Vents d'Est, vents d'Ouest

Mouvements de femmes et
féminismes anticoloniaux

Dirigé par
Christine Verschuur

Les Actes des colloques genre
de l'Institut de hautes études internationales et du développement
Collection Yvonne Preiswerk

Schweizerische Eidgenossenschaft
Confédération suisse
Confederazione Svizzera
Confederaziun svizra

Direction du développement
et de la coopération DDC

THE GRADUATE INSTITUTE | GENEVA
INSTITUT DE HAUTES ÉTUDES
INTERNATIONALES ET DU DÉVELOPPEMENT
GRADUATE INSTITUTE OF INTERNATIONAL
AND DEVELOPMENT STUDIES

Genève, Berne, 2009

THE
GRADUATE
INSTITUTE
GENEVA

INSTITUT DE HAUTES
ÉTUDES INTERNATIONALES
ET DU DÉVELOPPEMENT
GRADUATE INSTITUTE
OF INTERNATIONAL AND
DEVELOPMENT STUDIES

NOUVELLE ÉDITION
GENRE ET DÉVELOPPEMENT | RENCONTRES

Graduate Institute Publications

Vents d'Est, vents d'Ouest

Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux

Christine Verschuur (dir.)

DOI : 10.4000/books.iheid.6291
Éditeur : Graduate Institute Publications
Lieu d'édition : Genève
Année d'édition : 2009
Date de mise en ligne : 20 juillet 2016
Collection : Genre et développement. Rencontres
EAN électronique : 9782940503827

<https://books.openedition.org>

Édition imprimée

EAN (Édition imprimée) : 9782940415168
Nombre de pages : 255

Référence électronique

VERSCHUUR, Christine (dir.). *Vents d'Est, vents d'Ouest : Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux*. Nouvelle édition [en ligne]. Genève : Graduate Institute Publications, 2009 (généralisé le 28 janvier 2022). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/iheid/6291>>. ISBN : 9782940503827. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.iheid.6291>.

© Graduate Institute Publications, 2009
Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 non transposé - CC BY-NC-ND 3.0

EXTRAIT

L'histoire des luttes et résistances contre les inégalités entre hommes et femmes et celle de la construction de la pensée sur l'oppression de genre dans les pays du « Sud » ont été particulièrement sous-éclairées, tout comme les apports des femmes aux luttes anti-coloniales. Cet ouvrage se veut être un espace pour les (re)connaître.

La compréhension de l'imbrication des systèmes de domination de race/classe/genre/sexualité demande également à être mieux reconnue et développée, tant dans les pays du centre que dans les pays dépendants. Cet ouvrage a ainsi pour objectifs montrer comment se croisent et se renforcent les différentes formes de domination et d'éclairer comment des femmes – et des hommes – se sont constitués en sujets de leur propre histoire avant même les luttes anti-coloniales et durant ces luttes.

CHRISTINE VERSCHUUR (DIR.)

Anthropologue, chargée d'enseignement et de recherche à l'Institut de hautes études internationales et du développement (IHEID), Genève.

Vents d'Est, vents d'Ouest

Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux

Dirigé par
Christine Verschuur

Les Actes des colloques genre
de l'Institut de hautes études internationales et du développement
Collection Yvonne Preiswerk

Schweizerische Eidgenossenschaft
Confédération suisse
Confederazione Svizzera
Confederaziun svizra

Swiss Agency for Development
and Cooperation SDC

THE GRADUATE INSTITUTE | GENEVA

INSTITUT DE HAUTES ÉTUDES
INTERNATIONALES ET DU DÉVELOPPEMENT

GRADUATE INSTITUTE OF INTERNATIONAL
AND DEVELOPMENT STUDIES

Genève, Berne 2009

**Institut de Hautes Etudes Internationales
et du Développement (IHEID)**

Case postale 136

CH - 1211 Genève 21

<http://graduateinstitute.ch>

Pôle genre et développement de l'Institut

<http://graduateinstitute.ch/genre> ou www.genre-dev.org

Service des Publications

publications@graduateinstitute.ch

ISBN 978-2-940415-16-8

Cet ouvrage prolonge le colloque international

Vents d'Est, vents d'Ouest

Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux

qui s'est tenu les 16-17 octobre 2008 à Genève à l'Institut de hautes études internationales et du développement grâce au soutien logistique et financier de:

- la Commission suisse pour l'UNESCO, Berne
- la Direction pour le développement et la coopération du Département fédéral des affaires étrangères (DDC), Berne
- l'Institut de hautes études internationales et du développement (IHEID), Genève

Qu'ils soient ici remerciés ainsi que toutes les personnes qui ont participé à la réussite de ce colloque.

