutumières. Il est noté que l'accès aux ressources de nature traditionnelle/coutumière est de fois difficile sinon impossible pour plusieurs bénéficiaires. En effet, la majorité de viols se produit dans les zones rurales sous contrôle des milices où règne constamment l'insécurité. Des initiatives sont conçues pour faire des thérapies communautaires et de groupe, mais les professionnels sont confrontés à l'insécurité. «Dans le milieu en effet, la prise en charge communautaire des traumatismes se heurte encore au manque de sécurité. Comment soigner les gens qui vivent dans le danger permanent³⁵⁹?». Comme l'avait souligné Mombo³⁶⁰, Anick et Éléphant s'inquiètent aussi de la carence de thérapeutes cliniciens suffisamment formés; ce qui affecte la qualité d'accompagnement clinique fourni.

Pour terminer ce point sur le christianisme et la coutume, mentionnons que nous avons observé que les participantes victimes interviewées par l'assistante se sont montrées plus ouvertes que celles interviewées par M. Maisha par rapport à leur

³⁵⁹ Colette Braeckman, *L'homme qui répare les femmes: Violence sexuelle au Congo. Le combat du Docteur Mukwege*. (Bruxelles: Grip, 2012): 128.

³⁶⁰ Leslie Moswa Mombo, *Viols massifs* (2011): 76.

expérience face à l'implication sociale du viol comme tabou. Certaines des participantes ont même révélé à l'assistante s'être soumises aux exigences coutumières pour redevenir membres acceptables dans leurs communautés. C'est le cas de Mawazo comme mentionné au point II.2.4.4 (Conséquences socioculturelles en cas de refus de se soumettre au rite de purification) et de Wabiwa bis comme repris au point II.2.4.3 (B- Apport du rite de purification). Précisons, par contre, que d'autres participantes victimes comme Bitondo et Furaha interviewées par M. Maisha ont exprimé de l'ouverture au rite, mais aucune d'entre elles n'a affirmé y avoir eu recours. Nous pensons que les participantes étaient plus à l'aise de parler à l'assistante de M. Maisha de leur implication avec la coutume qu'elles l'étaient avec ce dernier. Cela serait justifié par le fait que ce dernier était perçu comme étranger dans le milieu; les participantes l'appelaient même «*mugeni*» qui veut dire visiteur en swahili. Aussi, M. Maisha est venu à elles via SOSAME, une organisation d'obédience religieuse (Catholique). Il n'est pas impossible qu'il ait été vu comme un représentant de l'Église, ce qui risque de ne pas avoir facilité l'ouverture au recours des pratiques coutumières culturel par les participantes. Rappelons que le christianisme enseigné à l'Est de la RDC s'oppose aux traditions coutumières considérées occultes: un chrétien ne peut pas s'y associer comme nous l'a mentionné Wabiwa citée ci-haut. C'est donc un défi au processus thérapeutique de bénéficier, en même temps, des ressources spirituelles et religieuses ainsi que des ressources socioculturelles susceptibles de faciliter l'acceptation sociale des femmes victimes. Par ailleurs, c'est difficile généralement d'obtenir des détails sur des rites qui doivent être tenus secrets; les initiés ne doivent rien révéler aux non-initiés³⁶¹.

³⁶¹ Albertine Tshibilondi Ngoyi, *Enjeux de l'éducation de la femme en Afrique: Cas des femmes*

II.2.8. Conditions relatives au changement souhaité

Les récits révèlent quatre niveaux auxquels il importe d'intervenir pour permettre aux victimes de viol dans le contexte culturel à l'Est de la RDC de parvenir au changement souhaité, soit à une stabilité psychosociale, médicale, socioculturelle et spirituelle. Les recommandations émanant de nos entretiens avec les participant(e)s comprennent (1) les relations sociales, (2) les images de soi et de l'autre, (3) le climat socioéconomique et sociopolitique et (4) l'accompagnement clinique.

II.2.8.1. Changement au niveau des relations sociales

Pour faciliter le processus de guérison de la victime, l'environnement social de celle-ci doit lui être favorable. En effet, pour plusieurs victimes et thérapeutes que nous avons interviewés, l'acceptation sociale est une source de paix dans un contexte culturel de tabous. C'est le cas de Furaha et Wabiwa qui expriment un sentiment de liberté et de paix loin du stigma social, car ces deux femmes, comme cinq autres participantes, se sont exilées loin de leurs villages d'origine où le viol a eu lieu. Partant de ses observations cliniques, Joceline estime aussi que l'acceptation sociale est un atout au processus thérapeutique des femmes victimes de viol; elle explique :

Elle [la femme] se sent bien si son mari l'accepte. En tout cas, si le mari accepte sa femme, il n'y a pas de problème dans le foyer, car le mari pourra aider la femme à se remettre du traumatisme du viol; la femme peut ainsi reprendre sa vie normalement... Pour le moment, la communauté aussi commence à comprendre que si une de ses membres est violée, c'est une question de tous, c'est-à-dire ça devient comme une communauté de victimes. Avant, la victime était abandonnée à son propre sort, mais maintenant, les gens comprennent que la famille entière est touchée par le viol, même l'entourage entier de la victime. Cela a un impact sur la relation, celle-ci n'est pas complètement rompue, la survivante se sent comme une personne. 'Je reste une personne malgré le viol, ma communauté a encore besoin de moi; je peux encore contribuer au développement de ma communauté'.

La victime a donc besoin de se sentir acceptée dans sa communauté et utile pour celle-ci; elle a aussi besoin d'acceptation de la part du mari qui pourra ainsi servir d'appui et de partenaire dans le processus de rétablissement psychosocial de la femme. D'un côté, être marié à une femme victime d'un traumatisme à la suite de violence sexuelle constitue une situation relationnelle difficile³⁶²; ça l'est encore plus dans le contexte de tabou où cela comporte un risque de rejet social. D'un autre côté, si le mari accepte et reste marié à sa femme, cela contribue au renforcement de la stabilité sociale, car ça évite l'éclatement de la famille. Cela pourrait contribuer au bien-être familial, à la joie dans la famille; un sujet de fierté pour les femmes et mères à l'Est de la RDC selon Jeanne : «Elle [la femme] peut avoir la joie si elle voit que sa famille est bien. Je sais qu'*être bien c'est avoir la joie dans la famille.*».

II.2.8.2 Changement au niveau de l'image de soi et de l'autre

La relation à soi de la victime est aussi un facteur important au processus de guérison. Les participant(e)s thérapeutes Joceline et Justine, ainsi que les participantes victimes Éline, Furaha et Jeanne identifient cinq composantes de la relation à soi qui doivent être explorés en thérapie: A) le bris de l'isolement, B) l'acceptation de soi, C) la revalorisation de soi, D) Confiance au soutien et espoir à la guérison et E) la participation à la vie communautaire.

A. Briser l'isolement

Comme nous l'avons montré au cours du présent travail, plusieurs facteurs découragent certaines victimes à dévoiler la situation de viol. Dans un contexte culturel

³⁶² Laura Davis, *Allies in Healing. When the Person you Love Was Sexually Abused as a Child* (New York: HarperCollins, 1991): 44.

de tabou, le dévoilement attire la stigmatisation et le rejet social; il pousse souvent les victimes à l'isolement voire à l'exil. C'est ainsi que la sensibilisation communautaire, qui encourage l'acceptation sociale des victimes de viol, facilite le «retour à la vie» des victimes comme rapporte Justine : «Quand elles [les victimes] sont sensibilisées sur le fait que le viol peut arriver à n'importe qui, aux adultes comme aux enfants, et quand elles réalisent que les gens ne se moquent pas d'elles, elles se permettent de briser l'isolement et participent à des activités communautaires; elles reprennent leur vie.».

B. L'acceptation de soi

«Ils disent des choses qu'ils ne comprennent pas. Je sais qui je suis et je continuerai d'être ainsi....Je suis bien. Je n'ai rien, la pauvreté est là, mais, grâce aux conseils, j'ai la paix intérieure.», tel est le regard sur soi de Jeanne qui défie le jugement des autres et prend conscience de sa propre image. Briser l'isolement fait réaliser à la victime que d'autres femmes ont souffert ou souffrent encore comme elle, une normalisation qui facilite l'acceptation de soi pour Léonidas : «...je me dis 'tu n'es pas seule'. Car, lorsque je suis arrivée ici, j'ai remarqué que nous sommes nombreuses; ma peur a diminué un peu... J'ai réalisé que je ne suis pas seule; je vais rester ainsi.».

C. La revalorisation de soi – sentiment de fierté et de liberté

Wabiwa, Bitondo, Mawazo, et Wabiwa bis affirment vouloir retrouver la fierté d'être elles-mêmes, la liberté de vivre sans s'inquiéter du jugement des autres, d'être fortes et productives comme avant, de vaincre la pauvreté pour cesser d'être la moquerie des autres et plus simplement «être comme des femmes parmi d'autres», résume Wabiwa bis. Encore une fois, ce besoin de revalorisation est lié à l'image sociale négative et les

conditions de vie précaires qui résultent du viol dont souffrent les femmes victimes. Avoir de la valeur pour ces participantes c'est vivre librement comme tout être humain au sein de la communauté, «c'est se promener en ayant un sourire, être chez soi et manger ce qu'on veut, vous faites le commerce que vous voulez», explique Wabiwa. C'est aussi être en bonne santé et donc capable de travailler et devenir économiquement autonome comme le souhaite Bitondo : «Si je reçois des médicaments, si je confirme que je suis en bonne santé, je peux commencer à travailler pour d'autres gens et faire une caisse commune et de cette façon je peux avoir le capital pour un commerce».

D. Confiance au soutien et espoir à la guérison

Plusieurs participantes victimes se disent confiantes quant au soutien qu'elles reçoivent de la part de leurs thérapeutes. Nombreuses comme Bitondo, Furaha, Mawazo, et Wabiwa expriment de l'espoir quant à l'amélioration de leur vie. Remarquablement, Wabiwa bis conclut son entrevue avec cette phrase : «j'ai de l'espoir.».

Et comme nous le soulignons précédemment, la réaction familiale, et celle du mari en particulier, jouent un rôle majeur dans le regard de la victime sur la vie et l'espoir de vivre. C'est ce qu'affirme Éléphant de son expérience clinique avec ses clientes : «Quand le mari éprouve de l'empathie envers la survivante, quand le mari apporte de l'aide; elle [la femme] se sent soutenue, consolée, elle trouve une raison de continuer à vivre, à survivre même.».

E. Participation à la vie communautaire

Lorsque la victime brise l'isolement, elle reçoit de l'aide. Cela fait qu'il se réalise un grand changement comme l'affirme Justine de ses observations cliniques auprès de ses clientes :

Le changement est observable. Parce que si la survivante n'allait plus au champ, elle recommence à y aller. Si sa maison était devenue malpropre, personne ne prenait plus soin des habits de ses enfants, ou si elle ne prenait plus son bain et devenait sale; grâce à la sensibilisation et à la participation dans un groupe d'entraide où elle échange des expériences avec d'autres survivantes, elle s'épanouit et reprend la vie normalement.

II.2.8.3. Changement au niveau socioéconomique et sociopolitique

Vu comme crucial au processus de guérison des victimes, le changement au niveau socioéconomique et sociopolitique est souhaité par tous les participant(e)s au présent travail de recherche.

Tout d'abord, ce changement tiendrait compte de l'autonomie économique des victimes appauvries davantage par la situation de viol. En effet, plusieurs victimes que nous avons rencontrées ont vu leur pouvoir économique réduit considérablement. Nombreuses doivent dépendre de l'assistance des organisations non gouvernementales (ONG) nationales et/ou internationales pour subvenir à leurs besoins et ceux de leurs dépendants. Avant la situation de viol, Jeanne était le moteur économique de sa famille. Elle arrivait à répondre aux besoins de ses enfants et tout allait bien. Cela change lorsque les Interahamwe la surprennent avec ses collègues et lui ravissent tous les biens avant de la violer.

Dans mon cas, j'étais seule à faire le commerce dans mon foyer. Mon mari était là, mais je faisais le commerce seule. J'amenais des marchandises, et lui les revendait. Il payait les frais scolaires, je n'avais pas de soucis. Quand je voyage, je reviens avec des habits et des cahiers pour les enfants; je savais que la famille était bien. Maintenant, ma conscience n'est pas tranquille, je me sens mal, je me

demande qu'est-ce que j'aurai (dans ma vie). Qu'est-ce que je ferai quand les enfants sont renvoyés de l'école?

L'appauvrissement fait que plusieurs victimes comme Furaha, Bitondo, Élane et Wabiwa bis ne peuvent pas payer les soins médicaux dont elles ont besoin et doivent souffrir sans assistance; elles se remettent ainsi à SOSAME comme illustre ce récit de Furaha : «Si je reçois aussi un traitement, parce que j'ai mal ici [elle touche son bas ventre]. De fois je ressens beaucoup de chaleur au cœur et la tête me fait mal si je pense beaucoup. S'ils me font soigner, cela peut être une étape de plus et c'est bien.».

En outre, le changement socioéconomique et sociopolitique tiendrait compte de l'égalité de sexe et l'amélioration du statut social de la femme selon Anick et Éléphant.

[La mentalité doit changer] dans le sens de reconnaître la dignité de la femme, dans le sens d'abolir toute discrimination dont la femme est victime, dans le sens aussi de promouvoir la femme et de reconnaître son apport en tant que productrice, personne humaine ; recommande Éléphant.

En plus, le changement sociopolitique requiert une amélioration et disponibilité du système judiciaire moderne sur l'ensemble du territoire. La disponibilité des cours, des tribunaux et du personnel compétent dans les milieux ruraux contribueraient à mettre fin à l'impunité.

Enfin, le changement requiert une implication conséquente du gouvernement dans la lutte contre le viol, la sensibilisation des militaires sur les conséquences du viol ainsi que la pacification du pays. Plusieurs participant(e)s comme David, Éléphant, Jeanne, Joceline, Justine et Neema pensent que pareille implication du gouvernement constitue un apport essentiel dans la prévention des viols et à l'effort de prise en charge des victimes.

Cet effort, recommande Anick, nécessite la mobilisation de toute la communauté :

Je pense que, pour tout le monde, [il faut] arriver à créer un espace d'échange sur la question de viol et faire atteindre l'information sur le viol à tous, développer

des inputs réels et réalistes dans la prise en charge des femmes. Si la communauté parvient à faire ça, je pense que ça peut aller.

II.2.8.4. Changement au niveau de l'accompagnement clinique

Des changements sont aussi recommandés au niveau de l'accompagnement clinique des victimes. On souligne le besoin de A) former plus de thérapeutes et améliorer leurs connaissances et compétences cliniques, B) garantir la confidentialité du travail clinique et C) élargir le traitement aux victimes indirectes ainsi qu'aux agresseurs.

A. Former plus de thérapeutes et améliorer leurs connaissances et compétences cliniques

Pour Jeanine, la disponibilité de plus de thérapeutes l'aiderait et aiderait mieux d'autres victimes comme elles à se remettre du viol; elle implore ainsi les responsables de SOSAME d'agir dans ce sens : «que nos responsables mettent à notre disposition d'autres amis qui nous aident à améliorer nos pensées.». Pour Éléphant, tel que rapporté au point II.2.7.1 (E-Défis de l'accompagnement psychosocial dans un contexte coutumier), il existe un grand besoin de thérapeutes qualifiés. Éléphant s'inquiète des compétences cliniques limitées chez les thérapeutes et recommande que des formations soient organisées à cette fin.

B. Garantir la confidentialité du travail clinique

Justine estime que, dans un contexte culturel où l'identification comme victime comporte de grands risques pour la victime, la confidentialité des services cliniques est cruciale. Elle regrette ainsi que cet aspect soit souvent négligé et que plusieurs victimes

se trouvent ainsi exposées publiquement par des structures qui se veulent pourtant aidantes. Elle rapporte :

Il y a des gens qui soignent des survivantes, ils les aident. Mais la façon dont ils les gardent s'avère discriminatoire... C'est bien de soigner les survivantes, mais il ne faut pas les séparer d'autres patientes; qu'il n'y ait aucun facteur pour les identifier –dire les femmes violées sont logées à tel bloc, c'est aussi une forme de discrimination.

C. Élargir le traitement aux victimes indirectes ainsi qu'aux agresseurs

Anick, David et Joceline recommandent aussi que la prise en charge en matière de viol soit élargie au-delà des victimes directes comme moyen de consolider les acquis thérapeutiques des femmes. C'est ce qu'explique David dans ce récit :

Ce que nous pouvons faire nous en tant que prestataires dans ce domaine, nous devons tout faire pour accompagner ces femmes d'une manière systémique, pas d'une manière détachée. On accompagne la femme violée –la victime, on se rend compte que c'est vrai cette femme a été équilibrée, pas seulement elle, son mari, pas seulement son mari, même la famille du mari, ensemble; comme ça on peut confirmer qu'il y a stabilité. Parce que la stabilité émotionnelle de la femme seulement ne suffit pas, elle va rechuter si le mari reste une menace pour elle.

Pour Joceline, il faut s'attaquer au mal à partir de sa source ; il faut donc une sensibilisation des hommes qui violent. Justine affirme que la volonté de sensibiliser les agresseurs est là, mais que des moyens disponibles font que le service se limite aux victimes : «nous nous limitons à sensibiliser et accompagner les survivantes, mais nous manquons de capacités pour atteindre les bourreaux; nous sensibilisons les survivantes et nous oublions la source du viol.». C'est aussi l'avis d'Anick qui croit que la sensibilisation des agresseurs renforce la sécurité au sein de la communauté et prévient ainsi des situations potentielles de viol.

Discussion partielle

Les recommandations des participant(e)s à cette recherche, aussi bien les victimes que les thérapeutes, pour la réussite du processus thérapeutique, touchent plusieurs

structures sociales et professionnelles. Tout d'abord, ils souhaitent ardemment que cessent la situation de guerre et celle des viols y étant étroitement associées. Le climat de paix faciliterait l'accès aux soins nécessaires et un déclin de violence, et permettrait un espace pour guérir. Cela est encore loin de se matérialiser pour les victimes et leurs thérapeutes à l'Est de la RDC comme l'illustre ce témoignage de Justine :

Selon moi, ce qui rendrait plus difficile la guérison, je dirais que ce sont des situations traumatisantes à répétition. On peut soigner quelqu'un, mais après la prise en charge, elle sera obligée de réintégrer le milieu. Mais arrivée dans le milieu habituel, là encore des histoires qui se passent, la guerre à répétition, le viol à répétition; je pense que cela va faire que la cliente rechute et rendra difficile la guérison. On peut dire qu'on peut stabiliser, mais on ne peut pas guérir totalement à cause de situations de guerres qui se répètent chaque fois.

Les thérapeutes interviewés sont sceptiques par rapport à l'approche d'accompagnement individuel vu que la force de l'individu, dans le contexte de tabou, est liée à son lien d'attachement au «soi collectif». Cela nous amène à penser qu'une approche multisystémique qui tient compte de tous les nœuds de la «chaîne sociale» serait plus utile. L'accompagnement individuel de la victime doit être intimement lié à une sensibilisation communautaire ainsi qu'à un accompagnement en couple et famille. En plus, la spiritualité aussi bien du point de vue de la religion que de celui des coutumes constitue un appui important au processus de guérison multidisciplinaire. Notons cependant, comme nous l'avons vu au point II.2.7.1 (D- Regard social sur le traitement par le rite coutumier), que les participant(e)s à cette recherche affichent des différences d'opinions considérables quant au recours aux pratiques coutumières comme le rite culturel de purification. Les tenants du refus du rite comme Wabiwa et la majorité des participant(e)s thérapeutes s'appuient sur leurs croyances chrétiennes qui «interdisent» aux chrétiens de s'associer à la coutume. Les tenants du recours au rite voient dans celui-

ci un moyen de guérir et de réintégrer la communauté. C'est le cas des femmes rurales dont parle la participante thérapeute Justine au point II.2.4.4 (voir discussion partielle de ce sous-chapitre, pp157-161) et des participantes victimes qui expriment une ouverture et/ou ont eu recours au rite. Les deux parties s'entendent pour dire que le rite est un moyen que la coutume prévoit pour rétablir les victimes dans leur qualité de membres non dangereuses pour la communauté. En effet, le rite permet de déclarer les victimes comme étant libres de souillure : «Ils [les tenants des coutumes] font cela pour vous guérir, pour que les gens cessent de parler de cette situation [que la stigmatisation cesse]», affirme Wabiwa. Jeanine s'est acquittée du devoir coutumier et cela a aidé sa relation de couple comme elle en témoigne : «j'ai supplié ma famille de me donner cette chèvre pour qu'ils me réconcilient avec mon mari. Ma famille m'a alors aidée, ils ont payé les amendes aux garants de coutume.». Nous avons plus tôt constaté à travers la revue de la documentation scientifique que le rite de purification est utilisé dans différentes cultures subsahariennes pour enlever la souillure issue de la transgression des tabous. Les figures suivantes résument ce que les participant(e)s expriment comme changements souhaités.

