

Des femmes au risque de la guerre :

Une Etude de cas de la Somalie et du Soudan

Marc-Antoine Pérouse de Montclos

IRD, CEPED

Une vision classique fait de la femme une victime toute désignée des conflits armés (Martin, 1992)⁴⁸. En effet, les affrontements d'aujourd'hui n'épargnent plus la vie des femmes et des enfants comme autrefois, quand les épouses du vaincu fournissaient le harem du vainqueur. Les tabous traditionnels à ce sujet ont volé en éclats. En Afrique subsaharienne particulièrement, la déliquescence de l'État, la criminalisation des luttes armées et la dislocation des guérillas en factions rivales ont bouleversé les règles de la guerre et l'encadrement social des combattants. En état d'insurrection armée depuis une vingtaine d'années, le sud du Soudan et la Somalie constituent des cas d'école de ce point de vue, où nous puiserons la plupart de nos exemples.

Pour autant, les femmes ne sont pas que des victimes. Elles sont aussi partie prenante des conflits, quand elles n'y sont pas directement engagées. Le problème des programmes humanitaires en leur faveur est justement de prendre en compte cette double dimension. En l'occurrence, la difficulté tient à une évaluation précise du contexte social quant au statut de la femme. Bridé par la tradition et la religion, celui-ci paraît de prime abord entraver la capacité des femmes à assumer les risques spécifiques dont elles qu'elles doivent affronter en temps de guerre. Une analyse un peu plus fine découvre cependant des ouvertures dans ce domaine.

Une position de victime

Une des conséquences les plus évidentes d'un conflit tient, pour les femmes, à la mortalité... des hommes ! De fait, bien des affrontements laissent une majorité de femmes dans la population civile, à l'instar du Rwanda après le génocide de 1994 et du sud du Soudan à présent, où les organisations humanitaires estiment qu'elles représentent jusqu'à 63 % des habitants. Un tel déséquilibre démographique se retrouve bien entendu dans les camps de réfugiés (tableau 1). Certes, ce n'est pas toujours le cas. La "versatilité" des statistiques de guerre et la spécificité des trajectoires de migration au cours d'un conflit interdisent de se référer à un modèle unique en la matière. Les statistiques publiées par le Haut commissariat aux réfugiés (HCR) dans le tableau ci-dessous montrent plutôt un relatif équilibre entre hommes et femmes dans ses camps.

Tableau 1. Proportion de femmes parmi quelques populations réfugiées en 1995

<i>Pays d'asile</i>	<i>%</i>	<i>Pays d'asile</i>	<i>%</i>
Algérie	63	Kenya	58
Bénin	55	Mauritanie	56
Burundi	52	Bangladesh	51
Cameroun	45	Iran	45
Centrafrique	53	Iraq	47
Côte d'Ivoire	53	Népal	49
Djibouti	53	Pakistan	53
Ghana	56	Mexique	49

Source : Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés

De nombreux obstacles s'opposent à l'émigration des femmes hors des zones de combat et les discriminations dans ce domaine sont parfois institutionnalisées en fonction du sexe. En Tanzanie par exemple, le *Citizenship Act* de 1995 autorise seulement les ressortissants de sexe masculin à obtenir la nationalité du pays pour leur épouse d'origine étrangère. En Europe au contraire, le resserrement des procédures de réunification familiale empêche surtout les femmes de rejoindre leur famille. De la part des parents déjà installés sur place, cela nécessite la preuve d'une indépendance financière, voire d'un travail régulier comme en Hollande, où les 30 000 Somaliens qui vivent dans ce

⁴⁸ Pour des cas d'études plus précis, voir P. Daley (1994) ainsi que H. Christensen (1985).

pays n'ont pas déposé plus de 200 demandes en ce sens depuis le début des années 1990, entérinant un déséquilibre du rapport entre les sexes qui, dans l'immédiat, ne va pas beaucoup évoluer en faveur des femmes.

Or l'Occident fait figure d'Eldorado relativement à la vie misérable des réfugiés dans des camps. Sur ce plan, les femmes sont défavorisées quand les hommes décident de s'exiler les premiers. Sur les routes de l'exode, les stratégies familiales privilégient fréquemment les membres masculins du lignage. La diaspora somalienne est éloquente à cet égard car elle se compose de célibataires plutôt jeunes et de sexe masculin. Aux Pays Bas, près de la moitié des Somaliens demandeurs d'asile sont des hommes adultes, 27 % sont des jeunes de moins de seize ans et seulement 28 % sont des femmes. En Norvège, plus de 48 % des 4 117 Somaliens recensés en 1998 ont moins de vingt ans et 143 sont des enfants seuls. L'Italie, qui colonisa la Somalie, abrite aussi une communauté jeune ; les deux tiers ont moins de 35 ans (Istituto Nazionale di Statistica 1996). En revanche, les trois quarts y sont des femmes, sans doute parce que leur implantation est déjà ancienne et que celles-ci avaient plus facilement pu profiter en Somalie des possibilités d'émigration pour suivre des soins de santé à l'étranger.

Avec le temps, la tendance est de toutes façons au rééquilibrage des effectifs masculins et féminins et les femmes représentent désormais 55 % des Somaliens du Canada (Opoku-Dapaah, 1993). Mais celles-ci sont généralement confrontées à des situations très difficiles. Il s'agit trop souvent de veuves ou de filles mères ; la majorité des Somaliennes établies au Canada vivent ainsi seules avec des enfants à charge (Affi, 1997). Quant aux femmes mariées, elles sont, plus fréquemment que les hommes, illettrées et parlent moins les langues du pays d'accueil parce qu'elles doivent rester à la maison (Middleton, 1994 ; Opoku-Dapaah, 1995). À Toronto, 66 % d'entre elles sont au chômage, contre 48 % des hommes.

La situation, certes, est autrement plus dramatique à proximité des zones de combats, où de nombreux chercheurs observent une féminisation de la pauvreté (Bryden et al. 1998). Les exactions à l'encontre des civils sont malheureusement devenues la règle. Le viol, en particulier, frappe durement les réfugiées (Aitchison, 1984 ; Mohamed, 1997). Sachant la fréquence des pratiques d'infibulation en Afrique, il arrive que les violeurs ouvrent carrément les vagins au couteau, avec tous les risques d'infection et de stérilité que cela comporte. Les conséquences sont aussi psychologiques et sociales. Le viol étant une infamie, les victimes ont parfois été rejetées par leur famille et ont dû se prostituer pour survivre au déshonneur d'une virginité perdue. Ce dernier trait est caractéristique de l'avalissement des femmes réfugiées. Point n'est besoin de viol en l'occurrence. Selon certaines estimations, 90 % des prostituées de Port Soudan et de Djibouti sont des Érythréennes et des Éthiopiennes qui ont fui la guerre ou la misère. La dégradation de la femme sur le marché de l'emploi est significative des besoins pressants qui la poussent à accepter n'importe quel moyen de subsistance. À Khartoum par exemple, 76 % des réfugiées Érythréennes ou Éthiopiennes qui avaient trouvé du travail étaient domestiques (Kebbede, 1991).