Les points de vue exprimés dans ces textes n'engagent que leurs auteur-es et ne correspondent pas nécessairement à l'opinion de la Commission suisse pour l'Unesco.

Dans la même collection

«FEMMES, VILLES ET ENVIRONNEMENT», textes réunis par Yvonne Preiswerk et Isabelle Milbert, Genève: IUED/DDC/Unesco, 1995, 229 p. (épuisé)

«CRÉATIVITÉ, FEMMES ET DÉVELOPPEMENT», textes réunis par Yvonne Preiswerk, avec la collab. de Marie Thorndahl, Genève: IUED/DDC/Unesco, 1997, 265 p. (épuisé)

«LES SILENCES PUDIQUES DE L'ÉCONOMIE. ÉCONOMIE ET RAPPORTS SOCIAUX ENTRE HOMMES ET FEMMES», textes réunis par Yvonne Preiswerk, avec la collab. de Anne Zwahlen, Genève: IUED/DDC/Unesco, 1998, 281 p. (épuisé)

«TANT QU'ON A LA SANTÉ. LES DÉTERMINANTS SOCIO-ÉCONOMIQUES ET CULTURELS DE LA SANTÉ DANS LES RELATIONS SOCIALES ENTRE LES FEMMES ET LES HOMMES», textes réunis par Yvonne Preiswerk, avec la collab. de Mary-Josée Burnier, Genève: IUED/DDC/Unesco, 1999, 279 p. (épuisé)

«QUEL GENRE D'HOMME? CONSTRUCTION SOCIALE DE LA MASCULINITÉ, RELATIONS DE GENRE ET DÉVELOPPEMENT», textes réunis par Christine Verschuur, coll. Yvonne Preiswerk, Genève: IUED/DDC/Unesco, 2000, 190 p. (épuisé)

«HOMMES ARMÉS, FEMMES AGUERRIES. RAPPORTS DE GENRE EN SITUATIONS DE CONFLIT ARMÉ», textes réunis par Fenneke Reysoo, coll. Yvonne Preiswerk, Genève: IUED/DDC/Unesco, 2001, 250 p.

«ÉCONOMIE MONDIALISÉE ET IDENTITÉS DE GENRE», textes réunis par Fenneke Reysoo, coll. Yvonne Preiswerk, Genève: IUED/DDC/Unesco, 2002, 250 p.

«ON M'APPELLE À RÉGNER. MONDIALISATION, POUVOIRS ET RAPPORTS DE GENRE», textes réunis par Fenneke Reysoo et Christine Verschuur, coll. Yvonne Preiswerk, Genève: IUED/DDC/Unesco, 2003, 258 p.

«FEMMES EN MOUVEMENT. GENRE, MIGRATIONS ET NOUVELLE DIVISION INTERNATIONALE DU TRAVAIL», textes réunis par Fenneke Reysoo et Christine Verschuur. Coll. Yvonne Preiswerk. Genève: IUED/DDC/Unesco, 2004, 284 p.

«DES BRÈCHES DANS LA VILLE. ORGANISATIONS URBAINES, ENVIRONNEMENT ET TRANSFORMATIONS DES RAPPORTS DE GENRE », textes réunis par Christine Verschuur et François Hainard. Coll. Yvonne Preiswerk. Genève : IUED/DDC/Unesco, 2006, 294 p.