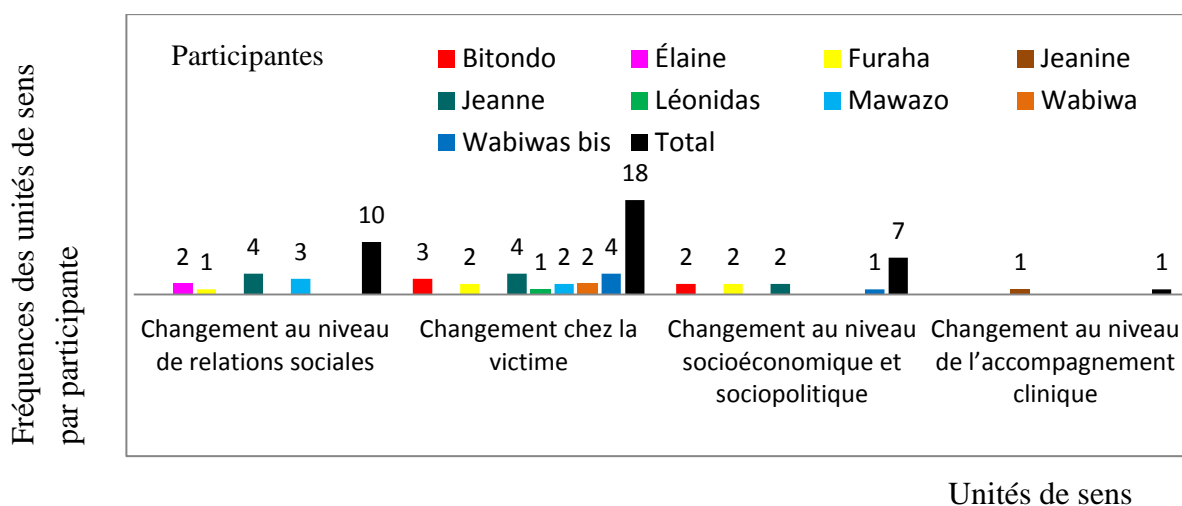


Figure 22.1. Changement pour l'amélioration des conditions de vie des victimes selon les participantes victimes

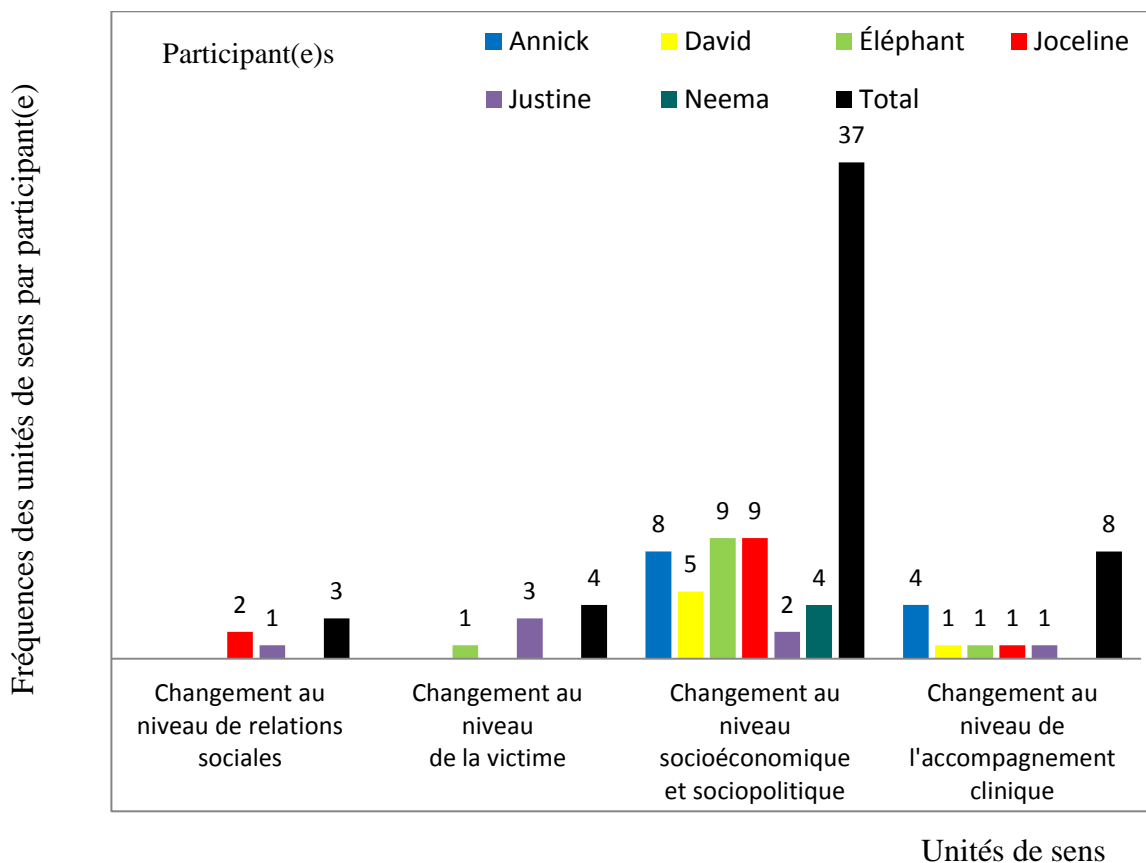


Figure 22.2. Changement pour l'amélioration des conditions de vie des victimes selon les participant(e)s thérapeutes

II.3. DISCUSSION FINALE ET APPORT DU PRÉSENT TRAVAIL AU DOMAINE DE LA THÉRAPIE

Ce travail est une contribution à l'effort d'amélioration de l'accompagnement clinique des femmes qui sont victimes de viol dans un contexte culturel où le viol entraîne une transgression des tabous sexuels et, par conséquent, une souillure rendant difficile la relation à soi à autrui et à Dieu. À la suite d'une revue de la documentation conséquente, nous avons choisi de réaliser cette recherche à l'Est de la RDC où la guerre engendre un fléau de viols des femmes depuis près de deux décennies et où les tabous sexuels qui incluent le viol sont encore en vigueur. Au cœur de ce travail se trouve une réflexion sur trois points : (1) le rôle du tabou sexuel dans la perception de soi et la perception sociale des femmes et mères victimes de viol, (2) des stratégies pour surmonter les défis relatifs au tabou sexuel en thérapie afin d'aider la victime de viol à reconstruire son image de soi souillée par le viol et réussir sa réintégration sociale et (3) le rôle que peut jouer le rite de purification dans ce processus de reconstruction de l'image de soi et de l'autre souillées.

Notre hypothèse fut de vérifier si les croyances reliées aux tabous sexuels engendrent au sein de la communauté une image de soi souillée de la victime et si la victime, elle-même attachée à ces croyances, intègre cette image. Nous avons aussi voulu vérifier si pareille image issue de l'interprétation culturelle du viol comme tabou est à la base du rejet social dont souvent la victime fait objet³⁶³. Soucieux de l'accompagnement des victimes dans le processus thérapeutique, nous avons voulu savoir s'il est alors possible de reconstruire, au moyen de la thérapie, l'image de la victime pour elle-même

³⁶³ Anjalee Kohli, et al, "Risk for Family Rejection" (2014): 789-807.

Voir aussi: Anjalee Kohli, et al, "Family and Community Rejection" (2013):736-56.

et/ou pour sa communauté et quel est le rôle potentiel du rite de purification dans le processus thérapeutique.

Sur base de notre analyse des récits des participant(e)s, victimes et thérapeutes, il devient clair que les croyances ayant trait à la souillure issue du viol considéré comme tabou sexuel influencent négativement l'image de soi de la victime. Le viol vu comme tabou change l'image de la femme qui n'est plus considérée comme « femme » ni même comme une personne humaine, après le viol, comme rapporte Bitondo, violée deux fois : «Ils [les gens de la communauté] murmurent. Ils nous pointent du doigt en disant 'ces femmes qui ont été violées ne sont pas de personnes...celle-là doit aller se faire laver [doit recourir au rite de purification]; elle se fait violer, elle a un mauvais sort' .».

Le viol comme tabou sexuel échappe à la normalité et cause de l'angoisse dans plusieurs communautés rurales à l'Est de la RDC. À la lumière des récits analysés dans ce travail, nous pouvons confirmer les propos de Cazeneuve quant à la transgression du tabou du viol vécu comme une condition «anormale» associée à «des forces insaisissables [qui] semblent menacer [l'] équilibre [sociale]³⁶⁴». Souvent, face à la menace supposée du mauvais sort, la communauté, plus particulièrement le mari et la belle-famille rejettent la victime tel que l'ont rapporté plusieurs de nos participant(e)s. Ricoeur affirme que lorsqu'une âme est souillée, et donc en péril, tout rapprochement à elle sans préalablement passer par des rites présente un risque; une menace³⁶⁵. La notion de souillure issue de la transgression du tabou sexuel par le viol nous semble donc cruciale dans l'accompagnement thérapeutique des femmes victimes à l'Est de la RDC, tant au

³⁶⁴ Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite* (1971): 204.

³⁶⁵ Paul Ricoeur, *The Symbolism* (1967):12.

niveau de l'accompagnement individuel³⁶⁶ ou en groupe de victimes qu'au niveau de la sensibilisation familiale et/ou communautaire. L'importance accordée au tabou sexuel serait à la base de la différence observée dans la réaction sociale face à la victime comparativement à ce qui se passe dans les pays occidentaux ou dans les milieux où le tabou n'est pas une croyance à laquelle les gens adhèrent. D'abord au niveau des communautés à l'Est de la RDC, nous avons observé dans les récits des participant(e)s que les maris qui se sont convertis au christianisme ont tendance à rester avec leurs femmes victimes. Il serait intéressant d'examiner dans une autre étude le niveau de croyance aux tabous sexuels de ces maris et/ou comment ils justifient leur décision de défier le mauvais sort craint par plusieurs. Présentement, nous ne pouvons que spéculer sur leur ressourcement dans leur foi et dans leur croyance à la purification par le sang du Christ. Aussi, la réaction sociale réservée à une victime de viol à l'Est de la RDC est différente de celle réservée aux victimes dans les pays occidentaux.

En tout, huit thèmes ont émergé des récits des participant(e)s : le contexte de guerre, le viol, le tabou, le sens de la vie après le viol, l'implication socioculturelle du viol comme tabou, le statut socioculturel de la victime, les ressources et les conditions nécessaires au changement/amélioration des conditions de vie souhaité. Chacun de ces thèmes contribue à comprendre la situation des victimes et offre ainsi des stratégies cliniquement pertinentes.

³⁶⁶ Bien que les récits des participant(e)s n'abordent pas ce format de thérapie, nous pensons qu'elle devrait demeurer, si elle ne l'est pas encore, une option pour les clientes qui préfèrent recevoir de l'aide en thérapie individuelle.

Le conflit à l'Est de la RDC est très complexe. De la communauté locale aux niveaux national, régional, voire hors continental³⁶⁷, plusieurs dizaines de milices et différentes armées y sont impliquées. En grand nombre, les civils et les femmes en particulier sont constamment victimes de viol(s), l'une des pires formes de violence qui caractérisent les belligérants toutes tendances confondues. Les participantes victimes rapportent plusieurs symptômes traumatiques et complexes liés au viol et les participant(e)s thérapeutes confirment la présence de ces symptômes chez ces dernières³⁶⁸.

Les participant(e)s à la présente recherche, victimes tout comme thérapeutes, confirment que le viol est une stratégie de guerre qui vise à humilier et à détruire des communautés³⁶⁹. Dr Mukwege, célèbre gynécologue qui dirige l'hôpital de Panzi réputé pour les soins médicaux offerts aux victimes, décrit aussi la situation de viol à l'Est de la RDC comme une attaque qui vise à détruire plus que la femme violée. Selon lui, «Même si les hommes ont été épargnés, ils ne peuvent plus contribuer au renouvellement de la population. Ils sont donc victimes d'une sorte d'arme démographique³⁷⁰». Le viol comme stratégie de guerre est donc popularisé par les belligérants vu son efficacité à déconstruire non seulement l'identité personnelle de la victime, mais aussi son identité sociale et son système d'appui communautaire.

Dans le contexte rural et culturel congolais, violer et forcer ainsi la transgression des tabous sexuels constitue une attaque contre les normes sur lesquelles les

³⁶⁷ Thomas Turner, *Congo* (2013): 15-45.

³⁶⁸ Voir II.2.2.5.2 et II.2.3.4.2.

³⁶⁹ Voir aussi Moufflet Véronique, "Le paradigme du viol comme arme de guerre à l'Est de la République démocratique du Congo," *Afrique contemporaine* 227, 3 (2008) : 119-133.

Ferland Maxime. <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMAAnalyse?codeAnalyse=1300>

³⁷⁰ Colette Braeckman, *L'homme qui répare les femmes* (2012): 90.

communautés posent leurs bases existentielles. Selon Nahou-Grappe, «Le viol constitue le crime de souillure par excellence où l'humeur du corps du bourreau est enfoncée de force dans le corps de la victime dont l'identité est alors changée à ses propres yeux³⁷¹». Dans le contexte de tabou, le viol constitue ce que Nahou-Grappe appelle «crime de profanation», car il s'agit d'un viol sacré, du tabou; il constitue ainsi une «tentative d'extermination symbolique d'une communauté³⁷²». En obligeant les enfants à observer ou à participer activement au viol de leur mère comme cela fut le cas chez Léonidas et Wabiwa, l'agresseur viole plusieurs tabous et vise à détruire les valeurs sur lesquelles se fonde la famille/la communauté.

Il existe certainement des tabous culturels même dans les sociétés modernisées. À différents endroits, on peut lire «Ne touchez pas» «Entrée interdite»...³⁷³ Cependant, la culture traditionnelle a la particularité d'exister par le tabou, le sacré³⁷⁴; c'est aussi le cas des communautés rurales à l'Est de la RDC. Le violeur crée ainsi une situation de confrontation de la victime contre sa propre existence culturelle et celle de sa communauté.

Les participant(e)s à cette recherche attribuent un rôle très important aux croyances en la transgression de tabous sexuels et son impact sur ce que devient une femme, mère d'enfants, victime de viol à l'Est de la RDC. L'intégration des croyances aux tabous amène la victime à développer une image de soi souillée. Les données montrent qu'elle se sent comme si elle était marquée de stigmates qui l'identifient comme

³⁷¹ Véronique Nahoum-Grappe, "Anthropologie de la violence extrême : Le crime de Profanation," *Revue internationale des sciences sociales* 174, 4 (2002): 601-609.

³⁷² Véronique Nahoum-Grappe, "Anthropologie de la violence extrême," (2002).

³⁷³ Browne, B. Ray, *Forbidden Fruits. Taboos and Tabooism in Culture*. (Bowling Green, OH: Bowling Green University Popular Press, 1984): 7.

³⁷⁴ Jean-Jacques Wunenburger, *Que sais-je? Le sacré* (Paris : Presse Universitaire de France, 2001): 44.

si elle n'avait plus de valeur comme femme, et dans certains cas, comme personne humaine. Elle s'isole et se cache de sa communauté, car elle a honte de ce qu'elle est devenue par rapport aux autres femmes. Elle évite ainsi le contact avec autrui dont elle se croit désormais différente et inférieure. Elle se perçoit comme ayant perdu sa valeur de femme et de mère. Elle vit dans la peur qu'il lui arrive un autre malheur (viol, divorce, malchance...) ou qu'elle en cause à son entourage y compris sa propre famille. Elle se trouve coupable devant Dieu.

Les données montrent aussi que la femme et mère victime de viol perd l'estime de l'autre. Ainsi, des membres de la communauté, en raison de leur intégration des croyances aux tabous sexuels, voient en elle une personne souillée et source de danger, de malheur, qu'il faut l'éviter. On se moque d'elle et on s'assure que d'autres membres de la communauté savent qu'«elle» n'est plus comme «eux». Elle fait la honte de son mari, de sa belle-famille, de sa famille et de son village. Ceux-ci se dégoûtent d'elle ou la rejettent et même l'abandonnent. On croit qu'elle deviendra stérile ou qu'elle ne pourra plus allaiter sans que la vie de l'enfant ne soit en danger. On la blâme pour le risque supposé de mal qui pèse sur son entourage. Pour la belle-famille, il n'est plus question qu'elle soit la femme de leur fils : mari et femme doivent forcément se séparer. C'est donc une personne à rejeter, ou qui doit partir d'elle-même dans un autre milieu pour y vivre incognito.

Par ailleurs, à la suite du viol, la victime et son entourage savent qu'elle est hors de la «condition humaine³⁷⁵» nécessaire pour vivre en harmonie et sans angoisse au sein de sa société; elle est souffrante et a besoin d'aide. Le rite de purification prévoit ainsi sa

³⁷⁵ Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite* (1971): 60-61.

restauration dans cette condition qui la rétablit dans son rang social de femme et de mère. Les données révèlent que des victimes de viol procèdent à la réparation des liens brisés avec leur communauté quand elles se soumettent au rite de purification. C'est le cas de Mawazo qui rapporte avoir payé des amendes aux tenants des coutumes qui font alors les rites nécessaires pour enlever le mauvais sort. D'autres disent avoir consommé des produits faits au moyen des formules traditionnelles pour se purifier de la souillure du viol. C'est le cas de Furaha qui fut aidée par sa belle-mère. D'autres encore, tels qu'ont rapporté Justine, David et Wabiwa vont voir les tenants des coutumes et se soumettent à un rituel de purification auquel participent d'autres membres de la communauté ou à un rite qui se déroule en toute discrétion et non pas sous le regard des membres de la communauté.

Par son caractère d'interdit et la prévision des mécanismes de restauration lorsqu'il y a transgression, le tabou a une grande implication socioculturelle dans les communautés rurales à l'Est de la RDC. Les données soulignent ce que nous avons rapporté dans la revue de la documentation : le tabou est un régulateur du comportement attendu des membres d'un groupe social. Par ex., il dicte le comportement acceptable et non acceptable pour exiger la sacralité du mariage, déterminer les frontières relationnelles notamment entre enfants et parents et préserver l'espace public de tout comportement sexuel. Dans ce contexte, le viol constitue une transgression de plusieurs formes de tabous sexuels et souille la personne impliquée, alors que le rite de purification lave la souillure. Les participant(e)s à ce travail affirment que le rite enlève le mauvais sort, guérit et procure la paix intérieure à la victime; il améliore son estime sociale, la réconcilie avec son mari et facilite sa réintégration sociale. La victime redevient digne

dans son statut social de femme, de mère, et de personne humaine. Dans la pratique, le fossé semble profond entre les avis des thérapeutes et ceux des victimes sur la place du rite de purification. Le défi est grand de réconcilier rites coutumiers, médecine moderne et psychologie; sans compter l'influence de la foi chrétienne qui, selon certaines participantes victimes, s'oppose au rite coutumier. Toutefois, nous pensons que cette conciliation n'est pas impossible. La sensibilisation de chaque groupe de participants à la réalité de l'autre demeure essentielle; elle peut se faire en deux volets. D'un côté, il y a lieu de faire la psychoéducation sur le viol et le TSPT auprès des victimes et des communautés. D'un autre côté, l'on peut faire la psychoéducation sur les rites et tabous pour les thérapeutes et offrir à ceux-ci une formation clinique solide intégrant les deux volets.