D'une manière générale, les conflits bouleversent le rôle de la femme. L'éclatement de la famille élargie, les dispersions de l'exode et le recrutement des enfants dans les mouvements de lutte armée réduisent d'autant l'autorité des mères en matière d'éducation. En outre, la guerre oblige les femmes à repeupler les régions dévastées, quand elle n'incite pas la famille de leur père à fournir une sœur au mari dont l'épouse aurait été tuée. Les pressions en ce sens sont de plus en plus fortes de la part des hommes. Dans le sud du Soudan en pays *dinka* et *nuer*, elles ont abouti à raccourcir la durée d'allaitement des bébés et à lever les interdictions traditionnelles quant aux rapports sexuels pendant cette période. On assiste désormais à des mariages " fantômes " qui consistent à épouser un " mari par procuration ". Cette pratique procure une descendance aux hommes qui seraient décédés sans enfants et qui assument ainsi la paternité morale, mais pas physique, de la progéniture. Le procédé est différent du lévirat, qui intervient à la mort du mari et qui place la veuve sous la protection maritale d'un oncle, d'un beau-frère ou d'un beau-fils. Il rappelle plus le " mariage entre femmes " qui permet aux épouses stériles de désigner une mère porteuse et un amant chargés d'assurer leur descendance. Les statistiques disponibles sur les réfugiées et les déplacées sont cependant trop lacunaires pour tirer de ces exemples un modèle quant à l'évolution de la fécondité dans des situations similaires en Asie ou en Amérique latine. Une tendance souvent observée révèle simplement une augmentation de la fécondité à court terme puis une diminution à plus long terme, lorsque la crise se prolonge et entraîne une perte de confiance dans l'avenir. On ne peut guère en dire plus car les réactions psychologiques et les traumatismes résultant de l'exode ou des combats sont difficiles à apprécier dans la durée.

Une réalité plus subtile que les apparences

Dans un tel contexte, il ne semble pas moins naturel que les programmes d'aide humanitaire privilégient les femmes. La difficulté est que les cultures traditionnelles ne facilitent pas ce genre d'approche, notamment en pays musulman, où les femmes sont assujetties à la double contrainte de l'Islam et de la coutume. Le verset 34 de la quatrième sourate du Coran donne le ton : " les hommes ont autorité sur les femmes, en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée sur elles, et à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien ". Or la dépendance à l'égard du mari rend les femmes très vulnérables en cas de crise, lorsque celles-ci se retrouvent seules à prendre en charge la vie du foyer (annexe 1).

Pour autant, le statut de la femme dans les pays du Sud n'est pas aussi diminué qu'on pourrait le croire de prime abord. L'effacement de la femme musulmane dans l'ombre de son mari, en particulier, a souvent été exagéré par des Occidentaux trop bien intentionnés et sûrs de leur bon droit (Ahmed, 1995). Dans la pratique, les liens du mariage ont été moins stricts que les apparences. Le concubinage a largement été toléré en dépit des interdictions du Coran quant au lévirat et au mariage avec les épouses du père, la mère, les filles, les sœurs, les tantes paternelles ou maternelles, les filleules, les mères ou sœurs des épouses, les belles-filles, les nourrices ou les sœurs de lait⁴⁹. Le soufisme somali, notamment, admet bien des libertés en la matière. A propos de l'adultère par exemple, il s'avère moins répressif que les versets quinze et deux des quatrième et vingt-quatrième sourates du Coran, qui prévoient la peine de mort ou la flagellation. L'Islam somali connaît même des femmes saintes comme Dada Masiti à la fin du XIX^e siècle à Brava, un petit port qui avait aussi pour particularité de voir des enseignantes professer dans les écoles coraniques. Plus à l'intérieur du pays, en milieu pastoral, les femmes n'étaient pas voilées, habitaient relativement peu chez leur mari et s'occupaient du petit bétail, moutons ou chèvres. Certaines légendes présentent même une tournure résolument féministe. Chez les Isaaq Habr Awal du nord de la Somalie, la reine Arraweelo aurait ainsi assassiné son époux afin d'asservir les hommes en faisant émasculer les nouveaux nés mâles ! De telles dispositions étonnèrent d'ailleurs les Européens qui explorèrent le pays au XIX^e siècle⁵⁰.

Par la suite, la modernité post-coloniale a confirmé l'émancipation de la femme somalienne. Les migrations vers la ville ont été un facteur de promotion en ce sens. D'après un sondage réalisé à Mogadiscio en 1983, près de 40 % des habitantes de 15 à 49 ans étaient nées dans la capitale (Health Survey, 1985). Or l'enracinement urbain des femmes est allé de pair avec une baisse des mariages arrangés. À cette époque sont aussi apparues de grandes femmes d'affaires, pour ne pas dire affairistes. La première épouse du président Siad Barre, Khadija Meslah, fut fort active en matière de contrebande d'ivoire et de khat. Quant à Aïcha Bogoreh, la femme du président Hassan Gouled à Djibouti, elle contrôlait officiellement la Société générale d'importation du khat et en a tiré de gros profits.

De son côté, l'État a précipité le mouvement de façon volontariste. En effet, les femmes constituent un important soutien électoral, en particulier dans les campagnes vidées de leurs hommes par l'exode rural⁵¹. De ce point de vue, la Somalie a même pu être en avance relativement aux autres pays musulmans de la région. Dans le sud sous tutelle italienne, les femmes y ont obtenu le droit de vote dès 1958. Trois ans plus tard, la disposition fut étendue dans le nord autrefois protectorat britannique, alors que les Soudanaises ne bénéficièrent d'une telle mesure qu'en 1965.

En 1969, l'arrivée au pouvoir à Mogadiscio d'un régime " socialiste " officialisa alors le discours sur l'égalité des sexes. La dénonciation de la condition de la femme dans un système patriarcal devint un leitmotiv du gouvernement⁵². La dictature Siad Barre établit une "*Somali Women's Democratic Organization*" et, dans la plus pure tradition communiste, mit en scène des journées de la femme célébrées tous les 8 mars. Des campagnes d'information furent notamment lancées contre l'infibulation et la circoncision féminine, qui était perçue comme une garantie de virginité, y compris par les femmes (Merryman, 1996). L'objectif était là de convaincre la population de ne pas rejeter les filles non circoncises, qui redoutaient la condamnation morale des Anciens et craignaient de ne plus pouvoir se marier.