Ces ouvrages sont disponibles gratuitement

Les Actes des colloques genre – Collection Yvonne Preiswerk sont disponibles gratuitement au service des Publications de l'IHEID et seront accessibles en ligne sur le site Internet du Pôle genre et développement de l'IHEID :

<http://graduateinstitute.ch/genre/accueil/ressources/actes.html>

Le colloque « Vents d'Est, vents d'Ouest. Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux » qui s'est tenu les 16 et 17 octobre 2008 à l'IHEID a été organisé par Christine Verschuur, responsable du Pôle genre et développement de l'Institut de hautes études internationales et du développement, avec la collaboration de nombreuses personnes, dont l'équipe du Pôle genre de l'Institut et les partenaires de l'école doctorale suisse en études genre (2008-2011). Nous remercions particulièrement Larissa Barbosa pour son aide à la préparation du colloque et pour la réalisation d'un document audiovisuel sur celui-ci, et Emmanuelle Chauvet, assistante du Pôle genre, ainsi que le comité scientifique.

Ce colloque est le douzième colloque international genre organisé à Genève depuis 1994 sur la problématique des inégalités de genre dans le développement.

Pôle Genre et développement: <http://graduateinstitute.ch/genre/> ou www.genre-dev.org

Ce colloque **Vents d'Est, vents d'Ouest, Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux** a été l'occasion d'organiser l'ouverture de l'École doctorale suisse romande en études genre (2008-2011), « Pratiques et perspectives de genre : les paradoxes de l'égalité ». La séance inaugurale a traité de l'un des axes thématiques du programme doctoral. L'École doctorale en études genre a démarré son programme de formation des doctorant-es avec la discussion autour des projets de thèse et des contributions présentées au colloque.

L'École doctorale en études genre est soutenue par la Conférence universitaire suisse (CUS) et le Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS) dans le cadre de ses programmes doctoraux Pro-Doc et réunit quatre institutions partenaires :

- Le centre en Études Genre LIEGE, Université de Lausanne
- La Maison d'analyse de processus sociaux (MAPS) de l'Université de Neuchâtel
- L'Unité interdisciplinaire en études genre de l'Université de Genève
- L'Institut de hautes études internationales et du développement, Genève

Ont contribué à la réalisation de ce colloque et de cet ouvrage :

Les intervenantes et intervenant (dans l'ordre de leur intervention) :

- Michel Carton, directeur adjoint de l'Institut, Genève, Suisse
- Christine Verschuur, IHEID, Genève, Suisse
- Janine Dahinden, Université de Neuchâtel, Suisse
- Larissa Barbosa, IHEID, doctorante de l'École doctorale suisse en études genre, Suisse
- Kaveri Ishwar Haritas, IHEID, doctorante de l'École doctorale suisse en études genre, Suisse
- Ochy Curiel, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombie
- Kalpana Kannabiran, Asmita Collective and Nalsar University of Law, Hyderabad, Inde
- Nomboniso Gasa, Commission on Gender Equality, Johannesburg, Afrique du Sud
- Fatou Sarr, Institut Fondamental d'Afrique Noire, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal
- Eileen Kuttub, Institut of Women's Studies, University of Birzeit, Palestine (excusée au colloque)
- Azadeh Kian-Thiébaud, Université Paris Diderot Paris 7, CEDREF, et CNRS, Mondes Iranien et Indien, Paris, France
- Pun Ngai, Hong Kong University of Science and Technology, Hong Kong
- Jurema Werneck, ONG Criola, Rio de Janeiro, Brésil
- Candida Laguna, Amex - Asociación de Mujeres Estelí Xilonem, Matagalpa, Nicaragua
- Patricia Roux, Centre en Études Genre LIEGE, Université de Lausanne, Suisse
- Deepika Bahri, Emory University, Atlanta (excusée au colloque), États-Unis
- Isabel Rauber, Universidad de Lanús, Buenos Aires, Argentine
- Sarah Bracke, Katholieke Universiteit Leuven, Belgique.