Ce statut social est un besoin essentiel pour les victimes que nous avons interviewées. Pour une femme qui croit fortement à la coutume, être capable d'assumer ses responsabilités familiales la valorise socialement, crée une bonne image pour elle en tant qu'individu et en tant que membre de sa communauté. Ça donne du sens à sa vie.

Rappelons que l'accompagnement clinique à l'Est de la RDC est encore à ses tout débuts. Une approche communautaire qui «ouvre un espace de communication où toute personne peut partager sa souffrance et en être guérie par les autres³⁷⁶» est de fois appliquée, mais le contexte d'insécurité dans les zones rurales pose problème à son implantation effective. Cette approche prône aussi la guérison par l'entraide entre

³⁷⁶ Simon Gasibirege, *Comprendre les violences sexuelles massives et répétitives* (Kigali: Institut africain pour la psychologie intégrale, 2013): 10.

membres d'une communauté, elle focalise ainsi le traitement sur la «guérison des communautés».

Les récits des participant(e)s soulignent une nécessité d'accompagnement psychosocial à plusieurs modalités : en couple, en famille, de groupes basés sur des similarités dans l'expérience de viol, ou visant la réadaptation à la vie professionnelle à travers l'ergothérapie; ainsi qu'une approche de sensibilisation porte-à-porte et/ou lors des rassemblements publics. Toutes ces modalités sont utilisées au centre d'encadrement psychosocial où nous avons réalisé cette recherche, mais elles ne le sont pas sur la base de programmes conçus pour être systématiquement appliqués; ils ne sont non plus évalués ni validés scientifiquement. Les infrastructures nécessaires et l'aiguillage des compétences cliniques des thérapeutes demeurent lacunaires. Néanmoins, les participant(e)s rapportent un changement important lorsque la victime bénéficie d'une assistance psychosociale, médicale et/ou socioéconomique. Par ex., la médiation familiale permet de réunifier certains couples, les conseils des thérapeutes encouragent les victimes à adopter une attitude positive; à ne pas penser constamment à la situation de viol; les victimes expriment plusieurs émotions positives qu'elles relient à l'assistance dont elles bénéficient. Nous soulignons ainsi que la thérapie, bien qu'elle soit basique, joue un rôle salubre pour plusieurs victimes selon les participant(e)s. Nombreuses victimes redeviennent socialement actives, plusieurs réintègrent leur vie de couple et nombreuses décident de rester en vie. La disponibilité des ressources s'avère ainsi très utile dans les communautés confrontées à la situation de viol.

Par rapport aux ressources, il est noté une exclusion mutuelle des domaines psycho-médical et socioculturel comme le démontre la perception face au rite de

purification. À la base de cela figurent la loyauté à la religion et l'attachement décroissant aux coutumes parmi les jeunes générations. Nous avons observé que les participantes victimes démontrent plus d'ouverture au rite que les participant(e)s thérapeutes. Notons que toutes les victimes interviewées habitent les zones rurales où le tabou est plus en vigueur, alors que quatre de six participant(e)s thérapeutes habitent en ville, mais travaillent en milieu rural. Aussi, ces derniers ont majoritairement une éducation universitaire; alors qu'aucune des participantes victimes n'a complété l'école primaire. De plus, elles sont davantage attachées à la culture traditionnelle que ne le sont les thérapeutes. Sans le rite coutumier de purification, la victime ne se sent pas acceptée dans sa communauté, alors que les thérapeutes tiennent à la sensibilisation communautaire comme moyen de faire accepter leurs clientes et d'autres femmes victimes par les communautés.

Il est constaté que plusieurs femmes victimes de viol dans les zones rurales où règne le tabou sont confrontées au manque de soutien communautaire, pourtant essentiel pour un meilleur sens de bien-être lorsqu'une personne souffre de TSPT³⁷⁷. En effet, la recherche démontre l'importance du soutien communautaire au rétablissement d'un stress relié à un événement traumatique³⁷⁸. L'accompagnement des victimes à l'Est de la RDC est ainsi confronté à un grand défi dans ce contexte où le viol constitue une transgression des tabous et où des membres de la communauté s'éloignent des victimes et/ou leur attribuent la cause du viol et leur enlèvent le droit à la dignité humaine. Surmonter ce défi

³⁷⁷ Raymond Fleming et al., "Mediating influences of social support on stress at Three Mile Island," *Journal of Human Stress*, 8 (1982): 14-22.

³⁷⁸ Kaniasty Krzysztof, "Social Support and Traumatic Stress, The National Center for Post-Traumatic Stress Disorder, *PTSD Research Quarterly*," 16, n° 2, (2005): 1-8.
 Van Tran, Thanh & Roosevelt Wright Jr, "Social Support and Subjective Well-Being among Vietnamese Refugees," *Social Service Review* 60, n° 3 (1986): 449-459.

permettra de développer de riches outils thérapeutiques et des ressources utiles au processus de guérison des victimes.

Ainsi, cette recherche identifie des pistes de travail qui informent le professionnel clinicien sur les enjeux que vivent les victimes tels que perçus par celles-ci et par leurs thérapeutes. Nous espérons fournir ici des pistes de connaissances nécessaires pour une thérapie auprès des femmes victimes de viol ainsi que pour la formation des thérapeutes dans un contexte socioculturel où les croyances dans les tabous demeurent présentes. A la suite de l'analyse des récits des participant(e)s, nous affirmons que tenir compte de la notion d'interdit, dans ce cas la transgression du tabou sexuel, permet d'identifier et de travailler des problématiques cliniques de la cliente; plus en particulier les images de soi et de l'autre et la répercussion de celles-ci sur la relation à soi, à autrui et à Dieu.

Nous affirmons que, comme dans plusieurs sociétés traditionnelles où le bien-être individuel dépend de la relation entre la personne et sa communauté³⁷⁹, l'accompagnement clinique des victimes de viol dans le contexte R.D. congolais nécessite un traitement qui tient compte des enjeux communautaires et culturels. La victime repose son bien-être sur sa conformité face à ces enjeux; sa communauté l'observe pareillement.

Sur la base des récits des participant(e)s et de l'analyse approfondie de documents scientifiques, nous recommandons une approche intégrative des ressources psychosociales, médicales, socioculturelles et spirituelles pour un accompagnement adapté des victimes de viol dans un contexte culturel de tabou. Nous suggérons qu'il

³⁷⁹ Biljana Vasilevska & Laura Simich, "A Review" (2010).

serait pertinent que les thérapeutes soient ouverts à l'attachement que démontrent les clientes aux ressources qui leur sont utiles; y compris les rites culturels dans la mesure où celles-ci ne violent pas de règles éthiques et/ou des lois. Le modèle que nous proposons se base sur la croyance à l'interdit, au tabou. De manière universelle, les thérapeutes confrontés à cette problématique peuvent s'inspirer de plusieurs pistes discutées dans ce travail. Dans le contexte actuel à l'Est de la RDC ou dans d'autres contextes similaires, les thérapeutes peuvent travailler sur les huit thèmes discutés dans ce travail; la considération de chacun de ces thèmes fournit une matière clinique essentielle pour appuyer le processus de guérison des femmes victimes de viol qui se croient souillées ou sont traitées comme telles dans leurs communautés respectives.

En tenant compte du contexte de guerre qui assimile la population à des milices antagonistes, le/la thérapeute devient conscient(e) du caractère sadique du violeur qui vise à imposer le plus de souffrance possible à la victime pour dissuader sa communauté. Les traumatismes physiques et psychiques sont souvent de degré élevé.

En tenant compte du contexte culturel de tabou, il devient important de situer la victime dans sa communauté. Dans ce contexte, le viol vise à déconstruire l'identité physique et psychosociale de la victime directe ainsi que les fondements existentiels de sa communauté. Le violeur veut remettre en question le sens d'exister comme communauté ou de vivre comme membre de celle-ci. Ainsi, la considération du système familial et/ou communautaire dans la planification des services thérapeutiques s'avère indispensable. Le/la thérapeute peut concevoir l'aide à la victime en tenant compte des ressources contextuelles notamment la famille, les moyens communautaires de restauration de la dignité/purification et la croyance spirituelle de la victime; réputées comme aidantes face

à la souillure. Les besoins cliniques de la victime sont très complexes en raison de la brutalité avec laquelle le viol est commis et de la notion de souillure qui transforme la femme de victime en un «danger social». Ce changement de statut entraîne plusieurs pertes relationnelles et identitaires. Nous pensons que le/la thérapeute a besoin de privilégier une approche pluridisciplinaire qui implique des interventions à l'intérieur et à l'extérieur du cadre thérapeutique dans le respect des normes éthiques en vigueur dans sa juridiction professionnelle. Vu le contexte socioculturel et sociopolitique à l'Est de la RDC, le travail du/de la thérapeute pourrait prendre une forme de plaidoyer pour des réformes sociales et politiques afin d'instaurer un climat de respect des droits de la personne en général et, en particulier, ceux de la femme.

Limites et considérations pour des futures recherches

Le contexte de guerre et l'insécurité conséquente dans les zones rurales à l'Est de la RDC ainsi que les contraintes financières ont limité la mobilité du chercheur à se rendre à répétition sur le terrain pour des entrevues de suivi avec les participant(e)s. Ces entrevues ont alors eu lieu par téléphone privant ainsi le chercheur d'une capacité à observer de nouveau les participant(e)s dans leur milieu. Aussi, il n'existe pas présentement une base de données solide qui porte sur l'accompagnement clinique en général, moins encore sur comment travailler la notion de tabou sexuel en thérapie dans le cas de viol et du contexte sur lequel porte cette étude. Ceci limite donc notre documentation scientifique contextuelle. Enfin, les participant(e)s à cette recherche présentent des différences importantes les un(e)s des autres plus particulièrement au niveau de la scolarité. Les entrevues ont ainsi eu lieu en deux langues, soit le français et

le swahili. La technique de traduction back-to-back a permis de réaliser l'homogénéité linguistique des récits.

Nous avons souligné, entre autres, des attitudes divergentes face à la notion de tabou parmi les participant(e)s; attitudes fondées sur la foi et la prise de distance face aux coutumes par la jeune génération éduquée et/ou convertie au christianisme. Une recherche est envisageable pour étudier l'impact de cette divergence d'attitudes sur la thérapie ou la manière dont elle est cliniquement gérée. Les résultats de la présente recherche suggèrent qu'une intégration du rite de purification à l'accompagnement clinique des victimes de viol peut avoir un impact positif au processus de guérison des victimes. Une étude mettant cela en application dans un contexte clinique est aussi envisageable. Cependant, il sied de s'assurer que l'application du rite ne sous-entende pas une responsabilisation du viol à la victime, mais un moyen permettant une reconstruction de l'image de soi et de l'autre prêtée socialement à la victime et intégrée par celle-ci. Il devient clair que la souffrance de la victime ne se justifie pas par une culpabilité d'être violée, mais plutôt par une image dangereuse que la victime a intégrée d'elle-même. Il devient aussi clair que le blâme social dirigé contre la victime se traduit par le fait qu'on lui renvoie une image de « personne souillée, dangereuse » selon les croyances associées à la souillure. Ainsi, tenir compte de ces inquiétudes personnelles et sociales dans le cadre de thérapie constitue un appui essentiel au processus de guérison de la victime en tant qu'« être individuel » et en tant qu'« être collectif » comme elle le vit dans sa communauté. Le diagramme ci-après résume les pistes de travail que nous suggérons, sur la base de ce que rapportent les participant(e)s, pour une thérapie auprès des femmes victimes de viol dans un contexte de tabou sexuel.

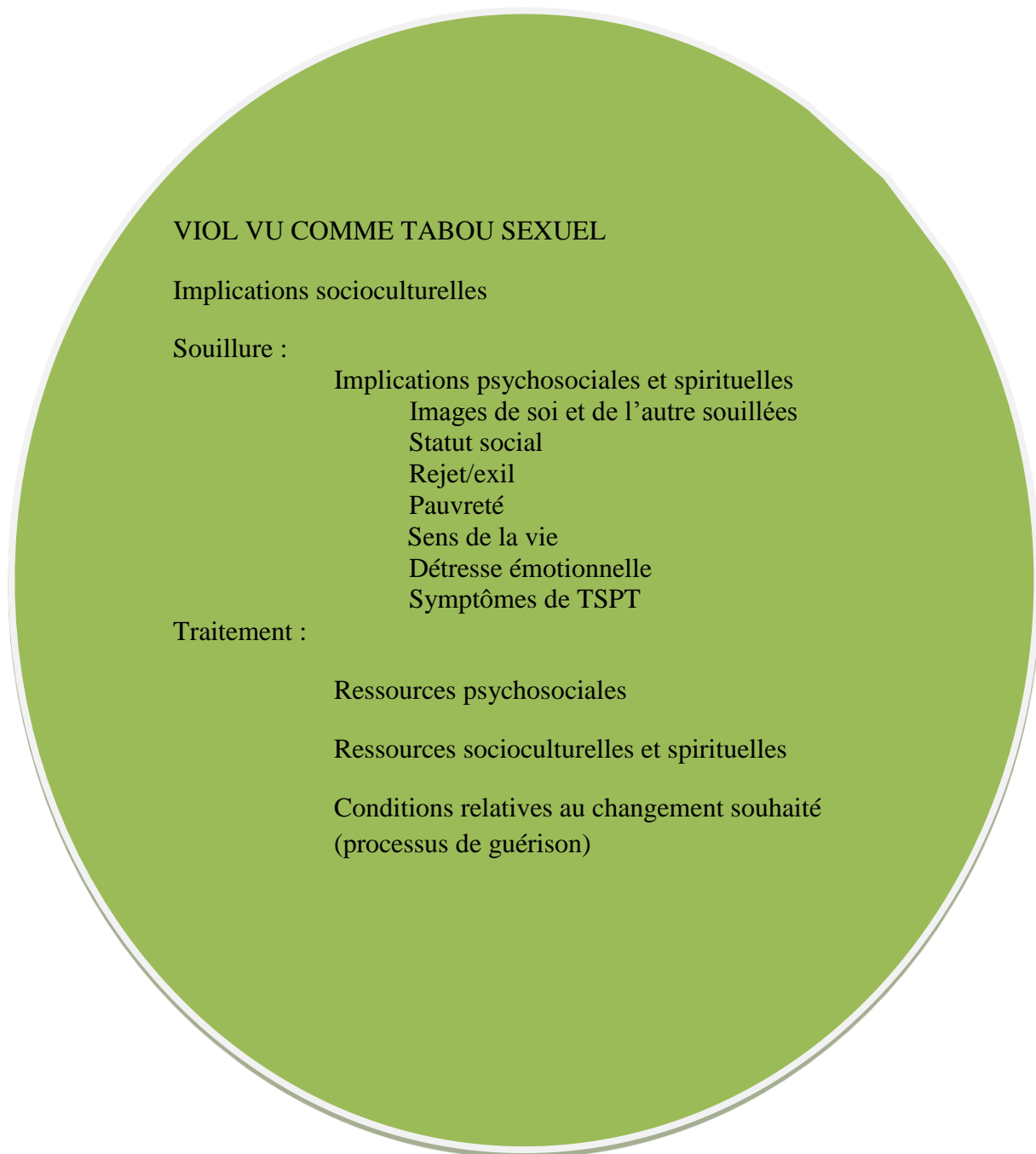


Figure 23. Aperçu conceptuel des pistes d'accompagnement psychosocial, socioculturel et spirituel des victimes de viol en tenant compte du tabou de la souillure

ANNEXES

ANNEXE I : EXEMPLES DE RITES COUTUMIERS DE PURIFICATION

A. Le lavement!

Le féticheur prend les feuilles qu'on suppose des feuilles de traitement, soit on les met dans l'eau, soit on les pille. On peut y mettre beaucoup de choses, qui sont ensuite mélangées et bouillies. L'irrigateur est ensuite utilisé pour faire le lavement [la femme elle-même fait le lavement].

B. Le bain :

1. Aller se laver dans la rivière à minuit et rentrer nue au village avant la levée du soleil
2. Amener la victime à la rivière, on [les tenants des coutumes : aîné/e, féticheurs, ...] la lave à minuit.
3. Amener la survivante chez le tradipraticien. La victime va prendre un bain, le mari ainsi que le tradipraticien prennent un bain aussi, l'un après l'autre, avec la même eau qu'on apportera ensuite à la victime dans un verre; elle devra boire l'eau pour être purifiée.

C. Le Sacrifice de troupeau et exorcisme

Les chefs coutumiers égorgent une chèvre, en mangent la viande et font d'autres actions comme parler dans desalebasses et s'adresser aux dieux qui doivent enlever le mauvais sort.

D. Rite public de réintégration sociale

Les chefs coutumiers invitent la population, on prépare à manger, on mange ensemble, puis ils disent «Telle personne a connu telle situation, ne la considérez plus de ce genre; le mauvais sort n'est plus là.»

E. La dose buccale :

Boire des extraits de plantes

ANNEXE II : TABLEAU DES THÈMES, CATÉGORIES ET SOUS-CATÉGORIES

Thèmes			
	Catégories		
		Sous-catégories	
1. Contexte de guerre	1. Belligérants		
	2. Victimes		
2. Viol	3. Différents Types de viol		
	4. Variété de victimes		<i>1. Victimes directes</i>
			<i>2. Victimes indirectes</i>
	5. Auteurs		
	6. Interprétation et Responsabilisation		<i>3. Viol comme accident</i>
			<i>4. Viol comme volonté de Dieu</i>
			<i>5. C'est arrivé parce que la victime a pris le risque</i>
			<i>6. Influence des cultures étrangères</i>
			<i>7. Mensonge</i>
			<i>8. Affirmation d'innocence de la victime et conscience de</i>
<i>9. la culpabilité du violeur</i>			
<i>10. Interprétation morale</i>			
<i>11. Viol comme tabou</i>			
<i>12. Viol comme Stratégie de guerre</i>			

		<i>13. Viol comme Stratégie d'humiliation</i>
	7. Conséquences du viol comme acte de violence	<i>14. Conséquences physiologiques</i>
		<i>15. Conséquences psychologiques</i>
		<i>16. Conséquence psychosomatique</i>
		<i>17. Conséquences psychosociales</i>
		<i>18. Conséquences socioéconomiques</i>
		<i>19. Conséquences spirituelles</i>
3. Tabou	8. Différents types de tabous sexuels transgressés par le viol à l'Est de la RDC	<i>20. Sacralité du mariage –interdit de rapport sexuel hors mariage</i>
		<i>22. Sacralité de la nudité, surtout celle de parents du sexe opposé</i>
		<i>23. Contact avec une personne violée –souillée</i>
	9. Contestation de l'automatisme du tabou : c'est du tabou seulement quand c'est connu	
	10. Tabou et pouvoir coutumier : sens du mariage et de famille	<i>24. L'autorité coutumière</i>
<i>25. Code coutumier du mariage</i>		
	11. Conséquences du viol comme transgression de tabou	<i>26. Conséquences physiologiques</i>
		<i>27. Conséquences psychologiques</i>
		<i>28. Conséquences psychosomatiques</i>
		<i>29. Conséquences psychosociales</i>
		<i>30. Exil de la victime</i>

		<i>31. Conséquences socioéconomiques</i>
4. Sens de la vie	12. Après un viol	<i>32. Selon la victime</i>
		<i>33. Selon l'accompagnateur psychosocial</i>
	13. Après un viol comme tabou	<i>34. Selon la victime</i>
		<i>35. Selon l'accompagnateur psychosocial</i>
		<i>36. Selon Dieu tel qu'intégré par la victime</i>
	<i>37. Selon la communauté</i>	
4. Implications Socio culturelles du viol comme tabou	14. Le viol à l'origine de tous les maux	
	15. Souillure et mauvais sort	
	16. Le rite de purification	<i>38. La pratique du rite coutumier de purification</i>
		<i>39. Apport du rite de purification</i>
17. Conséquences socioculturelles en cas de refus de se soumettre au rite de purification		
6. Le statut socioculturel à l'Est de la RDC	18. La femme	<i>40. La femme culturellement «idéale»</i>
		<i>41. La femme victime de viol</i>
	19. L'homme : le prince!	
	20. L'enfant	
	21. La famille	
7. Ressources disponibles pour la victime de viol	22. Ressources psychosociales	<i>42. Approches d'accompagnement</i>
		<i>43. Types d'intervention</i>
		<i>44. Apport de l'accompagnement psychosocial</i>
		<i>45. Regard social sur le traitement par le rite coutumier</i>
		<i>46. Défis de l'accompagnement psychosocial dans un contexte coutumier</i>

	23. Ressources médicales	
	24. Ressource spirituelle	47. <i>L'image du Dieu disponible</i>
		48. <i>Présence de la croyance en Dieu</i>
		49. <i>Apport du ressourcement dans la foi</i>
	25. Ressources socioculturelles	50. Christianisme et coutume
		51. <i>Ressource coutumière</i>
		52. <i>Ressource communautaire</i>
		53. <i>La famille comme ressource de base pour la victime</i>
8. Conditions relatives aux changements souhaités	26. Changement au niveau de relations sociales	
	27. Changement au niveau de l'image de soi et de l'autre	
	28. Changement au niveau socioéconomique et sociopolitique	
	29. Changement au niveau de l'accompagnement clinique	

ANNEXE III : GUIDE ET QUESTIONNAIRE D'ENTREVUES -PHASE I

Étape I.