Des femmes engagées dans les conflits

⁴⁹ Contredisant ces préceptes, le cinquantième verset de la trente-troisième sourate reflète d'ailleurs l'état des mœurs : " Ô toi, le Prophète ! Nous avons déclaré licites pour toi les épouses auxquelles tu as donné leur douaire, les captives que Dieu t'a destinées, les filles de ton oncle paternel, les filles de ton oncle maternel -celles qui avaient migré avec toi- ainsi que toute femme croyante qui se serait donnée au Prophète pourvu que le Prophète ait voulu l'épouser. Ceci est un privilège qui t'est accordé, à l'exclusion des autres croyants ".

⁵⁰ Le témoignage de l'un d'entre eux est éclairant à ce sujet : " Toute la journée, (les femmes) tressent des nattes, ou se livrent aux soins du ménage ; ce sont elles qui vont chercher l'eau, le bois, etc. Malgré cela, leur condition est de beaucoup préférable à celle des femmes arabes. Elles sont d'abord seules maîtresses, car le Çomali, quoique polygame, n'a jamais une femme avec lui, sous le même toit. Elles peuvent en outre aller et venir en toute liberté, sans être le moins du monde inquiétées par leurs maris ou par leurs parents " (Révoil, 1880).

⁵¹ Voir par exemple Southall, Roger (1981).

⁵² Voir notamment Abdalla, Raqiya Haji Dualeh (1982)

Une vision trop passive de la femme serait donc trompeuse, même dans des situations de conflits armés. A priori, la guerre, comme la chasse, paraît être exclusivement une affaire d'hommes. Mais les femmes ne sont pas complètement absentes des affrontements. Elles ont pu constituer jusqu'au tiers des effectifs des guérillas comme le Front populaire de libération en Érythrée. Il est même arrivé que certaines soient à la tête de bandes armées telles que le mouvement du Saint Esprit dans le nord de l'Ouganda, qui a été mené par une prophétesse du nom d'Alice Lakwena. En exil dans un camp de réfugiés au Kenya, celle-ci n'a rien perdu de sa combativité et annonce dans la presse locale son retour en force sur l'Ouganda. Elle raconte que “ *les femmes peuvent se battre quand elles doivent se défendre, quand on ne les respecte pas et qu'on les traite comme des moins que rien* ”⁵³.

Âgée de 50 ans, elle ne défend cependant pas des positions féministes et dit vouloir rester au Kenya pour se marier et avoir deux autres enfants. “ *La femme, explique-t-elle, doit fidélité et obéissance à son mari. C'est à lui de se battre. Je suis l'épouse, il est le maître* ”. De fait, les partisans du Saint Esprit étaient les “ anges ” *malaika* tandis que les femmes étaient appelés *agaba*, un parasite en *acholi* et, par association, une pécheresse et une “ Marie-couche-toi-là ” ! La majorité des combattants du mouvement étaient des hommes.

En réalité, point n'est besoin de participer directement aux affrontements pour y jouer un rôle majeur. Les femmes contribuent à la guerre autrement, en tentant des missions de conciliation ou en ravitaillant les combattants. En pays *nuer* dans le sud du Soudan, il n'était pas rare de les voir accompagner leur mari au champ de bataille et secourir les blessés. C'est en menaçant de cesser ce soutien moral que la représentante des femmes *nuer* du clan *Leek* a réussi à mettre fin aux hostilités qui, fin 1995, opposaient sa communauté à un clan rival, les *Bul*.

De nouvelles responsabilités en temps de guerre

Des divers conflits qui ravagent les pays du Sud, la femme n'est donc pas qu'une victime. La dislocation des foyers l'oblige en effet à acquérir une position publique impensable jusqu'alors. Les tragédies de l'exode s'accompagnent souvent d'un accroissement de ses responsabilités (Braukämper, 1982). Paradoxalement, les troubles peuvent être un facteur d'émancipation car les femmes sont autorisées à prendre quelques libertés pour subvenir aux besoins de leur famille, notamment en faisant du commerce.

Une étude de Khartoum montre par exemple que les déplacées sont plus impliquées dans ce domaine que les autochtones ; les femmes originaires de l'Ouest du Soudan, en particulier, y tenaient 68 % des étals recensés à l'intérieur de cinq marchés sondés en 1997 (Loveless, 1999). Les réfugiées somaliennes ont pareillement dû se résoudre à investir le commerce de détail, surtout la revente de *khat*. Dans le quartier somali de Nairobi, elles gèrent deux tiers des boutiques sur le marché de Garissa Lodge. L'exode vers la ville est en l'occurrence un fait significatif car l'urbanisation va souvent de pair avec une certaine forme de libération.

Ainsi, les femmes déplacées à Mogadiscio semblent plus enclines que les hommes à rester en ville (Meeus, 1994). Nombre d'entre elles ont pris la tête des camps de déplacés qui se sont créés dans la capitale. Elles dirigent les comités chargés des relations avec les organisations humanitaires ou les miliciens et elles ont souvent donné leur nom aux camps en question, par exemple à 'Aasha, Barni, Hamaria, Kalmoy, Rati, Bonaya et Asli. Sur ce plan, les présidentes de comités, telle la "Mère Blanche" (*Habr Ade*), n'ont pas échappé aux sobriquets, qui sont courants dans la culture somali, et leur renommée s'est bâtie autour de leur “ puissance ” (*Kahda*), leur “ bon sens ” (*Kasto*), leur “ beauté ” (*Qura'le*), leur “ charme ” (*Muhubo*), leur “ peau marron ” (*Dimtu*)... ou leur obligation en ce qui concerne la collecte du “ bois ” (*Odo*). À moins qu'elles n'aient rendu hommage à leur père, comme dans le camp de Roble et l'orphelinat de Shandinle...

À leur façon, les camps de réfugiés à la campagne ont aussi favorisé de semblables promotions. Dans ceux de Dadaab au Kenya par exemple, le commerce de gros est laissé aux hommes mais la revente au détail est plutôt une affaire de femmes. Celles-ci ont en effet la réputation d'être moins dépensières et plus patientes que les hommes pour tenir des échoppes qui rapportent peu. Elles ont par ailleurs pour avantage de bénéficier d'une certaine immunité qui les protégerait plus du banditisme ambiant. Elles savent surtout s'organiser efficacement. Originaires de l'actuel Somaliland, leurs collègues d'infortune en Éthiopie ou à Djibouti poussent la sophistication jusqu'à envoyer des déléguées *sharshari* faire les achats outre-mer.