Les personnes chargées de la modération (dans l'ordre de leur intervention):

- Sabine Masson, NCCR-IHEID
- Riccardo Bocco, IHEID
- Lorena Parini, Études Genre, Université de Genève
- Fenneke Reysoo, IHEID
- Christine Verschuur, IHEID

Les membres du comité scientifique :

- Suzanne Lerch, EFI, Genève
- Sabine Masson, NCCR-IHEID, Genève
- Milena Mihajlovic, DDC, Division Gouvernance, Unité Genre, Berne
- Lorena Parini, Etudes Genre, Université de Genève
- Fenneke Reysoo, IHEID, Genève
- Patricia Roux, Centre en Études Genre LIEGE, Université de Lausanne
- Christine Verschuur, IHEID Genève

avec la collaboration des doctorantes :

- Larissa Barbosa, IHEID, doctorante de l'École doctorale suisse en études genre
- Kaveri Ishwar Haritas, doctorante IHEID, École doctorale suisse en études genre
- Maïmouna Ndoye, doctorante IHEID, École doctorale suisse en études genre

Le Comité d'organisation

- Larissa Barbosa, assistante pour le colloque, IHEID, École doctorale suisse en études genre
- Emmanuelle Chauvet, coordinatrice du Pôle genre et développement, IHEID
- Sylviane Werren Kanyarwunga, IHEID

Que soient également remerciés pour leur précieuse collaboration :

- Isabelle Vuillemin-Raval, bibliothèque de l'Institut
- Catherine Fragnière, service des Publications de l'Institut
- Luisa Cruz Hefti pour la relecture des textes en espagnol
- Marlyne Sahakian pour la relecture des textes en anglais
- Larissa Barbosa pour la relecture du texte en portugais
- Kaveri Ishwar Haritas pour la transcription d'un texte en anglais
- L'équipe des étudiant-es de l'Institut qui ont collaboré à l'organisation du colloque
- L'équipe de traductrices interprètes : Rebecca Beswick, Isabelle Guinebault, Dominique Rentsch, Pamela Valdés, Aimee Van Vliet, Sofia Varela Hall, Andrea Von Maltitz
- L'association EFI (Espace Femmes International – Genève)

Le document audiovisuel présentant les interventions de ce colloque sera prochainement disponible en ligne sur le site Internet du Pôle genre et développement de l'Institut (www://graduateinstitute.ch/genre ou www.genre-dev.org) ainsi que sur le site de l'École doctorale romande en études genre (www.unil.ch/liege/page57849.html).

Table des matières

Introduction

- Orientalisme dans les études genre? Les apports des théories et pratiques des « autres » femmes et organisations de femmes
Christine Verschuur p. 13
- Présentation de l'école doctorale suisse en études genre 2008-2011
Janine Dahinden p. 21
- Expressions et consommation de la *latinidad* en Suisse. Genre et migrations transnationales
Larissa Barbosa p. 25
- Political Engagement of Women in India: The New Paradoxes of Inequality of Sex, Class and Caste in Postcolonial India
Kaveri Ishwar Haritas p. 31
- La critica postcolonial desde el feminismo antiracista
Ochy Curiel p. 37
- Women's Lifeworlds and the Idea of Feminist Insurgency
Kalpana Kannabiran p. 55
- L'apprentissage de l'intersectionnalité avec des mouvements de femmes indigènes au Chiapas, Mexique
Sabine Masson p. 63
- A History of Courage and Continuous Search for Political Expression
Nomboniso Gasa p. 69
- Féminismes en Afrique occidentale ? Prise de conscience et luttes politiques et sociales
Fatou Sarr p. 79

The Palestinian Women's Movement: From Resistance and Liberation to Accommodation and Globalization <i>Eileen Kuttab</i>	p. 101
Mouvements de femmes en Iran : entre l'islam et l'Occident <i>Azadeh Kian-Thiébaud</i>	p. 117
Gendering Dormitory Labour System: Production and Reproduction of Labour Use in South China <i>Pun Ngai</i>	p. 129
Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo <i>Jurema Werneck</i>	p. 151
Educación popular y movimiento de mujeres en Nicaragua: alianzas y retrocesos <i>Candida Laguna</i>	p. 165
Le sexisme du racisme. Une étude de cas en Suisse <i>Patricia Roux</i>	p. 177
Feminism and Postcolonialism in a Global and Local Frame <i>Deepika Bahri</i>	p. 193
Educación popular, interculturalidad y descolonización. La construcción del sujeto de las transformaciones sociales en los movimientos de mujeres <i>Isabel Rauber</i>	p. 213
Biographies des intervenants	p. 233
Biographies of Speakers	p. 245

Orientalisme dans les études genre? Les apports des théories et pratiques des « autres » femmes et organisations de femmes

Christine Verschuur

Si l'existence du champ de savoir «genre et développement» n'est plus niée, ses apports théoriques et pratiques – et notamment ceux provenant des pays du «Sud» – sont loin d'être reconnus comme ils le devraient.