- a. Présentation de soi et confirmation du nom du (de la) participant(e)
- b. Rappel sur le projet de recherche tel que défini dans la lettre de sollicitation de participation

Le chercheur ou son assistante ont lu l'énoncé suivant avant le début de l'entrevue: «Merci d'accepter à participer à ce projet de recherche. Pendant près de 90 minutes, nous échangerons sur la situation de viol; notamment son impact sur votre image/l'image de vos patientes. Je vous poserai des questions auxquelles je vous invite de répondre le plus en détail possible que vous le pouvez. N'hésitez pas de demander de la clarification si vous en avez besoin, j'en ferai autant. Veuillez me dire si vous êtes prêt(e) à commencer».

Si le/la participante disait oui, l'entrevue commençait, s'il/elle disait non, dépendamment de la raison du refus, il était prévu que l'entrevue soit reportée ou annulée.

Étape II : Questionnaire

1. Parlons de la situation de viol dont vous avez été victime; que s'est-il passé?
2. D'après vous, qu'est-ce qui a causé cette situation de viol?
3.
 - a. Vous considérez-vous la même personne qu'avant la situation de viol?
 - b. Comment la situation de viol a-t-elle changé votre/sa vie de femme et de mère?
 - c. Comment la situation de viol a-t-elle changé le regard de votre/sa famille sur vous/elle?

4. Qui est responsable du fait que vous avez été violée? / D'après elle, Qui est responsable du fait qu'elle a été violée?
5. Si vous avez entendu des personnes (ex. membres de votre famille) faire des commentaires sur cette situation de viol, comment décririez-vous leur réaction? / Comment décrit-elle la réaction de sa famille? De son mari?
6. Comment accueillez-vous cette réaction de votre famille/mari? / Comment accueille-t-elle la réaction de sa famille/mari?
7. Certaines personnes pensent que quand il leur arrive une situation de viol, elles deviennent exposées à des maladies difficiles à comprendre voire à la mort. Que diriez-vous/dirait-elle à ce sujet?
8. Comment votre/sa vie a-t-elle changé?
9. Certaines personnes pensent que la situation de viol apporte de la malédiction, à elles et/ou à leur entourage, elles utilisent différents moyens dans le but de laver pareille malédiction.
 - a. Que pensez-vous/pense-t-elle de la démarche de ces gens-là?
 - b. Si vous avez / elle a entendu votre / son entourage en parler, que disent-ils par rapport à cette démarche?
 - c. Avez-vous/a-t-elle déjà fait recourt à pareille démarche?
 - d. Si oui, veuillez me décrire la démarche.
10. Quels sont les moyens qui vous/l'aident ou qui peuvent vous/l'aider à vous/se sentir mieux par rapport à vous/elle-même?
11. Que diriez-vous / dirait-elle de Dieu ou d'autres forces supérieures à l'être humain face à la situation de viol dont vous avez / elle a été victime?

12. Si demain tout redevenait beau pour vous/elle, qu'est-ce qui arriverait? Qu'est-ce que vous pensez pourrait faciliter à ce que cela arrive?

13. Qu'est-ce que les autres (thérapeutes, familles...) peuvent faire mieux pour vous/elle?

Note : la question 3 sur l'image de soi fut explorée davantage en explorant les thèmes d'impureté et de honte selon les réponses des participant(e)s.

ANNEXE IV : QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE DE SUIVI

Thème/Catégorie	Question
Viol comme <u>tabou</u>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pensez-vous que l'existence des tabous sexuels a amplifié votre/leur souffrance comme victime de viol? Comment? 2. Selon vous, le viol est-il un tabou? S'il vous plait, commentez.
Ressources	<ol style="list-style-type: none"> 3. Pour certaines victimes, le viol est source d'un mauvais sort. Selon vous, quels sont les moyens les plus efficaces pour soigner quelqu'un qui se dit victime d'un mauvais sort?
&	<ol style="list-style-type: none"> 4. Selon les premières données, certaines victimes démontrent une ouverture au rite de purification, d'autres non. Comment accueillez-vous cela et quelle en est votre compréhension? 5. Quelles sont les ressources les plus aidantes pour vous/la victime? 6. Qu'est-ce qui rendrait difficile votre guérison/la guérison de la victime? 7. À quoi vous attendez-vous de la thérapie?
Guérison	
Statut social	<p>Les questions suivantes ont trait au vécu de femmes interviewées, elles ne relèvent aucunement d'une simple curiosité.</p> <ol style="list-style-type: none"> 8. D'après vous, c'est quoi avoir de la valeur en tant que femme dans votre culture? En quoi cela vous rend-il heureuse?

9. Selon les premières données, les hommes sont mieux traités que les femmes à l'Est de la RDC. Quelle est votre opinion à ce sujet? Qu'est-ce que vous proposeriez comme changement?

ANNEXE V : LETTRE D'APPEL À LA PARTICIPATION

Objet : Appel à une participation volontaire au projet de recherche

Madame, Monsieur,

Je sollicite votre participation au projet de recherche dont le titre est ci-haut repris. En acceptant de participer, vous contribuez à une cause noble qui vise à améliorer les services de santé mentale des personnes confrontées au problème de viol, en particulier les femmes survivantes.

Si vous acceptez de participer, le chercheur et/ou son assistante vous rencontreront dans un local tenu secret à l'hôpital de Panzi pour une entrevue de près d'une heure. Votre identité sera protégée par un système de codage et ne sera divulguée à personne autre en dehors de l'équipe de recherche. L'entrevue pourrait susciter des mémoires difficiles pour vous. Si vous éprouvez un malaise physique ou mental, veuillez en informer le chercheur ou son assistante immédiatement pour l'apport de soutien professionnel dont vous pourriez avoir besoin, ou l'arrêt de l'entrevue.

Je tiens à souligner que votre participation ne doit être sujette de toute pression; vous avez le droit de refuser sans aucune conséquence sur vos services ici à l'hôpital de Panzi. Vous pouvez aussi annuler votre participation à la recherche par écrit n'importe quand dans les six mois qui suivent la date de l'entrevue sans aucune conséquence sur vous. Dans ce cas, toute information recueillie de vous sera éliminée de nos données et détruite.

En guise de reconnaissance pour votre temps, une somme de 10\$ vous sera remise à la fin de l'entrevue. Si vous avez des questions, n'hésitez pas à communiquer avec le chercheur aux coordonnées ci-dessous :

Mr. Buuma Make-You Maisha

Tél: au Canada 613 325 5785; au Congo: (...) Courriel: bmais005@uottawa.ca

Vous pouvez aussi communiquer avec la directrice et la codirectrice de cette recherche aux coordonnées suivantes:

Professeure Dre. Karlijn Demasure : Téléphone : 613-236-1393, poste : 2273;
Courriel : doyenfsh@ustpaul.ca

Professeure Dre. Judith Malette : Téléphone: 613-236-1393, poste 2260; Courriel:
jmalette@ustapul.ca

Veuillez marquer votre nom, signer et dater ci-dessous si vous acceptez de participer.

Nom et prénom :

Signature

Date

ANNEXE VI : CONSENTEMENT ÉCLAIRÉ

Titre du projet de recherche doctorale: Images de soi et de l'autre souillées: La problématique des tabous sexuels en thérapie et l'apport du rite de purification dans la reconstruction du 'soi' chez la femme survivante de viol à l'Est de la RDC

Objectif du projet : Identifier des moyens cliniques pour améliorer les services de santé mentale de toute personne survivante de viol dans le contexte culturel de la RDC.

Ce projet de recherche s'adresse aux femmes qui ont connu l'expérience difficile de viol; des femmes qui étaient mariées et/ou mères d'enfants avant la situation de viol. Il s'adresse aussi aux thérapeutes qui accompagnent ces femmes.

La participation à cette recherche est volontaire. Si vous refusez d'y participer, cela n'entraînera aucune conséquence sur les soins ou avantages professionnels que vous recevez à l'hôpital SOSAME. Si vous acceptez de participer, le chercheur, monsieur Buuma Maisha ou son assistante, Msaada, vous rencontrera pour une ou deux entrevues dans un bureau à l'hôpital SOSAME. Chaque rencontre durera près de 90 minutes. Il pourrait se passer une période d'une semaine à six mois entre la première et la deuxième rencontre. Chaque entrevue sera enregistrée à l'aide d'un enregistreur audio. Les questions de l'entrevue porteront principalement sur la situation de viol à laquelle vous avez /vos patientes ont survécu; ainsi que sur le regard de vous-même/ des patientes et celle de la société vis-à-vis de vous/d'elles aujourd'hui.

L'entrevue pourrait susciter des mémoires difficiles et c'est possible que cela vous cause de la détresse psychologique minimale. Veuillez prendre note des précautions suivantes. 1) Informez, immédiatement, le chercheur ou son assistante de tout malaise physique ou mental, pour l'apport de soutien professionnel dont vous pourriez avoir besoin, ou l'arrêt de l'entrevue. 2) Si vous le souhaitez, après l'entrevue, vous avez droit à une écoute thérapeutique de près d'une demi-heure par monsieur Maisha ou madame Bahati. 3) Un thérapeute du centre sera toujours disponible avec votre accord pour une assistance plus longue.

Monsieur Maisha et/ou Madame Bahati transcriront votre récit sur un ordinateur protégé par mot de passe et les conserveront sur une clé USB encryptée; seuls M. Maisha et Mme Bahati connaîtront les codes d'accès à l'ordinateur et à la clé USB. Cette dernière sera à son tour conservée dans une valise qui ferme à clé. Après l'analyse des données, M. Maisha remettra la clé USB à la Faculté des sciences humaines de l'Université Saint Paul qui la conservera pendant une période de 5 ans exigée par la loi. Par la suite, la faculté détruira les données par formatage de la clé.

Pour préserver votre anonymat, aucune information vous identifiant ne sera diffusée en dehors de l'équipe de recherche³⁸⁰. Votre récit sera enregistré avec un nom fictif pour protéger votre identité. Comme aide-mémoire à l'équipe de recherche, seules les initiales du nom fictif seront reprises sur le formulaire de consentement, au coin droit de l'entête.

Les rencontres seront tenues confidentielles dans un bureau fermé. Seuls les présents formulaires de consentement et celui de recrutement porteront vos noms et votre signature. Ces formulaires seront conservés dans une valise qui ferme à la clé à la faculté des sciences humaines de l'Université Saint Paul qui les détruira par déchiquetage après la période de conservation de 5 ans exigée par la loi.

Ce projet est réalisé dans le cadre d'études universitaires au programme doctorat en counselling et spiritualité; il est financé par l'étudiant chercheur, monsieur Maisha.

Votre participation à cette recherche contribuera à une cause noble qui vise à améliorer les services psychosociaux offerts aux personnes confrontées au problème de viol, en particulier les femmes survivantes. En guise de reconnaissance pour votre temps, une somme de 10\$ vous sera remise à la fin de l'entrevue.

À votre demande, un résumé des résultats de la recherche vous sera communiqué par voie électronique. Les résultats de cette recherche seront aussi publiés sous forme d'article et des ateliers scientifiques dans le respect strict de votre anonymat. Si vous avez des questions, n'hésitez pas à communiquer avec le chercheur aux coordonnées ci-dessous :

Mr. Buuma Make-You Maisha

Courriel: bmais005@uottawa.ca

Vous pouvez aussi communiquer avec les personnes suivantes au sujet cette recherche:

1. Professeure Karlijn Demasure, directrice de thèse

Courriel : ccp-dir@unigre.it

2. Professeure Judith Malette, codirectrice de thèse

Tél : 613 236-1393, poste 2260, Courriel : jmalette@ustpaul.ca

3. Professeur Louis Perron, président du comité d'éthique

Tél : 613 236-1393, poste 2453, Courriel : lperron@ustpaul.ca

³⁸⁰ L'équipe de recherche est constituée de monsieur Buuma Maisha, son assistante, la directrice et la codirectrice du projet.

Veillez marquer votre nom, signer et dater ci-dessous si vous acceptez de participer. Veillez noter qu'en apposant votre signature, vous attestez avoir lu le présent formulaire et avoir été informé(e) de façon satisfaisante de la nature et les raisons du présent projet de recherche.

Nom et prénom :

Signature

Date

Votre adresse courriel si vous désirez recevoir le résumé des résultats de cette recherche

Entrevue conduite par:

ANNEXE VII : PRÉSENTATION THÉMATIQUE DES CODES

II.2.1. CONTEXTE DE GUERRE EN RDC

Multiplés milices et Idéologie de prise de pouvoir par l'arme (A8, A10)

Viol de femmes, pillage et fuite des civils suite à l'insécurité due à la défaillance du gouvernement (Joc23, 25, 98, EL5, A52, D97, 101, F37, 70, 72, 75, A2, D2, 4, 84, EL2, Joc3, Jus2, 4, N149, W3, 68, F8, 15, 18, 20, 22)

II.2.2. LE VIOL

II.2.2.1. Différents Types de viol en temps de guerre à l'Est de la RDC

1. Viol collectif (A12, B7, 7, J2, Jn12, L3, WB4)
2. Viol avec violence (physique, -coups, blessures, introduction d'objet et assassinat F5, 9, 26, 16, Joc47, 66, 170, L7, WB5; psychologique –insultes et menaces F3, 148, Jn6) et vol de biens (Jn14, L14)
3. Esclavage sexuel (D136, WB8, B7, 23)

II.2.2.2. Variété de victimes

A. Victimes directes

1. Les femmes comme cible privilégiée (A7)
2. Violence extrême sur les maris (Jn13) et viol des hommes (Joc108)

B. Victimes indirectes

1. La famille comme victime indirecte et témoin du viol (A10, Joc71 ; Jn9, L33)
2. Signes de traumatisme vicariant chez les thérapeutes (Joc187)

II.2.2.3. Les auteurs

1. Viol par des milices (étrangères B105, J21, Jn5, Joc15, Jus50, 53, WB3 ; non autrement identifiées A11, D3)
2. Viol par des militaires (Congolais B4, 7, W5, 26, Joc16, Jus51, L2, 15 ; étrangers A12 ; des personnes en arme non identifiées (EL3, N38, 143)

II.2.2.4. Interprétation et Responsabilisation

- A. Viol comme accident : (B17, D162, Jn72, 75, 79, 132, N68)
- B. Viol comme volonté de Dieu : (E10, Jus150, L58)
- C. Interprétation morale : Viol comme péché (E13)

- D. C'est arrivé parce que la victime a pris le risque : (E3, 11, J10, 13, M16, 18, 34, WB2, 36, 53)
- E. C'est une pratique venue d'ailleurs : (Joc2, 4, 21, 24, 27)
- F. Mensonge
 - 1. *Fausse accusation de Viol à des fins économiques* (Joc7, 11)
 - 2. Incrédulité avant l'expérience de viol (W86)
- G. Affirmation d'innocence de la victime et conscience de la culpabilité du violeur
(B63, 66, D61, E14, Joc105, N67, 105, 109, 129, WB50, 58, 86, F87, 107, Jn135, L60)
- H. Viol comme tabou
 - Souillure issue du tabou de viol (D143, W36, 50, A40, M4, 29)
- I. Stratégie de guerre
 - 1. La femme d'âge reproductif comme cible privilégiée pendant la guerre pour affaiblir la maternité (A9, A12, W120, F2)
 - 2. Cibler les femmes pendant leurs activités économiques et vitales afin d'affaiblir l'économie (B2, 9, D190, E2, Jn3, M2, EL79)
 - 3. Viol comme arme de guerre et de prise de pouvoir sur autrui (A4, 19)
- J. Stratégie d'humiliation
 - Humiliation de l'homme (A17), de la famille (Joc31) et de la communauté (A5, 13, 15, F92)

II.2.2.5. Conséquences du viol comme acte de violence

- A. Conséquences physiologiques
 - 1. Porteuse potentielle des MST (A48, D136, N64, WB21, Jn131)
 - 2. Grossesse (B27, 99, 117)
 - 3. Difficulté de sortir l'urine (F146)
 - 4. Affaiblissement physique (A176, F21, Joc50, Jn95, M3, N77)
 - 5. Dérèglement du cycle menstruel et hospitalisation (Jn182)
 - 6. Blessure (Joc136)
- B. Conséquences psychologiques
 - a. Détresse émotionnelle

Divers sentiments négatifs : détresse et peine (W78), peur (Joc52, F4, 6, Jn18, 78, N2, 5, Joc133, 134, 135, 139, 140, 183) honte (J12, N16, 84, Jus35), impuissance (F13) et culpabilité (D44)

b. Perte de valeur et image de soi négative

1. Image de soi négative (A21, EL27, Joc82, M26, W217, D6, 8, 63, Jus6, Jus92, 98, N12, Jn116, Joc87, 91)
2. Sentiment d'être différent (dépersonnalisation) (EL10, 28)
3. Négligence corporelle de soi EL20, Joc138, N168, 170, WB98

c. Symptôme de Trouble de Stress Post-Traumatique -TSPT

1. Reviviscence du trauma (W78, 84, 208, A106, 144, D216, 211, F23, 62, 136, 138, 145, Joc68)
2. Rumination, stress et lutte intérieure (A133, D160, 162, 187, Joc145, B141)
3. Perte du sens d'intérêt, et désespoir (EL19, 21, Jn15, A146, Jn52)
4. hypersensibilité (D215)
5. Perte de contact avec la réalité –signe de trouble dissociatif (L8, 28)

C. Conséquence psychosomatique

1. Amaigrissement suite au problème de sommeil (A143, F43)
2. Douleur physique/maladie –maux de tête (A145, Jus80, B29, 44, 78, 80, 136, 140, F19, 60, 118, 119, EL80)

D. Conséquences psychosociales

a. Réaction sociale à la grossesse et à la sérologie

La grossesse et la sérologie comme facteur amplifiant la réaction sociale négative: rejet, abandon et déni (A 65, 75, 77, 82)

b. Difficultés conjugales

1. Colère et abus verbaux par le mari (D121, F27, 30, Jn27, Jus26, L26)
2. Difficulté dans l'intimité du couple (Jn68, Jus14, L10, Jus27, 29)

E. Conséquences socioéconomiques:

Appauvrissement dû à la fuite et la perte d'emploi et de biens (W14, Jn83, 85, 86, Joc49, B109, L18, 30)

F. Conséquences spirituelles

a. Image du Dieu qui abandonne les victimes à leur triste sort

2. Sentiment d'abandon par Dieu (W212, EL122)
3. Déception, doute et déni de Dieu «pour sa non-assistance» (A43, A177, 179, 180, D202, 204, 208, Joc177, 180)

b. «Image de soi spirituelle» négative

Sentiments de non-loyauté et de culpabilité reliés à la notion du viol comme péché (EL123, 124, Joc175, 176, L61, 63)

II.2.3. LE TABOU

II.2.3.1. Différents types de tabous sexuels transgressés par le viol à l'Est de la RDC

- A. Sacralité du mariage –interdit de rapport sexuel hors mariage (Joc34, Jus33, 57, M4, 29, 32, W36, 50, A40)
- B. Tabou de Rapport Sexuel en Public (W18, 33)
- C. Sacralité de la nudité, surtout celle de parents du sexe opposé (D33, 34, W21)
- D. Contact avec une personne violée –souillée (WB32, 34)

II.2.3.2. Contestation de l'automatisme du tabou : c'est du tabou seulement quand c'est connu (D89, W36, 132) ou quand il y a contamination de MST (J45, 50)

II.2.3.3. Lien entre tabou et pouvoir coutumier : sens du mariage et de famille

- A. L'autorité coutumière
 1. L'autorité coutumière crée les tabous et en assure la purification (W84, 158, F129, M51)
 2. Peur de l'autorité coutumière et de la coutume (W161, WB81)
- B. Code coutumier du mariage
 - a. Le sens de mariage

Une femme pour un homme, l'homme inconnu porte un malheur, rend la femme impure et objet d'éloignement du reste de la société (A38, D86, 112, M28)
 - b. Rites de purification³⁸¹ et amendes exigés en cas de souillure du mariage par un tabou sexuel, surtout le viol (W24, 159, 126, Jus107, M4, 55, 58, WB27, 28, 30, 31, 62, 82, EL 77, 84, 93, D110, 111, J24)

II.2.3.2. Conséquences du viol comme transgression de tabou

- A. Conséquences physiologiques
 1. Maladies (W55, Jus73)
 2. Enfantement plus difficile (F59, 65, 67, 109)
 3. Suicide (Joc80)
 4. Stérilité (Jus76)

³⁸¹ Le rite de purification est développé davantage au point II.2.4.3.