Il faut dire que ces réseaux commerçants prolongent les tontines de femmes qui existaient déjà avant guerre (Little, 1994). En ville, la constitution de tels clubs d'épargne reposait souvent sur des solidarités lignagères pour garantir des liens de confiance et se prémunir contre les risques de la dispersion urbaine. À la campagne en revanche, l'adhésion concernait une demi-douzaine de femmes en moyenne, moins qu'en milieu urbain, et elle se faisait sur la base du voisinage *daris* plutôt qu'autour d'une parenté commune. Dans un cas comme dans l'autre cependant, ces mutuelles n'avaient pas qu'une fonction économique et jouaient aussi un rôle social, ainsi qu'en témoigne le nom des *ayuta*, qui dérive de l'italien *aiuto*, c'est-à-dire “ secours ”. Elles aidaient notamment leurs membres à demander le divorce et, une fois celui-ci obtenu, à assurer les dépenses liées à la garde éventuelle des enfants.

Aujourd'hui, les associations de femmes ne limitent pas non plus leurs prérogatives à la sphère économique qu'elles se sont attribuée. À Hargeisa par exemple, le *Committee of Concerned Somalis* soutient les femmes qui voudraient lancer un commerce et il leur prête des sommes qui vont jusqu'à 500 dollars. En même temps, il entend transcender les divisions claniques et promouvoir par ce biais des mécanismes de médiation, d'apaisement et de réconciliation. De son

⁵³ Interview, Dadaab, 29/5/1998.

côté, la *Sudanese Women Association of Nairobi* revendique pareillement des actions en faveur de la paix et affiche pour but l'unité de toutes les femmes soudanaises, y compris les musulmanes du Nord. Enregistrée auprès des autorités kenyanes en 1994, elle comptait 467 adhérents en 1998. À l'instar du *Committee of Concerned Somalis*, elle a été fondée en 1992 par des femmes éduquées, autrefois employées d'organisations internationales.

Les réactions aux coups du sort s'avèrent en fait assez différentes suivant les situations familiales, le statut social et le lieu de résidence. Les "modernes" paraissent parfois s'opposer aux "traditionnelles", tel le *Committee of Concerned Somalis* par rapport au "syndicat" des vendeuses de lait de Hargeisa, qui se contente de défendre ses propres intérêts. Ainsi pour Amina Sharif, responsable d'une organisation pacifiste, les femmes restées en Somalie sont plus émancipées que leurs collègues en exil en Occident ; les premières sont confrontées à une multitude de problèmes qui les obligent à prendre position publiquement alors qu'au contraire les secondes sont plus enclines à se replier sur des valeurs traditionnelles pour affirmer leur identité culturelle dans un environnement foncièrement étranger⁵⁴.

En Somalie même, les caractéristiques exogame et patrilinéaire de la société traditionnelle donnent à la femme une position centrale dans le système lignager, à la confluence de plusieurs allégeances claniques, celle du mari et du père notamment. Ceci confère aux épouses des capacités de médiation que n'ont pas les hommes. Leur neutralité vient de ce qu'elles ne sont pas censées représenter les clans, les transmissions généalogiques se faisant par les hommes. C'est aussi à ce titre que les mariages peuvent sceller des accords de paix (Lewis, 1993). Appelée *tol*, la généalogie patrilinéaire des Somali accorde en particulier une place importante aux alliances consacrées par mariage avec le clan du frère de la mère, le *rer abdi*.

D'une certaine manière, les conflits armés ont donc pu valoriser le rôle des femmes à cet égard. Une réfugiée soudanaise à Nairobi en faisait le constat. Autrefois, les femmes du Sud Soudan n'avaient pas accès à l'éducation, surtout les paysannes. C'est la guerre et l'exode qui leur ont permis d'aller à l'école dans les camps de réfugiés ou en ville. Les chercheurs sont parvenus à des conclusions identiques. En dépit d'une montée de l'islamisme, notent-ils, les réfugiées somali revenues en Éthiopie sont devenues plus indépendantes que les femmes qui n'avaient pas connu l'exil : elles prennent désormais part aux débats publics, veulent choisir leur mari, réclament leur part d'héritage lorsqu'elles sont veuves et n'hésitent plus à tenir leur foyer seules, sans la protection d'un homme (Getachew, 1996).

L'Institut américain pour la paix, basé à Washington, résume la situation dans un de ses rapports à propos de la Somalie. Contrairement aux prévisions de nombreux observateurs, la chute du régime Siad Barre et la réhabilitation des valeurs religieuses ne se sont pas traduites par un retour au statut ancien de la femme. "Si l'islam a effectivement connu une montée en puissance, les femmes n'en ont pas trop souffert. Au contraire, des femmes de Mogadiscio se sont engagées activement en faveur de la paix. Elles s'expriment maintenant en public sur des questions politiques, religieuses et même économiques. Elles transcendent les clivages claniques pour monter en commun des programmes d'éducation et de santé, renvoyant aux hommes l'image d'une génération perdue, celle de leurs enfants" (USIP, 1999).

L'aide humanitaire et la remise en question des rapports de genre

Bien entendu, l'aide humanitaire n'a pas été pour rien dans ces phénomènes de promotion de la femme. Les jeunes filles seules et les veuves avec ou sans enfants ont été classées comme un groupe "vulnérable", c'est-à-dire prioritaire. À ce titre, elles ont été privilégiées "au détriment" des hommes, ce qui n'est pas allé sans problèmes. De telles politiques ont en effet abouti à une recomposition de la structure familiale et à une "culture du mensonge" qui a mis en avant le rôle de la femme à la tête du foyer. Des maris ont par exemple envoyé leur épouse quémander l'assistance qu'ils n'auraient pu obtenir pour eux-mêmes.

En Occident, les quotas censés assurer la parité des sexes sur le marché de l'emploi ou dans la vie politique provoquent déjà l'ire d'une partie de leurs bénéficiaires supposés, à l'instar d'une Elizabeth Badinter en France, qui voit là une forme d'humiliation. Dans les pays du tiers monde en guerre, le principal reproche à ce propos concerne la remise en cause de l'ordre traditionnel. L'éducation des filles, en particulier, porte atteinte à l'autorité des hommes. À tout le moins, elle est perçue comme telle. En outre, les familles sont réticentes à scolariser les filles. L'école apparaît être un investissement perdu, qui bénéficie finalement au futur époux.