La construction du champ de savoir «genre et développement» a été jusqu'à présent dominée par les chercheuses basées dans les pays occidentaux, en particulier situées dans le système académique, même si la production de ce savoir s'est souvent nourrie de l'analyse des pratiques et des réflexions critiques développées par des mouvements de femmes et des féministes de pays du Sud, et ce, dès avant la mise en place de programmes de coopération.

Nous aimerions, dans l'ouvrage qui prolonge le colloque «Vents d'est, vents d'ouest. Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux», contribuer un peu à rompre la division du travail intellectuel entre les penseurs, de l'Est et de l'Ouest, pour paraphraser Edward Said, entre penseurs féministes et masculins, migrants et postcoloniaux, entre savoirs académique et militant...

Bien sûr, le titre du colloque se réfère à ces questionnements sur «l'Orient» (l'autre), qui est, selon E. Said (2005), «une création de l'Occident, son double, son contraire, l'incarnation de ses craintes et de son sentiment de supériorité tout à la fois». Edward Said, chrétien palestinien de famille prospère, élevé à la britannique, enseignant à

New York, oppose, dans son livre *L'orientalisme*, considéré comme le texte fondateur des études postcoloniales, ce qui est familier (l'Europe, l'Occident, «nous») à ce qui est étranger (l'Orient, «eux»). Les «autres» étaient réduits à des «ombres muettes». Jamais la parole ne leur était donnée.

Le vent tourne, «l'autre» prend la parole, se représente lui-même. Comme le disait Said, «ce n'est que lorsque des personnes subalternes comme les femmes, les Orientaux, les noirs et d'autres "indigènes" ont fait suffisamment de bruit que l'on s'est intéressé à eux et qu'on leur a demandé de parler» (Said 1989, 210).

Le titre du colloque, *Vents d'Est, vents d'Ouest* s'inspire aussi de celui d'un petit livre de la romancière Pearl Buck, écrit en 1932, qui raconte le vent de «modernité» qui souffle en Chine dans une vieille famille chinoise. Dans le livre, écrit à la première personne, une jeune femme, Kwei-Lan, d'abord soumise, observe peu à peu son entourage familial d'un nouveau regard et se révolte contre certains aspects de sa culture asphyxiante. Elle a été mariée par sa famille à un jeune homme formé à l'Université en Occident qui rapporte des idées nouvelles, notamment sur l'égalité entre l'homme et la femme.

Uma Narayan, une chercheuse indienne, enseignante aux États-Unis, explique comment il peut y avoir une prise de conscience critique des dynamiques de genre dans sa propre culture. Elle conteste le fait que l'on considère ce regard critique comme une attitude «occidentalisation», ou venant de l'extérieur. Ces femmes portant un regard critique ne deviennent pas pour autant des «féministes», tant que le problème est perçu comme personnel. Il faut, selon elle, qu'il y ait des connexions politiques avec d'autres femmes et leurs expériences, leurs analyses politiques des problèmes des femmes, et des tentatives de construire des solutions politiques à ces problèmes, pour que ces femmes deviennent féministes.

C'était le cas d'une jeune femme, grande voyageuse, Flora Tristan, dont un ouvrage, écrit en 1838, intitulé *Les pérégrinations d'une paria*, témoignait déjà de cette capacité à rendre compte des dynamiques de genre et de classe dans sa culture, française et péruvienne, mais aussi à politiser cette prise de conscience. Au XIX^e siècle, Flora Tristan (1803-1844) avait pris conscience d'être une «paria», doublement rejetée parce que femme et ouvrière. Née de père aristocrate péruvien et de