B. Conséquences psychologiques

a. Détresse émotionnelle

2. Sentiments négatifs : honte, peur, tristesse, colère, humiliation, abandon, déception et impuissance reliés à la stigmatisation sociale (A68, 111, 124, B77, W8, 87, 142, 146, 148, 233, N86, 162, 164, F49, 53, 55, Jus8, 59, 67, Jn153, Joc74, 125, 126, J4, 15, N15, 18, 22, WB42, L46, EL66, 67, D130)
3. Culpabilité et rumination amplifiées par le tabou sexuel (W25, Joc33, 41, EL37, Joc42, 44, 97, 131, Jus34, 68,)

b. Perte de valeur et faible image de soi et de l'autre

1. Manque de paix, et perte de valeur de soi dus à la stigmatisation sociale (W6, B62, J3, Joc35)
2. Infériorité : Sentiment d'indignité face aux autres (W211, 213, D13, Joc85, 130)
4. Sentiment d'être souillé (D161)

c. Symptômes de TSPT

1. Reviviscence du trauma (Joc32, 46)
2. Hypersensibilité due aux appréhensions que tout le monde connaisse la situation du viol (Jn123, Joc83, 127, Jus36, N85)
3. Rumination et culpabilité (W25, EL37, Joc42, 44, 97, 131, Jus34, 68)
4. Évitement des lieux publics menant à l'isolement de soi par peur du jugement (A149, B64, F77, N128, 131, Jn42, 45, 49, 121, 123, Joc123, 124 Jus7, 83, 84, 89, N79, 165, 167)

d. Facteurs de risque de suicide associé au stigma du viol comme tabou

1. Solitude et vulnérabilité (W64)
2. Silence aggravant la souffrance intérieure (Jus81)
3. Désespoir (EL68)
4. Perte du goût de vivre (Jn169, Joc88)
5. Pensée et plan suicidaire (Jn171, 206)

C. Conséquences psychosomatiques

Difficulté cardiovasculaire et amaigrissement reliés au mépris et à la stigmatisation sociale (F45, 56, 105, 168, Jus58, L54, Jn110, W101)

D. Conséquences psychosociales

a. Conséquence sur la famille et la communauté

1. Dégoût et déception de la famille (W19)
2. Perte de respect pour la famille de la victime (Joc73, 75)
3. Peur du mauvais sort –mort des enfants, du mari, des troupeaux et échec économique (Joc115, 142, EL53, 55, F68, 69)

Réaction de la famille et de la communauté face au viol vu comme tabou

1. Blâme de la victime (Joc58, 104,79, A112, 115, 117, 120, Jus65, M36, N48)
2. Séparation familiale et dissolution du tissu social (W17, 106, 108, 110, 112, 114, A147, B37)
3. Réactions différentes selon la famille et la belle famille (D114, EL30, 33, 45)
4. Rejet par la famille (A112, Jus12, 42, N30, 44, 52, 172)
5. Rejet par la belle-famille (W48, 124, A119, D106, EL32, 46, 51, Jn61, 125, Jus41, 47, M27)
6. La belle-famille de la victime veut protéger le mari contre le mauvais sort; elle l'incite à rejeter sa femme (A121, 123, 125, 127, Jn141, N103)
7. Moquerie et Rejet du mari par sa famille s'il décide de ne pas rompre le mariage avec la victime (EL60, J32, M42, Jn144, 147 148)
8. Évitement de contact avec la victime (Jn117, Joc128)
9. Moquerie, Stigmatisation sociale et Absence de paix (W11, 13, 34, 118, 143, 238, B69, 84, 75, D31, 35, 38, 152, F25, 44, 76, Jn101, 109, 120, 139, 131, 164, Joc116, Jus40, 90, 134, M25, 30, N13, 28, 32, 131, 163, WB20, 22, 26, 49, 44, J17)

b. Conséquences sur le couple

1. La victime comme source de honte pour son mari (D57)
2. Conflit conjugal et rupture d'intimité sexuelle (F48, 99, EL23, Joc143, A71, 88, 91, 100)

Réaction du mari

1. Réaction relative du mari (D120, 123, EL 62, 64)
2. Insultes par le mari source du stigma social (L52)
3. Rejet par le mari (A152, W22, 27, 29, 39, 44, 140, B92, 94, D10, 12, 47, 51, 113, E4, Joc57, Jus13, 25)

4. Rejet de femmes par la majorité d'hommes (A84, A87, A89, D150, Jus63)
 - c. Conséquences des réactions familiales et sociales sur la victime
3. Isolement et souffrance en discrétion par peur de la réaction sociale (W58, 130, 132, 134, 136, 138, 235, N88, WB77, D15, 39, 43, 45, 153; F114, Joc55, Jus9, 11, 17, L24, 44, EL11, 13, 15, 34, 46, Jn55, 121)
4. La femme comme victime à plusieurs niveaux : du violeur, du rejet par la famille, le mari et la communauté (A113)
5. Vulnérabilité et manque de liberté (Jn28, B97)
6. Perte d'estime sociale (F79, N34, 45, 62, EL119)
7. Difficulté à faire confiance à autrui (Joc84, 86)
8. Régression multiforme (D122, 147, M14, 23)

Exil de la victime

1. Perte de liens sociaux (W53, W61, 95, 103, D24, 36, 193, A147, F57, 116, 121, J28, L11, 20, 49, M22, N57)
2. L'exil comme moyen de recherche de paix (L43, 47, 51)
- E. Conséquences socioéconomiques

Perte de travail, appauvrissement et perte d'autonomie (W12, 57, 66, 91, 93, 95, 104, 116, 171, 173, 175, 201, A22, J40; A25, 148, B83, 118, 120, D194, E25, 35, J38, Joc51, F154, 156, M8, 17, 48, N10)

II.2.4. IMPLICATIONS SOCIOCULTURELLES DU VIOL COMME TABOU

II.2.4.1. Le viol à l'origine de tous les maux (A50)

II.2.4.2. Souillure et mauvais sort

1. Croyance au tabou et au mauvais sort intégrée (A129, 131, B112, EL71, 88, F113, 125)
2. Définition du mauvais sort : (B124, 126, Jn106)

II.2.4.3. Le rite de purification

- A. La pratique du rite coutumier de purification
 1. Croyance absolue de certaines victimes au traitement par le rite coutumier (EL72)
 2. Expression par certaines victimes d'ouverture aux rites de purification (F123, Jn177, Jus106, B122, D142, 144, 146, 167, 169)
 3. Rareté dans la pratique de rites de purification (A159, 168)

4. Connaissance limitée de la victime sur le rite de purification (F131)
 5. Manque de moyens financiers pour accéder au rite de purification (E20, 22, M7, 53)
 6. Le rite est fait en secret (N102)
- B. Apport du rite de purification
- a. Par rapport à l'image de soi
 2. Le rite enlève le mauvais sort et guérit (WB64, 95, W163, D181, N94)
 3. Restauration de la paix intérieure (W179, 184, M60, Jn189)
 - b. Par rapport à l'image de l'autre
 1. Amélioration de l'estime sociale de la victime (EL94)
 2. Acceptation et réintégration sociales (EL97, WB90, 92, 94)
 - c. Par rapport au couple et à la famille

Le rite comme moyen de réconciliation du couple et de rétablissement de paix sociale (Jus109, EL94, 95)

II.2.2.4. Conséquences socioculturelles en cas de refus de se soumettre au rite de purification

1. Rejet par la communauté (A23)
2. Séparation conjugale exigée par la coutume/communauté (D55, EL58, W38)
3. Rejet par le mari (Jus110, N47)
4. Mort du mari s'il refuse de laisser sa femme (M59)

II.2.5.A. Sens de la vie après le viol

a. Selon la victime

b. Selon l'accompagnateur psychosocial

II.2.5.B. Sens de la vie après le viol considéré comme tabou

a. Selon la victime

2. Sentiment de non-existence, dépersonnalisation et goût de mourir (A42, Jn46, 81)
3. La mort aurait été mieux que le viol (Joc43, Jn107, WB10)

b. Selon l'Accompagnateur psychosocial

Viol mieux que la mort selon le thérapeute (W9, 89)

c. Selon Dieu tel qu'intégré par la victime

Viol plutôt que la mort comme choix de Dieu (W122, M71)

d. Selon la communauté

Viol mieux que la mort selon la communauté (W28)

II.2.6. LE STATUT SOCIOCULTUREL À L'EST DE LA RDC

II.2.6.1. La femme

A. La femme culturellement «idéale»

1. Ne jamais avoir de rapport sexuel avec un autre homme que son mari (D85, 87)
2. Avoir la force physique, la capacité à satisfaire sexuellement son mari et à reproduire (EL111, 113, 114, 115)
3. Contribuer à l'épanouissement familial et communautaire (B68, EL112, 117, 120, Joc93, Jus96, 100)

B. La femme victime de viol

1. Souillée et menace pour la famille et la communauté : (EL57, Jn150, Joc115, WB60)
2. Inférieure à d'autres femmes non violées (D64, 70, 72, 77)
3. Dévalorisée en tant que femme et mère (D78, Joc169, WB43, 46, 48, N14, A26, 29, 31, 46, F97, Jus15)
4. Marginalisée et dénigrée (D9, 14, 19, 21, 23, 27, EL25, Joc81, 168, Jus 97, N112)
5. Personne à rejeter (B36)
6. Vulnérable : précarité économique et prise de risque (B38, 46, 48, 82, 86, 88, 90, 96 D125, 128, 131, E6, Jus16, 23, WB37, 51)

II.2.6.2. L'homme : le prince!

1. Supérieur à la femme (A53, 56, 58, 59, 61, 63)
2. Propriétaire exclusif de sa femme (D52, 115)
3. L'ayant droit de l'héritage familial (A155)
4. Protecteur de la femme (EL39, 41)

II.2.6.3. L'enfant

1. Minimisation du viol en cas de fille célibataire (A69, 73, 81)

2. Discrimination et négligence de l'enfant issu du viol (A76, Joc67, 196)

II.2.7. RESSOURCES DISPONIBLES POUR LA VICTIME DE VIOL

II.2.7.1. Ressources psychosociales

A. Approches d'accompagnement

1. Médiation conjugale (A86, F28, 32, 100, Joc58, 60, 121, 162, Jus111, N53)
2. Aide pluridisciplinaire (médical, psychologique, socio-économique, communautaire et familiale) et contextuelle (A74, 107, 174, D189, 191, EL104, Jus 125)
3. Sensibilisation communautaire : porte-à-porte, en public sur le viol et ses conséquences (A135, E7, F98, N42, 123, Joc76, 77, 156, 160)
4. Thérapie de groupe selon des critères de similarité (Joc65, Jus120, 123)
5. Thérapie individuelle (Jus119)
6. Ergothérapie (M10, 11)

B. Types d'intervention

1. Conseils de revalorisation, de se sentir comme les autres par l'agent psycho social (W7, Jn29)
2. Encouragement à ne pas ruminer – au détachement avec le passé traumatique (F135, 144, L42)
3. Visite à domicile (Jn34)
4. Sensibilisation des victimes sur les maladies sexuellement transmissibles (MST) (Jus72)

C. Apport de l'accompagnement psychosocial

a. Selon les victimes

2. Sentiments associés au processus de guérison (**être guérie** F63, 160, WB55 ; **liberté** B114, 153, 155, 157, 159, J13, 52, Jn30, 186; **revalorisation** W10, 77, 144, 242, F46, L1788, J18 ; **soulagement et consolation** W214, M44 ; **satisfaction** F163, Jn191 ; **joie** Jn31, 77; **gratitude** W15, F161, 167, J7, Jn108, 179, 227, **paix intérieure** Jn93, 104, M11)
3. Réconciliation de couples (F29, 31, 41, 102, Jn32)
4. Sauve des vies (W230, Jn2, 187, WB103, 109)
5. Amélioration de l'estime de soi (Jn115, 118)

6. Rassurance (J5, Jn185, N69)
 - b. Selon les accompagnateurs psychosociaux
 1. Sentiment de guérison (N3, 5, 78, 80, 89, 132,)
 2. Réconciliation de couples (Jus109)
 3. Bris de l'isolement (E9)
 4. Amélioration de l'estime de soi (Joc69)
 5. Acceptation et réintégration sociale (Joc147, Jus61, 74, 135, 141, 143, N124)
- D. Regard sociale sur le traitement par le rite coutumier :
 - a. Selon les victimes
 2. Incroyance au mauvais sort du viol (J42)
 3. Méfiance face au traitement coutumier (WB76, W167)
 4. Ignorance du résultat de traitement traditionnel (B128)
 - b. Selon les accompagnateurs psychosociaux
 1. Incroyance au mauvais sort du viol (A33, N66, 73)
 2. Connaissance de cas de recours au rite par les clientes (EL99, 101, E1)
 3. Recours exclusif au traitement moderne (N108, 110)
 4. Méfiance face au traitement coutumier (D188, 141, 183, 185)
 5. Non-exploration du rite coutumier en thérapie (A170, 159, 179, 165, Joc149, 151, N120)
 6. Ignorance du résultat de traitement traditionnel (D174, 180, Jus102, 104, 112)
- E. Défis de l'accompagnement psychosocial dans un contexte coutumier
 1. Manque de connaissance sur le traitement coutumier du tabou (Jus 102, 104)
 2. Manque de connaissance sur la coutume (A164, Jus112)
 3. Compétences cliniques limitées des thérapeutes (EL142, Joc191)
 4. Risque de traumatisme vicariant par manque d'outil pour prendre soin de soi (A201, Joc186, 187)
 5. Infrastructures de fonctionnement peu aménagées (EL143)

II.2.7.2. Ressources médicales

1. Accès à la Prophylaxie post exposition (Joc40, 146)
2. Sentiment de paix et de liberté quand le test des MST est négatif (J6, 36, 39, 61, M20, WB39, 79, Jn26, 111)
3. L'examen et le test négatif des MST facilitent la réconciliation du couple (Jn22, 33, 69)
4. L'absence des IST comme facteur réconciliateur avec la belle-famille (Jn126, J48)

II.2.7.3. Ressource spirituelle

A. L'image du Dieu disponible

1. Dieu comme force (W154, E26)
2. Dieu bienveillant (W59, 62, 97, 99, 232, Jn98, Joc163)
3. Dieu comme source d'espoir (W199, Jn87, Jus146)
4. Dieu comme aide (D201, E31, M13, 70)
5. Dieu comme source d'inspiration (E32, Jn211, M9)
6. Dieu protecteur de vie (Jus145)

B. Présence de la croyance en Dieu

1. Identification à l'absolu chrétien (W189, EL126)
2. Abandon de soi à Dieu (W195, 197, 209, 221,225, E15, Joc178, M72)
3. Croyance à la purification par le sang du Christ (EL89)
4. Imploration à Dieu (W150, 152)
5. Gratitude (W203, 219, 223, WB72, 100)
6. Prière et intercession (W229, 250, B133, J8, 43, 54, Jn28, 162, 163, 165, 166, 174, 212, L29, N136, F33, 170)
7. Exploration clinique des forces dans la spiritualité (D200)

C. Apport du ressourcement dans la foi

1. Influence de la religion dans l'acceptation de la victime par le mari (D120, Jn62, 145)
2. Facilitation de l'acceptation de la victime par la belle-famille (Joc167, M5)
3. Pardon de la victime à sa communauté (J22, 34)

II.2.7.4. Ressources socioculturelles

A. Ressource coutumière

1. Recul des rites culturels au profit de la religion chrétienne (A160, 162, 164)
2. Existence de rites de purification (A170, E18)

B. Ressource communautaire

1. Le travail collectif de champ comme source de repos (W207)
2. Groupes de soutien (A96)
3. La famille (A67, A151, 153, EL31, 35, 47, Jus48, M6, 38, WB57)
4. Soutien matériel et moral de certains maris (EL69, M37, 40)
5. Appui moral, médical et matériel de la belle-mère à la belle fille victime de viol (F61, 75, F84, 93, 95, 103,110)

C. La famille comme ressource de base pour la victime

Refuge et source moral et matériel (D74, 105, 117, 168, 172, EL31, J27, Jn130, 133, W43, E5, 172)

Christianisme et coutume

1. Incompatibilité entre coutumes et foi chrétienne (W165, 177)
2. Préférence de recours à la foi chrétienne qu'au rite traditionnel par certaines victimes (EL86)
3. non-identification aux coutumes /les coutumes ne sont pas importantes (W186, 188, 193)

II.2.8. CONDITIONS RELATIVES AU CHANGEMENT SOUHAITÉ

II.2.8.1.Changement au niveau de relations sociales

1. Acceptation sociale comme source de paix (W180, 182, 237, F134, Joc62, 119, Jn153, Jus136)
2. Bonnes conditions de vie pour la famille (Jn204, 207, 218)
3. Entraide communautaire (E30, 34)

II.2.8.2 Changement au niveau de la victime

1. Revalorisation de soi et sentiment de liberté (W216, B131, 135, M78, WB102)

2. Nourrir un espoir de guérir (W244, B110, F137, 162, M76, WB75, 107, 111, EL109)
3. Acceptation de soi (Jn152, 193, 195, Jus152, L57)
4. Pardonner (Jn202)
5. Bris de silence (Jus85)
6. Participation à la vie communautaire (Jus87)

II.2.8.3. Changement au niveau socioéconomique et sociopolitique

1. Être économiquement autonome (A187, Joc54, 154, 157, 159, B130, 145, D211, 212, 214, 217, EL129, F135, 165, Jn197, 223, Jus132, N156, WB105)
2. Promouvoir l'égalité de sexe et améliorer le statut social de la femme (A183, 189,194, 198; EL130, 131, 135, 136, 138, 140)
3. Agir ensemble pour la sensibilisation de tous contre le viol (A191, 195, 197)
4. Pacification du pays (D10, EL128, J57, Joc158, 182, 184, 189, Jus153, N150, J46)
5. Implication conséquente du gouvernement dans la lutte contre le viol (Joc193, N144)
6. Sensibilisation des militaires sur le viol (N145)
7. Disponibilité et amélioration du système judiciaire moderne de justice : Punir les violeurs (EL8)

II.2.8.4. Changement au niveau de l'accompagnement clinique

1. Former plus de thérapeutes (J55) et améliorer leurs connaissances et compétences cliniques (A192)
2. Besoin d'amélioration de conditions de vie et le retour en couple avec son mari (E28)
3. Garantir la confidentialité du travail clinique (Jus157)
4. Élargir le traitement aux victimes indirectes ainsi qu'aux agresseurs (A98, 103, D218)
5. Besoin d'assistance aux violeurs (A105, Joc192)

Exemples de rites de purification : D178, EL102, Jus108, 115, M62, N100, W85, 93

ANNEXE VIII A: RAPPORT DE VÉRIFICATION DES TRADUCTIONS

Cher Buuma,

Je viens de lire et de comparer vos deux versions. Je tiens à vous féliciter pour le contenu que je trouve cohérent dans les deux versions. Le message est le même, bien que le vocabulaire varie d'une version à l'autre. Je me permets néanmoins de vous adresser ces quelques observations:

- Dans la version relativement courte, les lettres sont parfois liées, ce qui ne facilite pas la compréhension. Par contre, la version relativement longue permet une lecture facile.
- Je me demande si les parenthèses qui sont dans les questions du chercheur (version longue), et qui sont absentes de la version courte, ne risquent pas de déformer le sens du message. Ces parenthèses sont celles de "kwa mfano watu wa jamaa yako". Or dans les réponses à cette question, les participants répondent sans se référer nécessairement à la famille.
- Je me pose des questions au sujet de ces deux mots: desturi (version longue, p. 22) et asiri (version courte, p. 19). Desturi renvoie à habitude, tandis que asiri renvoie à coutume. Il est vrai que le vocabulaire swahili varie selon les régions et les pays. Mais parce qu'il s'agit de comparer le sens du message, je me pose des questions sur ces deux mots qui peuvent changer le sens du message.
- Je me pose également des questions sur ces deux mots: maskini (version longue p. 18) et mukosefu (version courte, p. 15). Il est vrai que le mot mukosefu peut signifier pauvre (celui qui manque) mais aussi pécheur, tandis que maskini renvoie au concept de pauvre.
- vérifier wanaume wenaume (version longue, p. 28): Est-ce une erreur de frappe?
- Il serait aussi intéressant d'harmoniser certains noms et mots (exemples: Leonida et Leonidas, Mme et Mume).