De ce point de vue, les programmes humanitaires en faveur des femmes menacent de ne pas parvenir à leurs buts ou, pire encore, d'attiser les dissensions. Une définition de la vulnérabilité en fonction des sexes et des revenus peut être trompeuse ; dans les conflits, le riche a souvent plus à perdre que le pauvre et son déclassement social est d'autant plus traumatisant. Cela ne signifie évidemment pas qu'il faut négliger la grande misère des femmes mais qu'il faut prendre conscience des dangers d'une aide trop recentrée. De deux choses l'une : soit on travaille avec des intermédiaires masculins et on entérine des rapports de force qui manquent de légitimité démocratique ; soit on recherche au contraire des éléments plus représentatifs de la réalité sociale et on court le risque d'aboutir à des organes incapables de mettre en œuvre les décisions prises. Le plus souvent, la promotion institutionnelle des femmes s'avère être de pure façade, qu'il s'agisse de leur accorder dans un gouvernement un Ministère insignifiant, comme l'industrie ou le tourisme, dans des pays agricoles ravagés par la guerre, par exemple au sein du gouvernement régional de l'Ogaden éthiopien, ou qu'il s'agisse de leur céder une place au jeu des chaises musicales, quitte à ce que le perdant donne son siège à son épouse (Kelly, 1997).

⁵⁴ Interview, Toronto, 9/6/1999. Voir aussi El-Solh, Camilla Fawzi, (1993).

Sur le site d'Al-Gahain au Yémen, le Haut Commissariat aux Réfugiés a ainsi imposé une femme dans le comité censé canaliser les demandes des occupants du camp. Celle-ci est certes influente du fait des privilèges accordés par les organisations humanitaires à leurs intermédiaires. Mais elle ne participe guère aux réunions dudit comité. Ce serait contraire à la coutume somali qui réserve à l'usage des hommes les débats publics de ce qu'on a pu appeler une " démocratie pastorale ". De même au Somaliland, les Occidentaux ont pu inciter les femmes à lancer des organisations non gouvernementales (ONG). Mais ces dernières n'ont pas participé directement aux conférences de réconciliation organisées par les Conseils d'Anciens. Elles ont plutôt été cantonnées. Elles ont plutôt se contenter de faciliter les rencontres, en coulisses, en s'occupant des tâches ménagères de telles assemblées (Farah et al., 1997). Aujourd'hui, il est d'ailleurs significatif que l'on assiste à une montée de l'endogamie en Somalie. Dans la perspective d'une " guerre à outrance " qui voit les combattants tuer des bébés en bas âge afin d'exterminer la progéniture du clan adverse, cela témoigne non seulement d'un repli sur des solidarités lignagères plus étroites mais aussi de l'incapacité des femmes à assurer des passerelles de médiation à travers le mariage. L'institution n'est pas fiable et elle n'a pas résisté aux bouleversements de l'exode. L'instabilité des mariages va de pair avec celle des alliances. Pour certains anthropologues, elle correspond fondamentalement à la fluidité des sociétés pastorales et de leurs alignements politiques (Lewis, 1994).

Sur ce plan, les programmes humanitaires pourraient être un facteur de remise en cause des systèmes de genre traditionnels y compris dans la sphère conjugale. Il y a néanmoins fort à parier que les situations de guerre dans lesquelles s'appliquent ces programmes sont largement plus déstabilisantes encore.. La protection des populations vulnérables ne peut se concevoir sans les hommes et s'envisager en dehors de son contexte culturel. Elle a très peu de chances de déboucher sur des améliorations concrètes si elle est imposée " par le haut " en étant formatée d'après des standards occidentaux. Édictée par la dictature, la loi somalienne de 1975 en est un bon exemple. Sans consultation préalable, elle a interdit la polygamie et a donné les mêmes droits d'héritage aux femmes qu'aux hommes. Mais elle a du coup privé ces dernières du mobilier qui leur revenait autrefois et elle les a obligées à se marier à la mairie sans échanger les dots traditionnels. Autant d'assurances vie qui, sous forme de bijoux notamment, disparurent en laissant les femmes démunies quand le pays s'enfonça dans la guerre civile...

En résumé, les femmes sont des victimes évidentes des guerres du tiers monde mais elles ne constituent pas pour autant une majorité silencieuse et passive. Les organisations humanitaires ont fini par prendre en compte les deux facettes de la question, quitte à se leurrer quant aux capacités de médiation des femmes. La difficulté est de mesurer l'impact social des programmes qui s'adressent uniquement aux femmes, sans prendre en compte les rapports de genre valorisés jusqu'alors dans la société. Le risque est de paraître favoriser la position de l'un au détriment de l'autre. Le constat oblige à repenser l'aide destinée aux femmes en étudiant plus précisément ses conséquences dans la durée. Quelques recommandations peuvent d'ores et déjà être faites.

-- Qu'il s'agisse de scolarisation, de complément nutritionnel, d'assistance médicale ou de prévention sanitaire, les programmes destinés aux femmes doivent considérer les rapports de pouvoir qui existent dans la société considérée et en tenir compte dans la conception des programmes et les campagnes d'information.

-- Dans les conflits, les femmes ne sont pas que des victimes et leur rôle peut aussi s'envisager de façon constructive. Un soutien économique et moral à leurs activités de médiation et de commerce paraît justifié par le rôle économique croissant qu'elles sont amenées à jouer dans les situations de catastrophe auxquelles elles doivent répondre.

-- D'un point de vue scientifique, on ne sait quasiment rien de l'impact des programmes humanitaires. Les seules données immédiatement disponibles concernent le volume de nourriture ou de médicaments effectivement distribués, un bilan vite exploité à des fins publicitaires et médiatiques. Les opérations engagées en faveur des femmes nécessitent donc une évaluation *ex post* afin de recenser les aspects positifs et négatifs du volontarisme occidental en la matière : les résultats obtenus relativement aux objectifs déclarés, d'une part, et les conséquences insidieuses, d'autre part.

La difficulté, nous en sommes conscients, est de mettre en relation des éléments quantitatifs (couverture sanitaire, morbidité, taux de scolarisation, mortalité infantile, etc.) et des appréciations qualitatives (divergences de perception des programmes par les hommes et les femmes, effet " d'entraînement culturel ", succès des médiations lancées par des femmes et soutenues par les donateurs, etc.). Le défi est ici de proposer des instruments de mesure susceptibles de répondre aux interrogations légitimes des décideurs, des opérateurs et des bénéficiaires supposés.