mère petite-bourgeoise française émigrée en Espagne, elle a écrit des récits de voyages en Amérique latine post-coloniale ou à Londres qui dressent un tableau des inégalités entre puissants et opprimés, mais qui montrent aussi l'affrontement entre «une femme indépendante [et] une société où tout conspire contre l'affranchissement individuel de la femme» (Tristan 1979/1838). Écrivaine, fille rejetée, mère battue, ouvrière militante, ses idées naissent de ces voyages et de ses rencontres avec des milieux sociaux et des cultures différentes. Elle est maintenant reconnue comme une figure importante des luttes féministes et de la classe ouvrière, et de multiples centres portent son nom, au Pérou, au Québec, en Europe... Elle était pourtant peu reconnue par des théoriciens comme Karl Marx (qui la cite dans *La sainte famille*) ou Proudhon, qu'elle a personnellement connu (Wikipédia 9/10/08).

Les féminismes sont-ils une affaire occidentale? «C'est dans un pamphlet antiféministe – *L'homme-Femme* – que surgit pour la première fois, en 1872, l'adjectif féministe, sous la plume d'Alexandre Dumas fils. Emprunté au vocabulaire médical, il désignait la féminisation pathologique du sujet masculin. [Dumas] le détourna de son sens pour prendre la défense de la différence sexuelle, menacée par le processus égalitaire qui viriliserait les femmes» (Bard 1999a, 27). Son sens moderne apparaît en 1882 – utilisé par Hubertine Auclert (1848-1914), une militante féministe et anti-cléricale française –, ainsi que l'indique Michèle Riot-Sarcey (2002), dans un livre qui étudie les grandes étapes du féminisme de 1789 à nos jours en France. Le livre insiste particulièrement sur la période des «Révolutions» (de 1789 à 1848) qui ont été paradoxalement des périodes d'exclusion de la citoyenneté pour les femmes en même temps que progressait l'aspiration de tous et toutes à l'égalité.

Uma Narayan rappelle de quelle façon les présupposés de la supériorité de la «culture occidentale» ont été utilisés comme justification du colonialisme.

Liberté et égalité étaient représentées comme des valeurs occidentales au moment même où les nations occidentales étaient engagées dans des entreprises d'esclavage, de colonisation, de déni de liberté et d'égalité à toute une partie des sujets occidentaux, y compris les femmes. Des mouvements anti-coloniaux nationalistes ont de leur côté renforcé les notions essentialistes de culture nationale en reprenant, et tentant de revaloriser, des facettes de leur propre culture incorporées dans les stéréotypes coloniaux (Narayan 2000).

Les féministes s'entendent alors souvent reprocher que toute critique féministe de leur culture est un manque de respect pour leur propre culture, basé sur une occidentalisation. Pourtant, ces remarques sont elles-mêmes souvent émises par des intellectuels redevables de théories politiques comme le marxisme ou le libéralisme, d'origine occidentale!

Des mouvements féministes se sont constitués dès la fin du XIX^e siècle dans de multiples pays. En Inde, le mouvement indien des femmes est né dès la fin du XIX^e siècle, pour promouvoir l'éducation des filles et le droit de vote des femmes. Il est étroitement associé à la lutte pour l'indépendance. «Une fois l'indépendance acquise, le mouvement des femmes semble se dissoudre dans les promesses de la nouvelle Constitution, promulguée en 1950, qui garantit en droit l'égalité entre hommes et femmes» (Tawa Lama-Rewal 2004, 412).

En Argentine, dès l'année de l'ouverture de la faculté de philosophie à Buenos Aires en 1896, des femmes s'inscrivent et l'une d'elles, Elvira Lopez, va écrire sa thèse de doctorat sur *Le mouvement féministe* (Gargallo 2002). Ces idées ne sont pas le fait des seules intellectuelles, loin de là. Ainsi, des ouvrières anarchistes argentines revendiquent le droit à «l'amour libre». Ces ouvrières immigrées qui réclament le droit de s'émanciper de l'autorité, non seulement des patrons mais également des maris, publient en 1896 un journal féministe, *La Voz de la Mujer*, dont le mot d'ordre est «Ni dieu, ni patron, ni mari». Quel culot! (*La Voz de la Mujer* 1997/1896-1897). Aux féministes, on reproche leurs excès, «ces actes symboliques [...] qui] transgressent les normes du comportement féminin» (Bard 1999b, 305).