Fait à Louvain-la-Neuve,

Le 02/12/2014

François Yumba wa Kumwenda

ANNEXE VIII B: RAPPORT DE VÉRIFICATION DES TRADUCTIONS

Vérification des traductions pour les entretiens de suivi

Cher Buuma,

C'est avec une grande joie que j'ai lu vos versions des traductions. Leur contenu traduit un même message. Les quelques nuances du vocabulaire ne dénaturent pas le contenu ; c'est juste une question de forme lorsqu'on sait que le swahili a plusieurs variantes. Je me permets toutefois de formuler les remarques suivantes :

1. Historia ya Furaha/Récit de Furaha

- Dans Historia ya Furaha (p.1, dès les premières paroles) : Furaha « Ndiyo, nakukumbuka bien sana », et dans Récit de Furaha (p.1) : « Ndio minakumbuka ». Je me demande si le mot *bien sana* (=mzuri sana ou viruzi sana) ne traduit pas une certaine disposition psychologique de Furaha. L'omettre dans un texte et le mentionner dans un autre ne peut-il pas jouer sur le sens ?
- Chercheur : « ...Habari ya mtoto ? » (Historia ya Furaha, p.1) ; et « ...Habari ya bébé ? » (Récit de Furaha, p. 1). À mon avis, ces deux versions traduisent une même réalité, mais, la suite de l'entretien « sasa, habari ya dada yake ? » ou « na dada yake mkubwa ? » me fait penser que bébé, même si c'est en français, rend mieux la réalité, car il met en lien les deux enfants.
- Il serait mieux de préciser à qui appartiennent ces paroles, à Furaha ou au chercheur ?
 - Dans Historia ya Firaha, p.1: chercheur : « ...Ile siku tulizungumza, niliandika jina ya Furaha ». Furaha : « Ndiyo, Furaha », tandis que dans Récit de Furaha, p. 1, il est écrit : Furaha : « Ile siku tuliongeaka, niliandikaka jina furaha ». Chercheur : Ndio, Furaha ».
 - Dans Récit de Furaha, p. 1 : Furaha : « Sawa, tuchunge ile ile tu ». Ces paroles ne sont pas dans version Historia ya Furaha. Si j'en fais mention, c'est par rapport à la question que je viens de vous poser tout à l'heure, celle de vérifier les propos de chacun.

2. Historia ya Jeanne/Récit de Jeanne

- Dans Historia ya Jeanne, p. 4 : Mpelelezi ; dans Récit de Jeanne, chercheur : est-il possible d'harmoniser ?
- La suite du Récit de Jeanne : le mot Harcheur revient plusieurs fois en lieu et place de chercheur (à vérifier p. 3-5).
- Dans Historia ya Jeanne, p. 4. Joan, vous vouliez peut-être écrire Jeanne.
- Dans Récit de Jeanne, p. 5, je ne vois pas très bien à qui appartiennent ces paroles : « Ndio. Kabisa...Unafikiri nini kuhusu ile ? », dans Hostoria ya Jeanne, p. 6, le contenu de ces paroles est attribué au chercheur.

3. Historia ya Léonidas/Récit de Léonidas

- Dans Historia ya Léonidas, p. 9 : chercheur : « Nafurahi sana kwa majibu yako mama » ; dans Récit de Léonidas, p. 8 : chercheur : « Nafurahi sana kwa maji yako mama ». Ces deux phrases traduisent deux contenus tout à fait différents à cause des mots majibu qui signifie réponses et maji qui signifie l'eau. La première version veut dire merci pour les réponses de Léonidas, tandis que la seconde lui dit merci pour son eau. Il me semble plutôt que vous voulez parler de majibu.

Un très grand merci à vous-même et à votre comité pour cette marque de confiance. Je vous souhaite une bonne continuation dans cette recherche qui pourra apporter un plus en RD Congo, notre pays.

Avec mes cordiales salutations.

François Yumba

ANNEXE IX : VIGNETTES DES PARTICIPANT(E)S

Les participantes victimes :

Bitondo a trente-cinq ans. En 1999, alors qu'elle allait au marché, elle est abduquée dans la forêt et retenue en esclavage sexuel pendant un an; son bourreau est un officier supérieur de l'armée nationale. Le viol constitue son tout premier contact sexuel. Enceinte, elle est relâchée, elle enfante l'enfant et se marie à un autre homme quelques années après. Sous la pression sociale reliée à la stigmatisation des femmes violées, le couple se sépare. En 2014, Bitondo est violée de nouveau sur le chemin du marché; ses bourreaux sont des membres de la milice rwandaise, les Interahamwe. Lors de l'entrevue, Bitondo apparaît physiquement très fatiguée; son corps lance une forte odeur comme si elle n'a pas pris de bain depuis longtemps. Elle est financièrement très démunie; elle est résignée au fait qu'elle serait violée de nouveau, car elle doit toujours aller au marché pour chercher comment nourrir ses enfants qu'elle élève seule. Elle n'a pas eu de menstruation depuis le dernier épisode de viol il y a deux mois, elle a peur qu'elle soit encore enceinte. Bien qu'elle ne se soit pas exilée comme plusieurs autres victimes, elle vit en isolement avec ses cinq enfants qu'elle arrive à nourrir difficilement. Bitondo qui vient d'une famille de six affirme que la famille n'a pas de moyens pour l'aider; son père est décédé. Elle se croit souillée par le viol et se montre ouverte au rite de purification; mais elle n'a personne pour la guider. Il n'a pas été possible d'atteindre Bitondo lors des entrevues de suivi. Dans la langue kilega, Bitondo veut dire conflits. Ce choix de nom est caractéristique du quotidien de cette participante prise en zone des combats et confrontée à l'attitude de rejet dans sa communauté.

Élaine a 38 ans, elle a eu quatre enfants et était mariée avant la situation de viol à la suite de laquelle le mari l'a répudiée avec tous les enfants. En 2012, alors qu'elle se trouve seule au champ, Élaine est surprise par trois membres de la milice Interahamwe qui la violent. Abandonnée à son propre sort par sa belle-famille et son mari, elle retourne dans sa famille avec toute la charge des enfants. Suite au viol et au rejet par le mari, Élaine a perdu ses champs qui étaient sa ressource de revenu; elle s'inquiète beaucoup par rapport au manque de moyen pour élever ses enfants.

Furaha a 25 ans, elle vit avec son mari et leurs deux enfants. En 2009, les Interahamwe attaquent son village; elle et deux autres amies sont enlevées vers la forêt où elles sont toutes violées pendant quatre heures avant la fuite des assaillants suite à l'arrivée des militaires à leur poursuite. Le viol et la stigmatisation des victimes causent d'énormes difficultés conjugales au couple, mais, encouragé par sa famille, le mari de Furaha décide de la garder en mariage. Lors des entrevues de suivi, Furaha affirme que son couple est toujours fragile; le mari l'insulte et a du mal à vivre avec une femme qui a été violée. Malgré sa situation de souffrance, le choix de nom de Furaha, qui signifie joie, traduit l'espoir que nourrit Furaha de redevenir joyeuse. Il traduit aussi sa joie de rester mariée, d'obtenir le soutien de sa belle-famille de sa famille et des professionnels pour surmonter les défis du viol.

Jeanine a cinquante ans, elle vit avec son mari ses jeunes enfants et ses parents âgés. Elle vient d'une famille de six. En 2012, sur le chemin du marché, Jeanine est arrêtée par des Interahamwe qui la violent. Sous la menace des tenants du tabou, Jeanine et son mari, tous des chrétiens, fuient leur village. Elle perd ses revenus; elle mène une vie difficile et

dit qu'elle est souvent objet de moquerie même parmi par certains de ses proches. Ses enfants le sont aussi.

Jeanne a trente-trois ans; elle vit avec son mari et leurs cinq enfants. Avec quatre de ses amis, alors qu'elles revenaient du marché, elles sont arrêtées et violées par des Interahamwe. Leurs maris venus à leur rencontre sont violemment tabassés par les miliciens qui cassent une jambe du mari de Jeanne. Convaincu dans sa foi, le mari résiste à la pression de sa propre famille et décide de la garder en mariage. Toutefois, la douleur à la jambe et la détérioration de la qualité de vie ravivent les souvenirs horribles; il arrive ainsi que le mari blâme Jeanne d'avoir occasionné le malheur de la famille; il l'insulte d'être la «femme de Hutu». Les deux ont été rejetés par la famille du mari, celle de Jeanne reste le seul cercle social sur lequel compte le couple. Lors de l'entrevue, Jeanne se montre en colère contre ceux dans sa communauté qui se moquent d'elle; elle se montre optimiste quant à l'amélioration de sa situation. Lors des entrevues de suivi, Jeanne a affirmé que sa situation conjugale reste fragile; elle arrive difficilement seule à répondre aux besoins de sa famille, car le mari souffre toujours de la jambe cassée.

Léonidas a 42 ans, elle vit en exil loin de sa famille, son mari et ses cinq enfants, car le mari l'a rejetée et lui a ravi les enfants. Elle souffrait aussi de stigmatisation dans sa communauté. Léonidas est visiblement malade, physiquement affaibli. Sa vie est bouleversée. À la base, une intrusion militaire dans sa maison. N'ayant pas l'argent exigé par les militaires, trois d'entre eux la violent avec extrême brutalité à la maison devant ses enfants; trois autres la violent en prison où son mari et elle sont emmenés. Lors des entrevues de suivi, Léonidas affirme être toujours en exil, où elle voudrait s'établir en espérant qu'elle aurait une maison où elle accueillera ses enfants un jour.

Mawazo a 42ans, elle vit en exil avec son mari et ses enfants. En 2011, alors qu'elle était seule au champ, cinq miliciens Interahamwe l'emmènent dans la forêt et la violent violemment au point qu'elle a dû ramper pour retourner à la maison; incapable de se tenir debout. Chrétien, son mari résiste à la pression de sa famille de la répudier; le couple se réfugie dans la famille de Mawazo. Bien qu'ils aient payé les amendes exigées par les tenants de coutumes, la haine de la belle-famille empêche Mawazo et son mari de retourner dans leur village. Elle affirme nourrir ses enfants par miracle. En swahili, le nom Mawazo signifie «pensées». Ce choix de nom est caractéristique des victimes de viol qui souffrent de pensées intrusives liées aux souvenirs du viol et dont la détérioration des conditions de vie cause des inquiétudes par rapport à l'avenir.

Wabiwa a 44 ans, elle vient d'une famille de 15 enfants. Un soir en 2007, les militaires la surprennent au village où elle et sa famille ont fui une menace des Interahamwe contre leur village. Elle et trois autres femmes du village d'accueil sont violées en public; sous l'observation impuissante du mari, ses enfants, sa belle-famille et d'autres habitants du village. Dégouté, le mari la rejette immédiatement, il s'assure qu'elle ne s'approche pas des enfants non plus. Moquée et pointée du doigt, Wabiwa s'exile. Elle vit difficilement coupée des ressources financières et du cercle social. En plus du rejet par le mari, Wabiwa était devenue *persona non grata* dans sa communauté, parce qu'elle a refusé de se plier aux rites de la coutume; elle justifie son refus par sa foi chrétienne qu'elle juge incompatible avec les pratiques coutumières. Lors des entrevues de suivi, le centre SOSAME où Wabiwa suivait des soins thérapeutiques nous a affirmé que Wabiwa s'est exilée de nouveau vers une ville où s'était réfugiée sa famille après l'attaque. Le représentant de SOSAME ne pouvait pas confirmer si Wabiwa a réintégré sa famille. Le

nom Wabiwa en Kilega est donné à une fille née avec la corde ombilicale au cou. Ce nom symbolique des difficultés et de comportement suicidaire est caractéristique de ce que vivent les victimes de viol à l'Est de la RDC.

Wabiwa bis a 54 ans. En 2011, les Interahamwe l'enlèvent et la retiennent en esclavage sexuel pendant six mois; ils tuent son mari et laissent ses six enfants sans parents pendant tout le temps de captivité. Pendant ce temps, Mawazo s'est résignée en couple avec un de ses ravisseurs qui l'amène jusqu'au Rwanda lorsque les deux échappent au contrôle du commandement de la milice. Assistée par des femmes marchandes congolaises venues se procurer au Rwanda, Wabiwa bis réussit à retourner dans son village; mais avec un trouble mental aigu au point qu'elle tombe en folie. Récupérée par SOSAME, elle reçoit des soins médicaux et psychothérapeutiques. Aujourd'hui, elle vit avec ses enfants dans la famille du défunt mari. Avant la cohabitation, la belle-famille avait exigé qu'elle règle avec la coutume pour ne pas les contaminer de souillure du viol en captivité.

Les participant(e)s thérapeutes

Anick est médecin, il s'intéresse à la souffrance psychosociale que vivent ses patientes. Il fait le relai thérapeutique pour SOSAME auprès des femmes victimes de viol dans un centre de santé en milieu rural. Anick s'oppose à tout recours à la coutume comme moyen de réintégration des victimes dans la société; il considère les pratiques coutumières comme d'autres situations traumatiques pour la victime. Il souhaite un changement de mentalité sociale imprégnée par les croyances aux tabous sexuels. Anick travaille auprès des victimes de viol depuis trois ans.

David est licencié en psychologie clinique; il est thérapeute auprès des femmes victimes de viol au compte de SOSAME. Il travaille dans un milieu rural. David est aussi pasteur protestant; l'enseignement biblique inspire sa pratique auprès des victimes. Lors des entrevues de suivi, il s'est montré résilient face aux rechutes que connaissent ses clientes confrontées à la culture du tabou. David travaille avec les victimes de viol depuis deux ans. Le choix du nom David reflète la foi chrétienne du participant.

Éléphant est licencié en psychologie clinique. Lors des premières entrevues, il était le chef du projet d'encadrement psychosocial des femmes victimes de viol pour le compte de SOSAME. Lors des entrevues de suivi, Éléphant a affirmé travailler maintenant à son propre compte; toujours au service des femmes victimes de viol, mais il garde une collaboration professionnelle avec SOSAME. Comme Anick, Éléphant s'oppose à des pratiques coutumières qui exigent des comptes à la victime pour son acceptation sociale. Éléphant est au service des victimes de viol depuis plus de 10 ans.

Joceline travaille auprès des femmes victimes de viol depuis plus de 10 ans. Elle détient un diplôme secondaire. Elle affirme éprouver des difficultés à accompagner les victimes de viol dans le contexte de guerre vu l'insécurité et le degré d'atrocité utilisée par les violeurs; elle se sent elle-même en danger et fait des cauchemars liés à son travail. Elle accompagne les victimes en milieu urbain.

Justine est licenciée en psychologie clinique. Elle travaille comme thérapeute auprès des victimes de viol depuis trois ans pour le compte de SOSAME. Justine est préoccupée par la qualité de service offert aux victimes; elle souligne l'importance de protéger leur identité pour prévenir toute stigmatisation. Elle reconnaît que le tabou est un grand défi

dans son travail; elle se dit non équipé sur ce sujet. Elle accompagne les victimes en milieu urbain.

Neema travaille auprès des femmes victimes de viol depuis plus de cinq ans. Empêchée de poursuivre ses études au profit de son frère, elle a étudié jusqu'en troisième année secondaire. Neema accompagne les victimes en milieu rural, bravant ainsi le danger que cela pèse sur elle en tant que femme. Neema prodigue surtout des conseils et fait de l'encouragement dans son travail auprès des victimes. Sa motivation et détermination en tant que femme mariée, mère des enfants et professionnelle en milieu rural sont inspirantes pour ses clientes. Le nom Neema en swahili signifie grâce; nom souvent donné aux enfants en référence à la grâce de Dieu. Ce choix de nom reflète la foi chrétienne à laquelle Neema exprime de l'attachement personnel et un recours dans ses interventions auprès des victimes.

ANNEXE X : CERTIFICAT DE DÉONTOLOGIE



UNIVERSITÉ
SAINT-PAUL
UNIVERSITY

21-05-2014
jj-mm-aaaa

Bureau de la recherche et de la déontologie
Office of Research and Ethics

Certificat de déontologie Ethics Certificate
Comité de la déontologie Research Ethics Board

Dossier 1-1360.9/13

Chercheur principal / Superviseur de thèse / Co-chercheur / Étudiant

Nom	Prénom	Affiliation	Rôle
Maisha	Buuma M.	Faculté de sciences humaines	Chercheur principal
Demasure	Karlijn	Faculté de sciences humaines	Superviseure de thèse
Malette	Judith	Faculté de sciences humaines	Co-superviseure de thèse

Type de demande : Projet de recherche – Thèse de doctorat

Titre : Images de soi et de l'autre souillées: La problématique des tabous sexuels en thérapie et l'apport du rite de purification dans la reconstruction du 'soi' chez la femme survivante de viol à l'Est de la R.D. Congo.

Approbation	Échéance	Décision
21/05/2014	31/12/2015	1 (Approuvé)

Procès-verbal

La demande est entérinée par le Comité de déontologie.

Veillez indiquer le numéro du dossier 1360.9/13 sur tous les documents ayant trait au recrutement des participants.

Directives générales

Le Comité de déontologie de l'Université Saint-Paul entérine, à la lumière de la Politique des trois conseils, votre demande et émet un certificat pour ce projet pour la période stipulée et ce selon les conditions décrites plus haut. Il est entendu que le protocole de recherche ne peut être modifié sans l'autorisation écrite du Comité de déontologie. Ceci comprend la durée du projet, tout recrutement additionnel pour de nouveaux participants, de nouveaux sites de cueillette de données et toute modification pour des travaux de recherche qui exigent un permis additionnel, tel la cueillette de données dans des écoles. Seules de menues modifications administratives sont autorisées. Le Comité de déontologie doit être avisé de tout changement ou concours imprévu de circonstances qui pourraient avoir une incidence importante sur le déroulement de la recherche, en lien avec tout risque de la part des participants et leur bien-être.

Toutes modifications au projet, à tout renseignement lié, au consentement et au recrutement devront être soumises au Bureau de la recherche et de la déontologie pour approbation par le Comité de déontologie.

Le chercheur principal (professeur ou étudiant) devra soumettre un rapport final au terme de la période afin qu'une prolongation soit accordée ou le dossier fermé.