ANNEXE

Des femmes africaines sous influence

En Afrique, véritable terre d'élection des réfugiés (jusqu'à un tiers de ceux recensés dans le monde), les règles relatives au mariage, au divorce et aux successions sont significatives de la fragilité et de la dépendance des femmes. Les musulmanes, en particulier, subissent les contraintes d'une polygamie qui autorise jusqu'à quatre épouses selon le troisième verset de la quatrième sourate du Coran. Dans cette perspective, les prérogatives de la mariée se résument souvent à une sorte de droit d'accès dans la demeure du mari, similaire à celui dont la jeune fille jouissait sur le domaine de son père ; le lignage patrilinéaire des tribus arabophones du nord du Soudan s'appelle ainsi *khashm bayt* par référence à " la porte d'une maison ". De surcroît, l'islam rend les procédures de divorce extrêmement faciles pour les hommes puisqu'il leur suffit pour cela de répudier par trois fois leur femme en public. Dans bien des cas, les garçons restent alors avec leur père et les filles avec leur mère.

Afin d'éviter des divorces trop fréquents, l'islam a certes imposé un contrat de mariage en vertu duquel le prétendant doit donner un cadeau *meher* à la famille de sa future épouse et assurer les frais fort onéreux d'une cérémonie qui se déroule en général chez les parents de la fiancée. Chez les Somali, un tel douaire prend des formes assez diverses et répond au nom de *kaalo*, *gabbaati*, *guf*, *yarad* ou *sooryo*. Dans le nord du Soudan, il est appelé *mal* et il est remis à la mère de la fiancée plutôt qu'au père (Delmet, 1989). Il consiste en animaux et en numéraire afin d'acheter les articles *shayla* du trousseau de la mariée. En principe, il ne peut être repris car il pourvoit aux besoins de la femme en cas de divorce.

La plupart du temps cependant, la femme ne le reçoit concrètement qu'à la mort de son mari et y renonce souvent lorsqu'elle veut divorcer. En Somalie, il ne s'agit que d'une formalité, qui est pour partie reversée sous la forme du *yabadh* à la famille du mari après le mariage, ceci sans compter les cadeaux ultérieurs que l'on appelle *dhibaad* et que l'épouse ne manque pas de recevoir à chaque visite auprès du lignage de son père. En réalité, cette dot à l'envers ne présente pas de garanties suffisantes. Au contraire, les jeunes vierges sont littéralement " achetées " à leur famille. Dans bien des sociétés africaines, même non-musulmanes, leur mariage repose sur un échange avec du bétail et donne lieu à d'âpres négociations⁵⁵. Les traditions sont impitoyables à cet égard. Dans le sud-est du Nigeria par exemple, elles consistaient à engraisser les femmes destinées à être mariées, quand il ne s'agissait pas, tout simplement, de sacrifier des filles albinos au dieu des Blancs sur l'Île du Perroquet près de Calabar à l'époque de la traite !

En Somalie, le mari battait carrément sa femme à l'issue de la cérémonie du mariage et avant le dépucelage, ceci afin de marquer son autorité future. Dans ce pays, la femme est en effet assimilée à la catégorie des mineurs *maahays*, qui sont irresponsables sur le plan juridique. Elle est une petite fille *dhoorey* après l'excision et jusqu'à la puberté, entre 7 et 13 ans, puis une adolescente *sindheer* jusqu'à 21 ans, une femme mariée *bilane* jusqu'à 35 ans, une mère *marwo* jusqu'à 45 ans et une grand-mère *duqay* au-delà... Comme tant d'autres, la société somali est patrilinéaire. La référence au groupe agnatique *habr*, centré autour du frère aîné, l'emporte sur celle à la mère, *ba*. D'après la loi du prix du sang, cela signifiait par exemple que le meurtre de l'épouse entraînait la vengeance de la famille du mari mais que l'assassinat de ce dernier n'impliquait pas le clan de la femme. La subordination de celle-ci était telle que l'enterrement d'une épouse ou la naissance d'une fille n'occasionnaient aucune cérémonie ; à l'inverse, la naissance d'un garçon nécessitait le sacrifice d'un mouton dont le sang servait à bénir la tête du nouveau-né. Même l'adultère n'était pas considéré comme une affaire très sérieuse et se concluait par le versement de compensations au mari.

La soumission de la femme somali a bien entendu choqué les premiers Européens qui colonisèrent le pays. " The Somali, disait l'un d'entre eux, *has no more regard for a woman than he has for a camel. She is a valuable asset necessary to the well-being of a tribe ; and he extends to her the same marked consideration with which he treats his camel - and for precisely similar reasons* " (Jardine, 1923). Il n'est pas jusqu'à des écrivains somaliens qui aient fini par s'en émouvoir. " *Les filles, lit-on dans un roman de Nuruddin Farah, étaient des choses, juste comme les objets ou les articles sur le rayon de la boutique. Elles étaient vendues et achetées comme les bergers vendent et achètent leurs chèvres au marché, ou les boutiquiers vendent leurs marchandises aux clients. Pour un boutiquier, quelle était la différence entre une fille et des biens ? Rien, absolument rien* " (Farah, 1970).

⁵⁵ Voir par exemple Turton (1980).

De fait, la subordination de la femme était partout la règle, et pas seulement en milieu pastoral. Une société matrilineaire comme celle des paysans bantous de la Juba, qui se définissait autour de groupes *mviko*, a ainsi dû adopter des généalogies patrilinéaires pour se faire accepter par les éleveurs somali (Declich, 1995). Dans les petits villages qui s'égrènent le long de la rivière Juba, les femmes d'agriculteurs ont pareillement été écartées des Conseils d'Anciens et des débats publics. La coutume les a cantonnées dans un espace physique et social restreint, forme de ségrégation qui les a notamment obligées à prendre des chemins de traverses et à éviter les routes principales pour se rendre chez une voisine ou au village d'à côté lorsqu'elles y étaient autorisées (Pellion, 1993). En temps de guerre, tout ceci rend les femmes d'autant plus démunies qu'elles sont largement exclues de l'héritage dévolu aux hommes. Plus précisément, le onzième verset de la quatrième sourate du Coran, qui traite des femmes, "ordonne d'attribuer au garçon une part égale à celle de deux filles". Suivant les cas, la répartition peut certes être plus équilibrée. "Si les filles sont plus de deux, les deux tiers de l'héritage leur reviendront ; s'il n'y en a qu'une, la moitié lui appartiendra". Dans la même sourate toujours, le verset 176 prévoit que la moitié de la succession reviendra à la sœur de celui qui n'a pas d'enfants, l'intégralité à celui dont la sœur n'a pas d'enfants. Le principe de fond reste cependant qu'à l'homme revient "une part égale à celle de deux femmes". Ainsi à Djibouti, la femme somali ne reçoit que la moitié de l'héritage de son mari et la fille que le tiers de la part de ses frères (Ministère des travaux publics, 1996).