Ainsi, non seulement, des mouvements de femmes ou féministes sont apparus dans divers lieux et moments, et cet ouvrage permettra d'en rendre compte, mais des liens sont faits entre les systèmes d'oppression de sexe et de classe et le système d'exploitation raciste et colonial. Je ne me permettrai pas de parler à la place des chercheuses ou militantes dont les contributions sont réunies dans cet ouvrage.

Des chercheuses féministes du Sud, comme Chandra Mohanty, une universitaire hindoue immigrée aux États-Unis, se sont offusquées de la «colonisation discursive» des théoriciennes féministes blanches (Mohanty 2003). Mohanty leur reproche notamment de n'avoir pas intégré les points de vue des femmes de couleur pauvres et des femmes du Sud, qui apportent une compréhension très fine des

logiques de pouvoir, et d'avoir construit une image homogénéisante des «femmes du Sud», sans prendre en compte les différences de classe, de race, de caste. Ces images reproduisent des stéréotypes de type colonial de «la femme» du Sud, impuissante (*powerless*), victime...

L'image de «la femme du tiers-monde», qui ne serait pas sujet de son histoire mais objet construit a ainsi été dénoncée. De nouveaux champs théoriques ont été (re)construits. Nommés *black feminism*, *chicana feminism*, *subaltern studies*, ou sans dénomination académique, ces courants ont souvent précédé l'actuelle institutionnalisation d'un champ d'études postcoloniales. Sans qu'aujourd'hui ils ne soient reconnus, sans qu'aujourd'hui on ne pense de manière articulée genre et rapports coloniaux.

Pour Ella Shohat, Irakienne-Israélienne installée à New York, qui se définit comme une Arabe Juive, «la crise de la pensée tiers-mondiste permet en partie de comprendre l'enthousiasme actuel pour le terme "post-colonial", qui désigne des discours qui thématisent des questions posées par les relations coloniales et leurs suites et qui couvrent une longue période historique, jusqu'au présent».

«Le "postcolonial" [sans tiret] implique à la fois un dépassement de la théorie nationaliste anticoloniale et le mouvement au-delà d'un moment spécifique de l'histoire: celui du colonialisme et des luttes de libération nationale du tiers monde.» (Shohat 2007/1992)

Dans un ouvrage sur la société française et ses «fractures coloniales», l'un des contributeurs, Didier Lapeyronnie, établit une analogie entre les habitants des quartiers sensibles et les colonisés décrits par Frantz Fanon: ils sont «réduits au silence sur le plan politique, maintenus dans une très forte dépendance économique et dominés socialement et culturellement par un véritable "système" d'institutionnalisation du racisme et de rapports coloniaux» (Lapeyronnie 2005).

Changer ce regard colonial, qui traverse aussi les études féministes, exige, comme le disait Sartre dans une préface au livre de Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, «qu'on extirpe [...] le colon qui est en chacun de nous» (Fanon 1961).

Qu'en est-il du concept de genre? Celui-ci est encore souvent considéré comme secondaire, marginal, occidental, un «effet de mode» ou une «ingérence culturelle». Il a parfois été utilisé comme un cache-sexe, permettant d'occulter d'autres catégories d'exclusion. Il

peut être vidé de sa capacité d'analyse critique. Cet usage dépolitisé reflète un refus de reconnaître et de remettre en question les mécanismes de pouvoir qui produisent et perpétuent les inégalités, qu'elles soient entre hommes et femmes, de classe, de race, de caste, ou entre des pays soumis à des rapports de type colonial. Or, les contributions de cet ouvrage le montreront, ces rapports de domination se croisent, se renforcent souvent.

La manipulation de la «question des femmes» dans des entreprises néo-coloniales (par exemple pour justifier la guerre en Afghanistan), ou dans les politiques d'immigration (en Suisse avec le discours sur l'immigration et l'identité, sur l'«intégration des immigré-es» et sur la «criminalité étrangère»; en France et aux Pays-Bas, avec les débats sur le voile, sur la crise des banlieues), montre combien le genre peut être instrumentalisé pour justifier ou occulter diverses pratiques discriminatoires.