Les documents ayant trait à la promotion du projet, au recrutement et au consentement doivent afficher le numéro de certificat indiqué plus haut. Ils doivent également indiquer les coordonnées du professeur ou de l'étudiant advenant que les participants souhaitent poser des questions en lien avec leur projet. Les documents peuvent également indiquer les coordonnées du Bureau de la recherche et de la déontologie.

Signature

Président

Louis Perron
Comité de déontologie

1/1

ANNEXE XI : CERTIFICAT DE DÉONTOLOGIE II



UNIVERSITÉ
SAINT-PAUL
UNIVERSITY

2013-2014
Juin 2014

Bureau de la recherche et de la déontologie
Office of Research and Ethics

Certificat de déontologie Ethics Certificate
Comité de la déontologie Research Ethics Board

Dossier 1-1360.9/13

Chercheur principal / Superviseur de thèse / Co-chercheur / Étudiant

Nom	Prénom	Affiliation	Rôle
Maisha	Buzma M.	Faculté de sciences humaines	Chercheur principal-Étudiant
Demaezra	Karlijn	Professeure	Superviseure de thèse
Melette	Judith	Faculté de sciences humaines	Co-superviseure de thèse

Type de demande : Projet de recherche – Thèse de doctorat

Titre : Images de soi et de l'autre souillées: La problématique des tabous sexuels en thérapie et l'apport du rite de purification dans la reconstruction du 'soi' chez la femme survivante de viol à l'Est de la R.D. Congo.

Approbation initiale	Approbation courante	Échéance	Décision
21/05/2014	20/10/2014	31/12/2015	1 (Approuvé)

Procès-verbal

La demande de modification concernant le déroulement des entrevues ainsi que celle concernant l'intervention d'une personne externe pour la codification des données est **entérinée** par le Comité de déontologie.

Veillez indiquer le numéro du dossier 1360.9/13 sur tous les documents ayant trait au recrutement des participants.

Directives générales

Le Comité de déontologie de l'Université Saint-Paul entérine, à la lumière de la Politique des trois conseils, votre demande et émet un certificat pour ce projet pour la période et pulée et ce selon les conditions décrites plus haut.

Il est entendu que le protocole de recherche ne peut être modifié sans l'autorisation écrite du Comité de déontologie. Ceci comprend la durée du projet, tout recrutement additionnel pour de nouveaux participants, de nouveaux sites de collecte de données et toute modification pour des travaux de recherche qui exigent un permis additionnel tel la collecte de données dans des écoles. Seules de menues modifications administratives sont autorisées.

Le Comité de déontologie doit être avisé de tout changement ou concours imprévu de circonstances qui pourraient avoir une incidence importante sur le déroulement de la recherche, en lien avec tout risque de la part des participants et leur bien-être.

Toutes modifications au projet, à tout renseignement lié, au consentement et au recrutement devront être soumises au Bureau de la recherche et de la déontologie pour approbation par le Comité de déontologie.

Le chercheur principal (professeur ou étudiant) devra soumettre un rapport final au terme de la période afin qu'une prolongation soit accordée ou le dossier fermé.

Les documents ayant trait à la promotion du projet, au recrutement et au consentement doivent afficher le numéro de certificat indiqué plus haut. Ils doivent également indiquer les coordonnées du professeur ou de l'étudiant advenant que les participants souhaitent poser des questions en lien avec leur projet. Les documents peuvent également indiquer les coordonnées du Bureau de la recherche et de la déontologie.

Signature

Président

Louis Parron
Comité de déontologie

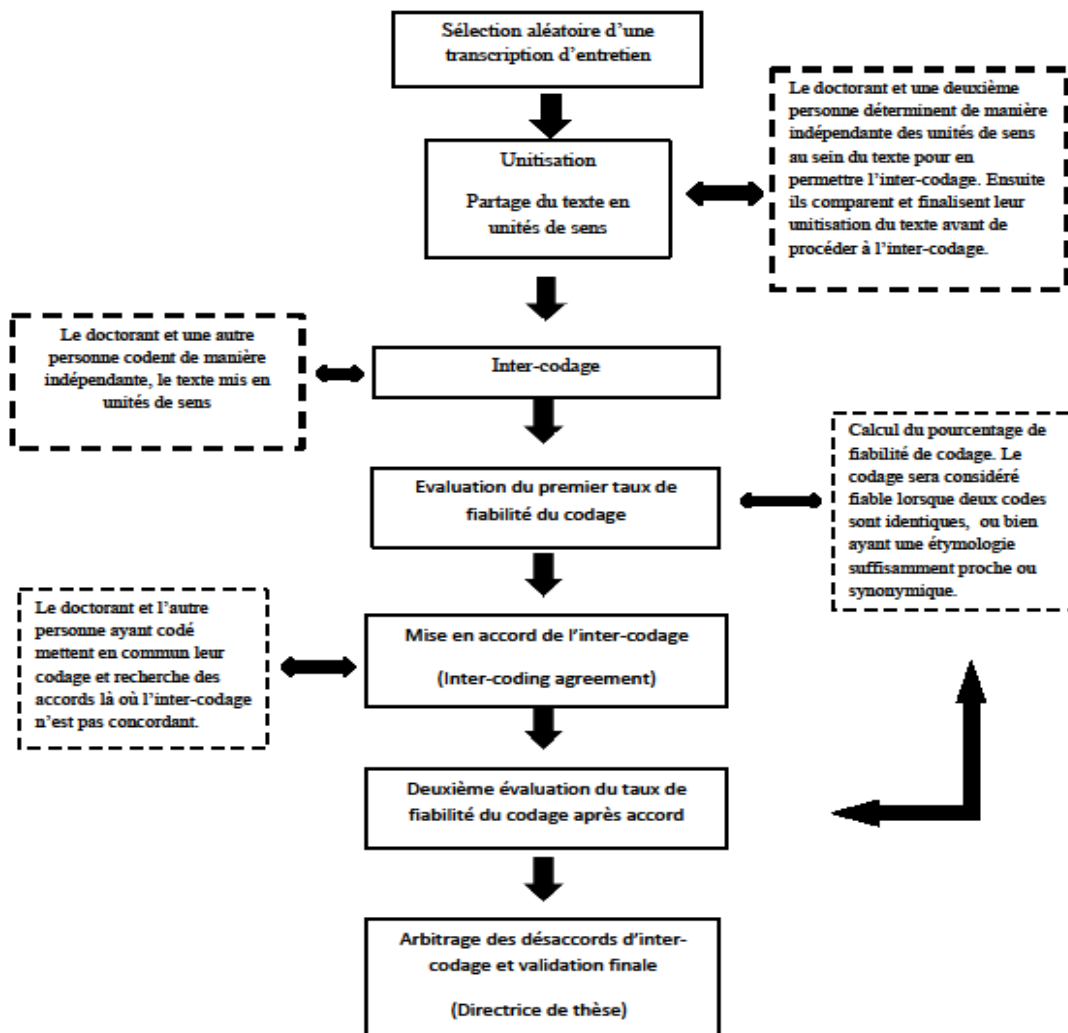
1/1

ANNEXE XII : PROTOCOLE D'ÉVALUATION DE LA FIABILITÉ DU CODAGE INITIAL

© Stéphane Joulain, M.Afr.

09/10/2014

Protocole d'évaluation de la fiabilité du codage initial.



Protocole établi à partir d'éléments tirés de l'article suivant : Campbell, J.L., C. Quincy, J. Osserman, and O.K. Pedersen. "Coding in-Depth Semistructured Interviews: Problems of Unitization and Intercoder Reliability." *Sociological Methods & Research* 42, no. 3 (2013): 294-320.

ANNEXE XIII : ENGAGEMENT À LA CONFIDENTIALITÉ**COTRADUCTEURS****ENGAGEMENT À LA CONFIDENTIALITÉ**

Engagement à la protection de la confidentialité des renseignements personnels

Certificat à la déontologie N° 1360.8/13

Je soussigné(e), Monsieur, en tant qu'assistant à la traduction des données de la recherche doctorale de Monsieur BUUMA MAISHA m'engage à ne pas communiquer ni divulguer ni révéler de quelque façon que ce soit à quiconque n'ayant pas signé un engagement à la confidentialité concernant la présente recherche, des renseignements personnels qui me seront communiqués dans le cadre de cette recherche, ni le contenu des documents qui m'auront été confiés.

Je m'engage également à prendre les mesures de sécurité propres à assurer la protection des renseignements personnels et contenu collectés, utilisés, communiqués, conservés ou détruits et qui sont raisonnables compte tenu notamment de leur sensibilité, de la finalité de leur utilisation, de leur quantité, de leur répartition et de leur support. Je m'engage à ne divulguer aucune information pouvant permettre d'identifier une personne.

Nom (lettres moulées)

Date

ANNEXE XIV : ENGAGEMENT À LA CONFIDENTIALITÉ INTERCODEUR**ENGAGEMENT À LA CONFIDENTIALITÉ**

Engagement à la protection de la confidentialité des renseignements personnels

Certificat à la déontologie N° 1360.8/13

Je soussigné(e), Monsieur....., en tant qu'assistant au codage des données de la recherche doctorale de Monsieur Buuma M. Maisha m'engage à ne pas communiquer ni divulguer ni révéler de quelque façon que ce soit à quiconque n'ayant pas signé un engagement à la confidentialité concernant la présente recherche, des renseignements personnels qui me seront communiqués dans le cadre de cette recherche, ni le contenu des documents qui m'auront été confiés.

Je m'engage également à prendre les mesures de sécurité propres à assurer la protection des renseignements personnels et contenu collectés, utilisés, communiqués, conservés ou détruits et qui sont raisonnables compte tenu notamment de leur sensibilité, de la finalité de leur utilisation, de leur quantité, de leur répartition et de leur support. Je m'engage à ne divulguer aucune information pouvant permettre d'identifier une personne.

Signature

Nom (lettres moulées)

Date

Annexe XV : Tableaux comparatifs des conséquences du viol comme acte de violence et comme tabou

A. Conséquences du viol comme acte de violence

Physiologiques	Psychologiques	Psychosomatiques	Psychosociales	Conséquences socioéconomiques	Conséquences spirituelles
<p>MST</p> <p>Grossesse</p> <p>Blessures, difficultés à évacuer l'urine et dérèglement du cycle menstruel</p>	<p>Détresse émotionnelle:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Peine • Peur • Impuissance • Honte • Culpabilité <p>Perte de valeur et image de soi négative</p> <p>Symptômes de Trouble de Stress Post-Traumatique –TSPT</p> <ul style="list-style-type: none"> • Reviviscence du trauma • Questionnement existentiel persistant sur les causes et/ou conséquences du viol • Perte du sens d'intérêt, désespoir et idées suicidaires • Hyper vigilance • Perte de contact avec la réalité –signe de trouble dissociatif 	<p>Douleurs physiques liées au fait de penser à la situation de viol ainsi qu'au choc du viol</p>	<p>Réaction sociale à la grossesse et à la sérologie</p> <p>Difficultés conjugales</p>	<p>Perte de logement et d'emploi</p>	<p>Image du Dieu qui abandonne les victimes à leur triste sort</p> <p>«Image de soi spirituelle» négative</p>

B. Conséquences du viol considéré comme tabou

Physiologiques	Psychologiques	Conséquences psychosomatiques	Conséquences psychosociales	Conséquences socioéconomiques	Conséquences spirituelles
Maladies et morts Enfantement plus difficile Stérilité Suicide	<p>Détresse émotionnelle:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Honte reliée à la moquerie et la stigmatisation sociales • Culpabilité et ruminations amplifiées par le tabou sexuel • Peur de la réaction négative de l'autre • Humiliation • Abandon • Déception et vulnérabilité • Colère • Tristesse au sein de la famille <p>Perte de valeur et faibles images de soi et de l'autre</p>	<p>Difficultés cardiovasculaires</p> <p>Perte de poids</p> <p>Douleurs généralisées</p>	<p>Souillure et mauvais sort (viol à l'origine de tous les maux)</p> <p>Exigence du rite de purification</p> <p>Conséquence sur la famille³⁸² et la communauté</p> <ul style="list-style-type: none"> • Perte de respect • Déception • La victime comme source de mauvais sort • Blame de la victime • Transgression de plusieurs tabous sexuels • Peur du mauvais sort • Rejet de la victime et destruction de la famille <p>Conséquences sur le couple et</p>	<p>Perte de logement et d'emploi</p> <p>Appauvrissement lié à la perte de travail (certains ont peur de reprendre leurs activités ou tout contact avec le public)</p>	<p>Perte du sens de leur identité religieuse</p>

³⁸²La famille ici représente la famille immédiate, la famille élargie et la belle-famille. Les participant(e)s à la présente recherche décrivent leur belle-famille comme étant moins tolérante et acceptante de la femme victime de viol que sa famille d'origine.

	<ul style="list-style-type: none"> • Objet de moquerie sociale • Sentiment d'infériorité • Faible estime de soi <p>Symptômes de Trouble de Stress Post-Traumatique –TSPT</p> <ul style="list-style-type: none"> • Reviviscence du trauma • Questionnement existentiel persistant sur les causes et/ou conséquences du viol (rumination) • Perte du sens d'intérêt, désespoir et idées suicidaires • Hyper vigilance • Evitement d'endroits publics et isolement <p>Facteurs de risque de suicide associés au stigma du viol comme tabou</p>		<p>réaction du mari</p> <ul style="list-style-type: none"> • source de honte sociale pour son mari • La victime comme source de mauvais sort • Conflits conjugaux • Rejet de la femme par le conjoint <p>Conséquences des réactions familiales et sociales sur la victime</p> <ul style="list-style-type: none"> • Exacerbation de la souffrance de la victime • Forcée à l'isolement • Difficultés à faire confiance à autrui • Régressions sur le plan social (perte d'estime sociale, du réseau social et de liberté de mouvement paisible) • Perte de statut/valeur social/e • Perte d'identité sociale • Futur incertain • Forcée à l'exil • Perte du sens de vie • Viol comparable à la mort 		
--	---	--	--	--	--

Liste de Figures

Figure 1.1. Viol en temps de guerre à l'Est de la RDC : typologie, victimes et auteurs selon les participantes victimes-----	98
Figure 1.2. Viol en temps de guerre à l'Est de la RDC : typologie, victimes et auteurs selon les participant(e)s thérapeutes-----	98
Figure 2.1. Interprétation du viol Selon les participantes victimes-----	104
Figure 2.2. Interprétation du viol Selon les participant(e)s thérapeutes-----	104
Figure 3.1. Conséquences physiologiques du viol selon les participantes victimes-----	106
Figure 3.2. Conséquences physiologiques du viol selon les participant(e)s thérapeutes- 107	
Figure 4.1. Conséquences psychologiques du viol selon les participantes victimes-----	113
Figure 4.2. Conséquences psychologiques du viol selon les participant(e)s thérapeutes-- 113	
Figure 5.1. Conséquences psychosomatiques du viol selon les participantes victimes--	114
Figure 5.2. Conséquences psychosomatiques du viol selon les participant(e)s thérapeutes- 115	
Figure 6.1. Conséquences psychosociales du viol selon les participantes victimes-----	117
Figure 6.2. Conséquences psychosociales du viol selon les participant(e)s thérapeutes- 117	
Figure 7.1. Conséquences socioéconomiques du viol selon les participantes victimes--	118
Figure 7.2. conséquences socioéconomiques du viol selon les participant(e)s thérapeute- 118	
Figure 8.1. Conséquences spirituelles du viol selon les participantes victimes-----	120
Figure 8.2. Conséquences spirituelles du viol selon les participant(e)s thérapeutes-----	120
Figure 9.1. Tabou, coutume et rite selon les participantes victimes-----	129
Figure 9.2. Tabou, coutume et rite selon les participant(e)s thérapeutes-----	129
Figure 10.1. Conséquences physiologiques du viol vu comme tabou selon les participantes victimes-----	131
Figure 10.2. Conséquences physiologiques du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes-----	131

Figure 11.1. Conséquences psychologiques du viol vu comme tabou selon les participant(e)s victimes-----	141
Figure 11.2. Conséquences psychologiques du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes-----	141
Figure 12.1. Conséquences psychosomatiques du viol vu comme tabou selon les participant(e)s victimes-----	142
Figure 12.2. Conséquences psychosomatiques du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes-----	142
Figure 13.1. Conséquences psychosociales du viol vu comme tabou selon les participant(e)s victimes-----	148
Figure 13.2. Conséquences psychosociales du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes-----	148
Figure 13.3. Réactions sociales au viol vu comme tabou selon les participant(e)s victimes-----	149
Figure 13.4. réactions sociales au viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes-----	149
Figure 14.1. Souffrance de la victime due à l'interprétation du viol vu comme tabou selon les participant(e)s victimes-----	152
Figure 14.2. Souffrance de la victime due à l'interprétation du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes-----	152
Figure 15.1. Conséquences socioéconomiques du viol vu comme tabou selon les participant(e)s victimes-----	153
Figure 15.2. Conséquences socioéconomiques du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes-----	154
Figure 16.1. Au sujet du viol vu comme tabou selon les participant(e)s victimes-----	165
Figure 16.2. Au sujet du viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes-----	165
Figure 16.3. Au sujet du rite de purification selon les participant(e)s victimes-----	166
Figure 16.4. Au sujet du rite de purification selon les participant(e)s thérapeutes-----	166
Figure 17.1. Sens de la vie après le viol vu comme tabou selon les participant(e)s victimes-----	174
Figure 17.2. Sens de la vie après le viol vu comme tabou selon les participant(e)s thérapeutes-----	174
Figure 18.1. Statut social avant le viol vu comme tabou selon les participant(e)s victimes-----	179

Figure 18.2. Statut social avant le viol selon les participant(e)s thérapeutes-----	179
Figure 18.3. Statut social après le viol selon les participantes victimes-----	180
Figure 18.4. Statut social après le viol selon les participant(e)s thérapeutes-----	180
Figure 19. Photo du centre psychosocial, prise avec l'autorisation de SOSAME-----	184
Figure 20. Champ d'ergothérapie, culture de manioc : image prise avec l'autorisation de SOSAME-----	190
Figure 21.1. Ressources selon les participantes victimes-----	206
Figure 21.2. Ressources selon les participant(e)s thérapeutes-----	206
Figure 22.1. Changement pour l'amélioration des conditions de vie des victimes selon les participantes victimes-----	219
Figure 22.2. Changement pour l'amélioration des conditions de vie des victimes selon les participant(e)s thérapeutes-----	220
Figure 23. Aperçu conceptuel des pistes d'accompagnement psychosocial, socioculturel et spirituel des victimes de viol en tenant compte du tabou de la souillure-----	235

Liste de tableaux à l'intérieur du texte

Tableau 1. Profil démographique des participantes-----	90
Tableau 2. Profil démographique et professionnel des thérapeutes-----	90
Tableau 3. Récurrence thématique chez les participantes-----	91
Tableau 4. Récurrence thématique chez les thérapeutes-----	92

Bibliographie

- Adler, Alfred. *Le pouvoir et l'interdit: Royauté et religion en Afrique noire*. Paris: Albin Michel, 2000.
- Akosua J. Adomako Ampofo et al. "Women's and Gender Studies In English-speaking Sub-Saharan Africa A Review of Research in the Social Sciences," *Gender & Society* 18, n° 6 (2008): 685-714.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition*. Arlington, VA: APA, 2013.
- Assemblée nationale. «Constitution de la République Démocratique du Congo». Kinshasa, article 226, (2006): 57.
- Autesserre, Sévérine. *The Trouble with the Congo: Local Violence and the Failure of International Peacebuilding*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Baaz, E.Maria and Stern, Maria. *Sexual Violence as a Weapon of War?* London, New York: Zed Books, 2013.
- Bardet-Giraudon, Christ et Denis Locquet. *Viol et crédibilité. Rapport de Médecine légale*. Paris: Masson, 1983.
- Bartels, Susan et al. "Militarized Sexual Violence in South Kivu, Democratic Republic of Congo," *Journal of Interpersonal Violence* 37, n° (2013): 2340-358.
- Bassett, Lytta. Oser faire confiance. *La chair et le souffle* 1 n°1(2006): 24-39.
- Belgian Congo and Ruanda-Urundi Information and Public Relations Office. Heldt F.H, Heldt, C. (trans.) *Belgian Congo Vol. I*, Brussels, 1959.
- Billon, Bernard. *Viol et Voleurs : Cahiers sur la femme et la criminalité*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984.