La tradition coutumière est tout aussi sévère à propos des veuves, qui étaient enfermées ou qui devaient vivre à part avec les vieilles femmes, par exemple dans des huttes spéciales que l'on appelle *bull* en Somalie. En milieu pastoral, les femmes pouvaient hériter du petit bétail, de terres ou d'une hutte mais pas de chameaux, exclusivité des hommes. Dès sa naissance, le jeune mâle recevait un animal femelle au titre du don *xuddunxid* et cet avantage n'était pas comptabilisé sur sa part d'héritage. Après l'Indépendance de la Somalie, le *Land Registration Act* n°73 et la réforme du code de la famille en 1975 n'y ont pas changé grand chose à cet égard. Afin de cacher leur richesse réelle, des hommes ont pu mettre quelques titres fonciers au nom de leurs épouses ou filles. Mais seulement 7 % des terres ont été enregistrées par des femmes et les lopins de celles-ci étaient généralement plus petits que la moyenne (Roth, 1993).

Au regard de ces observations, la dépendance de la femme africaine ne se prête évidemment pas aux défis que posent les conflits armés en matière de prise en charge des enfants, de gestion autonome du foyer et de dispersion familiale sur les routes de l'exode. Les veuves, en particulier, doivent répondre à des situations extrêmes, quitte à bouleverser la tradition.

Références

- ABDALLA, Raqiya Haji Dualeh (1982), *Sisters in Affliction : Circumcision and Infibulation of Women in Africa*, Londres, Zed Press
- AFFI, Ladan (1997), “ The Somali Crisis in Canada : The Single Mother Phenomenon ”, in Adam, Hussein Mohamed & Ford, Richard (ed.), *Mending Rips in the Sky. Options for Somali Communities in the 21st Century*. Lawrenceville (NJ), Red Sea Press, pp.441-48.
- AHMED, Christine Choi (1995), “ Finely Etched Chattel : The Invention of a Somali Woman ”, in Jimale Ahmed, Ali (ed.), *The Invention of Somalia*, Lawrenceville, Red Sea Press, pp.157-90.
- AITCHISON, Roberta (1984), “ Reluctant Witnesses : The Sexual Abuse of Refugee Women in Djibouti ”, *Cultural Survival Quarterly* vol.8, n°2, pp.26-7 ;
- BRYDEN, Matt & STEINER, Martina, (1998), *Somalia between peace and war : Somali women on the eve of the 21st Century*, Nairobi, UN Development Funds for Women, p.49.
- CHRISTENSEN, H. (1985), *Refugees and pioneers. History and field study of a Burundian Settlement in Tanzania*, Genève, UN Research Institute for Social Development, 139 p.
- DALEY, P. (1994), “ Gender, Displacement and Social Reproduction. Settling Burundi refugees in Western Tanzania ”, *Journal of Refugee Studies* vol.4, n°3, pp.248-66,
- DECLICH, Francesca (1995), “ Gendered Narratives, History, and Identity : Two Centuries Along the Juba River Among the Zigula and Shanbara ”, *History in Africa* (Atlanta) vol.22, pp.93-122. Delmet, C. (1989), “ Sociétés rurales et structures sociales au Soudan central ”, in Lavergne, M. (ed.), *Le Soudan contemporain*, Paris, Karthala, pp.57-86.
- FARAH, Ahmed Y. & Lewis, Ioan M. (1997), “ Making Peace in Somaliland ”, *Cahiers d'études africaines*, vol.37, n°2, p.366.
- FARAH, Nuruddin M. (1970), *From a crooked Rib*, Londres, Heinemann, p.84, cité in Morin, Didier (1997), *Littérature et politique en Somalie*, Bordeaux, CEAN, Travaux & Documents n°56, p.28.
- GETACHEW, K.N. (1996), “ The displacement and Return of Pastoralists in Southern Ethiopia : A Case Study of the Garri ”, in Allen, T. (ed.), *In search of cool ground. War, flight and homecoming in Northeast Africa*, Trenton (NJ), Africa World Press, p.122.
- HEALTH SURVEY (1985), *Fertility and Family Planning in Urban Somalia, 1983*, Mogadiscio, Ministry of Health, p.17.
- ISTITUTO NAZIONALE DI STATISTICA (1996), “ Statistiche sui permessi di soggiorno degli stranieri, 1991-1994 ”, *ISTAT Notiziario* (Rome) vol.17, n°1, pp.20-1 & 26, Février 1996.
- JARDINE, Douglas (1923), *The Mad Mullah of Somaliland*, Londres, Herbert Jenkins, p.29.
- KEBBEDE, G. (1991), “ The Agonies of Displacement : Ethiopian women refugees in Khartoum, Sudan ”, *GeoJournal* n°23, p.102.
- KELLY, Hilarie (1997), “ The Potential Role of Women's Groups In Reconstruction ”, in Adam, Hussein Mohamed & Ford, Richard (ed.), *Mending Rips in the Sky. Options for Somali Communities in the 21st Century*. Lawrenceville (NJ), Red Sea Press, p.366. Braukämper, U. (1982), “ Ethnic identity and social change among Oromo refugees in the Horn of Africa ”. *Northeast African Studies* vol.4, n°3, p.9.