- Bischof, Norbert. The Biological Foundations of the Incest Taboo, *Social Science Information* (1972). Tiré du <http://ssi.sagepub.com/content/11/6/7.extract>. Consulté le 11 juillet 2015.
- Bourke, Joanna. *Rape: A history from 1860 to present day*. London: Virago Press, 2007.
- Braeckman, Colette. *L'homme qui répare les femmes : Violence sexuelle au Congo. Le combat du Docteur Mukwege*, Bruxelles: Grip, 2012.
- Branche, Raphaëlle et Fabrice Virgil. *Viols en temps de guerre*. Paris : Payot et Rivages, 2011.
- Browne, B. Ray. *Forbidden Fruits. Taboos and Tabooism in Culture*, Bowling Green, OH: Bowling Green University Popular Press, 1984.
- Campbell, L. John et al. "Coding in-Depth Semi structured Interviews: Problems of Unitization and Intercoder Reliability," *Sociological Methods & Research* 42, n° 3 (2013): 294-320.
- Cazeneuve, Jean. *Sociologie du rite : Tabou, magie, sacré*. Paris : Presses Universitaires de France, 1971.
- Charmaz, Kathy. *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide through Qualitative Analysis*. Los Angeles, London & New Delhi: Sage, 2006.
- Charmaz, Kathy. "Qualitative Interviewing and Grounded Theory Analysis" dans Gubrium, F. Jaber. and Holstein A. James. *Handbook of Interview Research: Context & Method* (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2002).
- Cock, Jacklyn. "Engendering Gay and Lesbian Rights: The Equality Clause in the South

- African Constitution, " *Women's Studies International Forum*, 26, n°1 (2003): 35– 45.
- Cohen, Murray, Theoharis Seghorn and Wilfred Calmas. "Sociometric Study of Sex Offenders," *Journal of Abnormal Psychology* 74, n° 2 (1969): 249-255.
- Comité du Conseil de Sécurité. «Rapport de l'ONU sur la guerre à l'Est de la République Démocratique du Congo,» 2012.
- Creswell, W. John. *Qualitative inquiry & research design: Choosing among five Approaches*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications Inc., 2007.
- Cros, Michèle. *Anthropologie du sang en Afrique: essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*, Paris: L'Harmattan, 1990.
- Dass-Bralsford, Priscilla. *A Practical Approach to Trauma: Empowering Interventions*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2007.
- Davis, Laura. *Allies in Healing. When the Person you Love Was Sexually Abused as a Child*. New York: HarperCollins, 1991.
- Defour, Georges. *Religion traditionnelle africaine : Notes de cours*. Bukavu : s.n, 1982.
- Demasure, Karlijn et Buuma Maisha. "Abus sexuel des enfants : péché ou pathologie ? Une réflexion interdisciplinaire sur la question," *Studica Canonica*, 49 (2015): 139-160.
- Demasure, Karlijn. "The impurity of Touch: A Practical Theological Reflection on Touch Taboo and Child Sexual Abuse, dans Bieringer, Reinmund; Barbara, Baert & Karlijn, Demasure eds. *Noli me Tangere, Interdisciplinary Perspective: Textual,*

- Iconographic and Contemporary Interpretations*. Louven, Paris: BETL Peeters 2015.
- Demasure, Karlijn. éd. *Se relever après l'abus sexuel*. Bruxelles : Lumen Vitae, 2014.
- Demasure, Karlijn. «Accompagnement des victimes d'abus sexuel : Une réflexion sur la honte et la culpabilité chez l'adulte agressé(e) en tant qu'enfant,» *Counselling et Spiritualité*, 29, no 2 (2010): 127-149.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger*. New York: Routledge Classics, 1967.
- Douglas, Mary. *De la souillure: Essai sur les notions de pollutions et de tabou*, (Traduction de l'édition précédente). Paris : Éditions de la découverte, 2001.
- Dube Lilian. "Rethinking African and Catholic sex taboos in the context of HIV and AIDS," *Studia Historiae Ecclesiasticae* XXXV, n° 1 (2009): 1-14.
- Familusi, Olumuyiwa O. "African Culture and the Status of Women: The Yoruba Example," *The Journal of Pan African Studies* 5, n° 1 (2012): 299-313.
- Fagnoli, Vanessa. *Viol (s) comme arme de guerre*. Paris: L'Harmattan, 2012.
- Fédry, Jacques. *Anthropologie de la parole en Afrique*, Paris : Karthala, 2010.
- Fleming, Raymond et al. "Mediating influences of social support on stress at Three Mile Island," *Journal of Human Stress* 8, n° 3 (1982): 14-22.
- Frazer, James, G. *The Golden Bough*. New York: Gramercy Books, 1981.
- Freud, Sigmund. "Nevrose Psychique" dans Assoun, P.L. *Dictionnaire des œuvres Psychanalytiques*. Paris : Presse Universitaire de France, 2009.
- Freud, Sigmund. *Totem et Tabou : Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*. Paris: Petite Bibliothèque Payot. 1973.
- Ganje-Fling, A. Marilyn and Patricia McCarthy. "Impact of Childhood Sexual Abuse on

- Client Spiritual Development: Counseling Implications," *Journal of Counseling and Development*, 74, n° 3 (1996): 253-258.
- Gasibirege, Simon. *Comprendre les violences sexuelles massives et répétitives*. Kigali : Institut africain pour la psychologie intégrale (IAPI), 2013.
- Getahun, Haileyesus. "Marriage Through Abduction ('Telefa') in Rural North West Ethiopia," *Ethiopia Medical Journal* 39, n° 2 (2001): 105-112.
- Glaser, G. Barney and Anselm L. Strauss. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick (USA), London: Aldine Transaction, 2011.
- Gottlieb, Alma. "Sex, Fertility and Menstruation among the Beng of the Ivory Coast: A Symbolic Analysis," *Africa* 52, n° 4 (1982): 35-48.
- Groth, A. Nicolas. *Men Who Rape: The Psychology of Offender*. New York: Plenum Press, 1979.
- Groupe d'experts de l'ONU *Rapports sur la RDC*, 2012 & 2008.
- Guangchao, C. Feng. "Intercoder reliability indices: disuse, misuse, and abuse," *Qual Quant* 48, n° 3 (2014): 1803–1815.
- Gubrium, F. Jaber and James A. Holstein. *Handbook of Interview Research: Context & Method*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2002.
- Guédeney, Nicole et Antoine Guédeney. *L'attachement : approche théorique : Du bébé à la personne âgée*. Cedex : Elsevier Masson SAS, 2009.
- Guex, Germaine. *La névrose d'abandon, dans Assoun, Paul-Laurent. Dictionnaire des œuvres psychanalytiques*. Paris : Presse Universitaire de France, 2009.
- Guinamard, Louis. *Survivantes : Femmes violées dans la guerre en République*

- Démocratique du Congo*. Paris : Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2010.
- Guttmacher, Manfred S. and Henry Weilhoff. *Psychiatry and the Law*, New York : W.W. Norton, 1952.
- Hall, J. Brian et al. "The Effect of Cognitive Therapy on Structural Social Capital: Results From a Randomized Controlled Trial Among Sexual Violence Survivors in the Democratic Republic of the Congo," *Am J Public Health* 104, n° 9 (2014): 1680-1686.
- Holas, Bohumil. *Les dieux d'Afrique Noire*. Paris: Paul Geuthner, 1968.
- Hsiao-Yu, Chen and Jennifer RP Boore. "Translation and Back-translation in Qualitative Nursing Research: Methodological Review," *Journal of Clinical Nursing*, 19 (2010): 234-239.
- Janse van Rensburg, ABR et al. "Defining and Measuring Spirituality in South African Specialist Psychiatry," *J Relig Health*, n° 54: (2015): 1839–1855.
- Kamerhe, Vital. *Les fondements de la politique transatlantique de la République Démocratique du Congo : La République Démocratique du Congo, terre d'espoir pour l'humanité*. Bruxelles: Larcier, 2011.
- Kelly, Jocelyn et al. "If your husband doesn't humiliate you, other people won't": Gendered attitudes, towards sexual violence in eastern Democratic Republic of Congo," *Global Public Health* 7, n° 3 (2012): 285-288.
- Kohli, Anjalee et al. "Risk for Family Rejection and Associated Mental Health Outcomes

- Amongst Conflict-Affected Adult Women Living in Rural Eastern Democratic Republic of Congo," *Health Care For Women International* 03, n° 7 (2014): 789-807.
- Kohli, Anjalee et al. "Family and Community Rejection and a Congolese Led Mediation Intervention to Reintegrate Rejected Survivors of Sexual Violence in Eastern Democratic Republic of Congo," *Health Care For Women International* 34, no9 (2013):736-56.
- Krzysztof, Kaniasty. "Social Support and Traumatic Stress: The National Center for Post-Traumatic Stress Disorder," *PTSD Research Quarterly* 16, n° 2, (2005): 1-8.
- Langevin, Ron and Reuben A. Lang. "Substance abuse among sex offenders," *Annals of See Research*, 3 (1990): 397-424.
- Lee, Eun-Kyoung Othelia and Keith Chan. "Religious/Spiritual and Other Adaptive Coping Strategies Among Chinese American Older Immigrants," *Journal of Gerontological Social Work* 52, n° 5 (2009): 517–533.
- Lehur, Paul-Antoine, Antoine, Hamy et Mohammed Smaili. «Définition, classification et bilan des fistules recto-vaginales,» *Hépatogastro* 2, n° 7 (2000): 128-130.
- Levi-Strauss, Claude. *The elementary Structures of kinship*. Oxford: Alden Press, 1970.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, nouvelle Édition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- Licata, Laurent et Klein, Olivier. "Regards croisés sur un passé commun : anciens colonisés et anciens coloniaux face à l'action belge au Congo" dans Sanchez-Mazas Margarita et Laurent Licata. *L'autre : Regards psychosociaux, Chap.9*. Saint-Martin d'Hères : Presse Universitaires de Grenole, 2005.

"Loi fondamentale de la République du Congo promulguée le 19 mai 1959. "

Lombard, Matthew, Jennifer Synder-Duch and Cheryl C. Blacken. "Content analysis in mass communication: Assessment and reporting of intercoder reliability," *Human Communication Research* 28, n° 4 (2002): 587-604.

Maisha, Buuma. "Les tabous sexuels en Afrique subsaharienne: Typologie et analyse Psychosociologique. Travail de revue de la documentation dans le cadre d'examen de synthèse, exigence partielle du diplôme de doctorat en counselling et spiritualité," Université Saint Paul, Ottawa, ON, 2014.

Makarius, L. Laura. *Le sacré et la violation de l'interdit*. Paris : Payot, 1974.

McGregor, Joan. *Is it Rape? On Acquaintance Rape and Taking Women's Consent Seriously*. Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2005.

McKibben, André. "La classification des agresseurs sexuels" dans Aubut, Jocelyn. (éd.) *Agresseurs sexuels : Théorie, évaluation et traitement*. Montréal: Chenélière, 1993.

Michel, Thiery. *Mobutu roi du Zaïre*, Documentaire, 1999.

Mombo, Leslie Moswa. *Viols massifs en République Démocratique du Congo : Crimes demeurés impunis suite au contexte de crise de la justice congolaise*. Berlin: Éditions Universitaires Européennes, 2011.

Morjen, Aj. "Le rejet de la communauté après une agression sexuelle comme 'migration forcée'," *Forced Migration Review (FMR)*, n° 44 (2013) : 87-88. Tiré du <http://www.fmreview.org/fr/detention/morgen.pdf>. Consulté le 7 juillet 2015.

Moufflet Véronique. "Le paradigme du viol comme arme de guerre à l'Est de la République démocratique du Congo," *Afrique contemporaine* 227, 3 (2008) : 119-

- 133.
- Mouter, Niek & Dian Vonk Noordegraaf. "Intercoder Reliability for Qualitative Research. You Win some, but Do you Lose some as well?" *Trail Research School*, (2012): 8.
- MSF-Holland. *I Have no Joy, no Peace of Mind: Medical, Psychological and Socioeconomic Consequences of Sexual Violence in Eastern DRC*, Plantage, Middenlaan: Medecins sans Frontières, 2004.
- Mukwege, Denis; Mohamed-Ahmed, Olaa. and Fitchett, Joseph Rober. Rape as a strategy of war in the Democratic Republic of the Congo, *International Health 2, no.3* (2010): 163-164.
- Musharhamina, Mulago gwa Cikala. *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*. Kinshasa : Presses Universitaire du Zaïre, 1973.
- Murray, B. Ruth et Judith P. *Nursing concepts for health promotion*. London: Prentice Hall. Oxford Dictionary of English Etymology, 1989.
- Nadeau, Jean-Guy. *Autrement que victimes: Dieu, enfer et résistance chez les victimes d'abus sexuels*, Montréal: Novalis, 2012.
- Nahoum-Grappe, Véronique. Anthropologie de la violence extrême : Le crime de Profanation, *Revue internationale des sciences sociales* 174, n° 4 (2002): 601-609.
- Neu, L. Diane. "Healing Rituals for Restoration and Empowerment," *the Living Pulpit* 6, n° 2 (1997): 42-43.
- Nkutu, Alphonse Makengo. *Les institutions politiques de la RDC : De l'État Indépendant du Congo à la République du Zaïre (1885-1990)*. Paris : l'Harmattan, 2010.

Nyanzi, Stella et al. " 'African Sex is Dangerous!' Ritual Sex in Contemporary Masaka District," *Africa: The Journal of the International African Institute* 78, n° 4 (2008): 518-539.

Onsrud, Mathias et al., "Sexual violence-related fistulas in the Democratic Republic of Congo," *International Journal of Gynecology & Obstetrics* 103, n° 3 (2014): 189-288.

Raphael JD, Jody. *Rape is Rape. How Denial, Distortion, and Victim Blaming Are Fueling a Hidden Acquaintance Rape Crisis*. Chicago: Chicago Review Press Incorporated, 2013.

Reveyrand-Coulon, Odile et Zohra Guerraoui éd. *Pourquoi l'interdit? Regards psychologiques, culturels et interculturels*. Saint-Agne : Érès, 2006.

Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1967.

Rittner, Carol and Roth, K. John. *Rape: Weapon of war and genocide*. St. Paul, MN: Paragon House, 2012.

Romaniuk, Anatole. *Démographie congolaise au milieu du XXe siècle: Analyse de l'enquête sociodémographique 1955-1957*. Louvain-la-Neuve : Presse Universitaire de Louvain, 2006.

Savoie-Zajc, Lorraine. "L'entrevue semi-dirigée" dans Benoit Gauthier. *Recherche sociale : De la problématique à la collecte des données (5^e édition)*. Québec : Presse de l'Université du Québec, 2010).

Séchaud, Frédéric. "Le viol, stratégie de purification ethnique en Bosnie-Herzégovine : Du rapport du groupe de femmes Tresnjevka à la mission de la

- Communauté Européenne," *Projets féministes*, 2, (1993): 39-61. Tiré du <http://www.marievictoirelouis.net/document.php?id=687&themeid=626>
Consulté le 2^e juillet 2015
- Society of African Missions. "Taboos". www.mojaafryka.weebly.com/taboo.html.
Consulté le 20 août 2013.
- Strauss, Anselm and Juliet Corbin éd. *Grounded Theory in Practice*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, 1997.
- Tempels, Placide. *Bantu Philosophy*, Paris : Présence africaine, 1959.
- Tshibilondi Ngoyi, Albertine. *Enjeux de l'éducation de la femme en Afrique: Cas des femmes congolaises du Kasai*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- Turner, Thomas. *Congo*. Cambridge UK, Malden, USA: Polity Press, 2013.
- UN Security Committee. "Report on the War in the Democratic Republic of Congo," 2012.
- Vasilevska, Biljana and Simich, Laura. "A Review of the International Literature on Refugee Mental Health Practices," *Metropolis Canada* (2010): 33-38. Tiré du http://canada.metropolis.net/pdfs/immi_health/Immigrant%20Mental%20Health%20-%20pgs33-38.pdf. Consulté le 7 juillet 2015.
- Vink, Honoré. "La Philosophie Bantoue Selon Le R.P. Placide Tempels," *Aequatoria*, 3 (1946) : 81- 90. Tiré du <http://www.jstor.org.proxy.bib.uottawa.ca/stable/pdf/25837782.pdf?acceptTC=true>, le 10 mai 2015.
- Warren, A.B. Carol. *Qualitative Interviewing*, dans Gubrium, F. Jaber and James A.

Holstein. *Handbook of Interview Research: Context & Method*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2002.

Widukind, Lenz. "Grundlagen der genetischen Beratung" dans Friedrich, Linneweh ed. *Erbliche Stoffwechselkrankheiten*. Munich: Urban & Schwarzen, 1962.

Wunenburger, Jean-Jacques. *Que sais-je? Le sacré*. Paris : Presse Universitaire de France, 2001.

Yav, K. Joseph. *La question de nationalité en République Démocratique du Congo (RDC) : une politique en dents de scie* (Lubumbashi, Université de Lubumbashi, 2010) : 5.

Yetilo, Jethro Kombo. "La sous-administration territoriale en République démocratique du Congo. Etat des lieux et perspectives, " *Revue du Centre d'Étude et de Recherche en Administration Publique*, n° 19 (2010): 105-128.

Sources électroniques et sites internet

Child Rights International Network. *Conflits armés : Lumière sur la république démocratique du Congo* (2013). Tiré du [http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Conflits%20armes%20lumiere%20sur%20la %20RDC.pdf](http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Conflits%20armes%20lumiere%20sur%20la%20RDC.pdf). Consulté le 7 juillet 2015.

Ferland Maxime. *Le viol: arme de guerre*, 2011.

<http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMAnalyse?codeAnalyse=1300>. Consulté le 23 novembre 2015.

Kelly, Jocelyn. "Rape in War: Motives of Militia in DRC. Special Report, United States Institute of Peace," <http://www.usip.org/sites/default/files/SR243Kelly.pdf>. Consulté le 19 juillet 2015.

Radio de la mission des nations unies en RDC : <http://radiokapi.net/emissions>

[2/dialogue-entre-congolais/2015/02/27/rdc-larmee-lance-une-offensive-contre-les-fdlr-uvira-2/](http://radiokapi.net/emissions/2/dialogue-entre-congolais/2015/02/27/rdc-larmee-lance-une-offensive-contre-les-fdlr-uvira-2/). Consulté le 10 mai 2015.

Union Européenne, mission d'observation. République Démocratique du Congo :

"Rapport final sur les élections présidentielles, et législatives," 2011. Tiré du http://www.eueom.eu/files/dmfile/moeue-rdc2011-rapport-final_fr.pdf. Consulté le 7 juillet 2015.

<http://irb-cisr.gc.ca/Fra/ResRec/RirRdi/Pages/index.aspx?doc=449820>. Consulté le 18 juillet 2015.

<http://www.opendemocracy.net/5050/rahila-gupta/victim-vs-survivor-feminism-and-language>. Consulté le 19 juillet 2015.

<http://amaizo.info/2012/06/06/ubuntu-je-suis-parce-que-nous-sommes/9588>. Consulté le 13 mars 2013.

<http://www.indexmundi.com/facts/dem.-rep.-congo/rural-population>. Consulté le 14 novembre 2013.

<http://www.koaci.com/articles-81436>. Consulté le 14 novembre 2013.

http://www.senenews.com/2013/04/17/gambie-le-parlement-gambien-durcit-la-loi-contre-lhomosexualite_57360.html. Consulté le 14 novembre 2013.

<http://matthewlombard.com/reliability>. Consulté le 16 février 2015.

<http://ici.radio-canada.ca/regions/ottawa/2015/07/14/008-nina-raul-accusee-agression-sexuelle-communaute-congolaise-canada.shtml>. Consulté le 19 juillet 2015.