- LEWIS, I.M. (1993), *Understanding Somalia. Guide to Culture, History and Social Institutions*, Londres, Haan, p.15.
- LEWIS, I.M. (1994), *Blood and bone. The call of kinship in Somali society*, Lawrenceville (NJ), Red Sea Press, p.69. El-Solh, Camilla Fawzi, (1993) "Be True to Your Culture : Gender Tensions Among Somali Muslims in Britain", *Immigrants and Minorities* vol.12, n°1, mars 1993, pp.21-46.
- LOVELESS, Jeremy (1999), *Displaced Populations in Khartoum : a Study of Social and Economic Conditions, sept. 1998-apr. 1999*, Londres, Save the Children Denmark, polycop., p.23. Prunier, G. (1997), "Segmentarité et violence dans l'espace somali, 1840-1992", *Cahiers d'études africaines* vol.37, n°2, p.389.
- MARTIN, S. (1992), *Refugee Women*, Londres, Zed Press.
- MEEUS, W. (fév. 1994), *Displaced in Mogadishu, may 1993*, Mogadiscio, Save the Children UK, polycop., p.31.
- MERRYMAN, N.H. (1996), "Women's Welfare in the Jubba Valley : Somali Socialism and After", in Besteman, C. & Cassanelli, L. (ed.), *The Struggle for Land in Southern Somalia. The War Behind the War*, Boulder (Colorado), Westview Press, p.193.
- MIDDLETON, David (1994), *The Somali Community in Cardiff*, Cardiff, Save the Children Fund, polycop., p.37 ;
- Ministère des travaux publics, de l'urbanisme et du logement de la République de Djibouti (juin 1996), *Rapport National présenté à la conférence des Nations Unies sur les établissements humains*, Istanbul, Habitat, pp.52-3.
- MOHAMED Hamdi, S. (1997), "The Somali Refugee Women's Experience in Kenyan Refugee Camps and their Plight in Canada", in Adam, Hussein Mohamed & Ford, Richard (ed.), *Mending Rips in the Sky. Options for Somali Communities in the 21st Century*. Lawrenceville (NJ), Red Sea Press, pp.431-40.
- OPOKU-DAPAAH, Edward (1993), *Somali Refugee Community in Toronto, an overview*, Toronto, York University, Centre for Refugee Studies, polycop., p.2.
- OPOKU-DAPAAH, Edward (1995), *Somali Refugees in Toronto, a profile*, Toronto, York University, Centre for Refugee Studies, pp.4 & 6.
- PELLION, O. (1993), "Ségrégation et résistance à la ségrégation : les formes de solidarité entre les femmes de Marerrey", in Mohamed-Abdi, M. (ed.), *Anthropologie somalienne. Actes du deuxième colloque des études somaliennes, Besançon, 8-11 oct. 1990*, Paris, Annales littéraires de l'Université de Besançon, pp.21-32.
- REVOIL, Georges (1880), *Voyage au cap des Aromates*, Paris, E. Dentu, p.263.
- ROTH, M. (1993), "Somalia Land Policies and Tenures Impact : The Case of the Lower Shebelle", in Bassett, T.J. & Crummey, D.E. (ed.), *Land in African Agrarian Systems*, Madison, University of Wisconsin Press, pp.308 & 313.
- SOUTHALL, Roger (1981), "Buthelezi, Inkatha and the Politics of Compromise", *African Affairs* vol.80, p.455.
- TURTON, D. (1980), "The economics of Mursi bridewealth", in Comaroff, J. (ed.), *The meaning of marriage payments*, New York, Academic Press.
- USIP (1999), *Removing Barricades in Somalia*, Washington, United States Institute of Peace, p.18.

Les organisations internationales de coopération, les femmes et le genre

Sophie Bessis
Journaliste spécialisée

En juin prochain, les Nations unies se pencheront de nouveau sur la question des femmes, au cours d'une session spéciale de l'Assemblée générale destinée à dresser un bilan de la condition féminine et des actions menées dans le monde pour l'améliorer, cinq ans après la Conférence de Pékin. Cette conférence, qui avait réuni en 1995 plus de trente mille femmes dans la capitale chinoise, clôturait deux décennies d'implication du système des Nations unies en faveur de "l'intégration des femmes au développement". Elle ouvrait aussi un nouveau cycle de leur action, davantage axé sur la problématique du genre, c'est-à-dire sur l'ensemble des retombées économiques et sociales de la division sexuelle de la reproduction et de la production. Il n'est plus, aujourd'hui, une organisation internationale qui n'ait introduit ce concept dans ses documents et ses discours, à défaut d'en tenir compte dans ses projets. Depuis quelques années, l'ensemble de ces organisations ont mis en place des procédures de concertation devant théoriquement leur permettre d'inclure systématiquement les questions de genre dans leurs analyses et leurs actions. Un sous-groupe genre, piloté par l'Unifem, a été créé au sein du groupe de travail des Nations unies sur le développement, en même temps qu'un "Comité inter-agences sur les femmes et l'égalité des genres". La préparation de "Pékin + 5", c'est ainsi qu'a été baptisée la prochaine réunion de juin, a vu se multiplier les déclarations en faveur d'une accélération des politiques féminines de ces organisations.

Cette omniprésence de la question femmes qui se traduit par une inflation des discours, des protestations de bonnes intentions, des projets "femmes" ou "genre", les deux termes étant hélas souvent confondus, mérite qu'on s'arrête sur son contenu et son influence sur la condition des femmes et les rapports de genre à travers le monde. Le dernier quart du XX^e siècle, au cours duquel les institutions internationales ont découvert les femmes, a-t-il réellement changé leur façon d'être et de faire vis-à-vis de cette moitié marginalisée de l'humanité? De quelles avancées et de quelles contradictions sont porteuses leurs discours ?

L'analyse de ces derniers demande d'abord qu'on ne prenne pas l'ensemble du système international comme un tout homogène. Dès les années 1970, et plus encore par la suite, les organisations des Nations unies stricto sensu ont eu une approche de la question différente de celle de la Banque Mondiale. Tandis que l'Onu a plutôt invoqué le droit et la justice pour tenter de faire avancer l'égalité, la Banque voit dans les progrès de la condition féminine un gage de l'efficacité de ses actions. Mais toutes les agences de la galaxie onusienne ne font pas preuve de la même détermination dans un domaine qui se révèle être souvent politiquement gênant. Si certaines ont voulu être à la pointe du combat pour l'égalité des sexes, d'autres ont du mal à voir dans les femmes autre chose qu'une catégorie spécifique incluse dans le vaste sous-ensemble des "populations vulnérables", pour laquelle il suffirait de mettre en œuvre des projets "adaptés". Or l'approche en termes de genre implique justement d'abandonner les actions catégorielles pour mettre en place des politiques tendant à modifier l'organisation de la vie en société et la division sexuelle des sphères publique, privée, économique et sociale, et à agir ainsi sur les mécanismes et les dynamiques de la ségrégation sexuelle. Les Nations unies en sont loin. Trop souvent encore, le terme de genre y masque le vide conceptuel que cache son utilisation. En rebaptisant, en 1992, sa division femmes en "programme genre et développement", le PNUD a certes voulu montrer que la question du genre prenait désormais pour lui rang de problème central, sans pour autant l'intégrer concrètement à l'élaboration de ses stratégies globales.

Les contradictions de la galaxie onusienne

Force est toutefois de constater que les Nations unies ont joué, depuis un quart de siècle, un rôle essentiel dans le dévoilement planétaire de la question féminine. Grâce, en partie, à leur action, celle-ci ne peut plus, comme jadis, être internationalement occultée sans autre forme de procès. En matière normative, la Convention de 1979 sur l'abolition de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, entrée en vigueur en 1981, a marqué un tournant. Plus récemment, la mention des sévices sexuels dans la définition des crimes justiciables de la Cour Criminelle Internationale, la création d'un poste de rapporteur spécial des Nations unies sur les violences faites aux femmes et la rédaction d'un protocole additionnel, facultatif hélas, à la Convention de 1979 permettant la saisine de son organe de suivi, sont autant d'avancées importantes. Dans le domaine du droit toujours, le BIT a contribué à l'élaboration d'un