L'histoire des luttes et résistances contre les inégalités entre hommes et femmes et celle de la construction de la pensée sur l'oppression de genre dans les pays «du Sud» ont été particulièrement sous-éclairées, tout comme les apports des femmes aux transformations politiques, aux luttes anti-coloniales, aux luttes pour des droits. Cet ouvrage, qui fait suite au colloque genre, se veut être un espace pour les (re)connaître.

La compréhension de l'imbrication des systèmes de domination de race/classe/genre/sexualité demande également à être mieux reconnue et développée, tant dans les pays du centre que dans les pays dépendants, étant donné que ces questions y sont, partout, particulièrement d'actualité. Cet ouvrage a ainsi pour objectif:

- De montrer que la construction du champ de savoir «genre et développement» est redevable des apports des femmes – et parfois des hommes – et des organisations de femmes – se définissant comme féministes ou non – d'origines sociales diverses, de pays anciennement colonisés ou dépendants;
- De montrer comment se croisent et se renforcent les différentes formes de domination – de genre, de classe, de race et de colonialité;
- D'éclairer comment des femmes – et des hommes – se sont constitués en sujets de leur propre histoire, de reconnaître et repenser comment elles sont intervenues et interviennent dans les

transformations sociales et politiques, dans les mouvements sociaux et populaires, avant même les luttes anti-coloniales et durant ces luttes.

Bibliographie

- Bard C.1999a. Pour une histoire des antiféminismes. In *Un siècle d'anti-féminisme*. dir. C. Bard. 21-41. Paris: Fayard.
- Bard C.1999b. Les anti-féministes de la deuxième vague. In *Un siècle d'anti-féminisme*. dir. C. Bard. 301-329. Paris: Fayard.
- Benelli, N., C. Delphy, J. Falquet, C. Hamel, H. Hertz et P. Roux. 2006. Sexisme, racisme et postcolonialisme. *Nouvelles questions féministes* (Lausanne). 25(3).
- Buck, P. 1932. *Vent d'Est, vent d'Ouest*. Paris: Édition Stock.
- Curiel, O., J. Falquet et S. Masson. 2005. Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes, *Nouvelles Questions Féministes* (Lausanne). 24(2).
- Fanon, F. 1961. *Les damnés de la terre*. Paris: Librairie François Maspéro.
- Gargallo, F. 2002. El feminismo multiple: practicas e ideas feministas en América latina, in *Perfiles del feminismo iberoamericano*. M. L. Femenias. 103-131. Buenos Aires: Catalogos.
- Gubin, E., C. Jacques, F. Rochefort, B. Studer, F. Thebaud et M. Zancarini-Fournel, dir. 2004. *Le siècle des féminismes*, Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières.
- Lapeyronnie, D. 2005. La banlieue comme théâtre colonial. La fracture coloniale dans les quartiers. In *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. P. Blanchard et N. Bancel, Paris: La Découverte. Collection Cahiers libres.
- La Voz de la Mujer, Periodico comunista-anárquico*. 1997. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. (Parution originale 1896-1897)
- Mohanty, C. 2003. Under Western Eyes Revisited: Feminist solidarity through anticolonialist struggles. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 28(2): 499-535.
- Narayan, U. 2000. Undoing the «Package Picture» of Culture. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 25(4) : 1083-1086.
- Riot-Sarcey, M. 2002. *Histoire du féminisme*. Paris: La Découverte, Repères.
- Said, E. W. 2005. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris: Éditions du Seuil. (Parution originale 1980)
- Said, E. W. 1989. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*. 15(2) : 205-225.
- Shohat, Ella. 2007. Notes sur le «post-colonial». *Mouvements*. 51(3). <http://www.mouvements.info/Notes-sur-le-post-colonial-1992.html> (Parution originale 1992)
- Tawa Lama-Rewal, S. 2004. Le mouvement des femmes en Inde. In *Le siècle des féminismes*, dir. E. Gubin et al. 411-423. Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières.
- Tristan, F. 1979. *Les pérégrinations d'une paria*. Paris: La Découverte. (Parution originale 1838)

Présentation de l'école doctorale suisse en études genre 2008-2011

Janine Dahinden

Je suis aujourd'hui conviée à inaugurer notre École doctorale suisse Romande en études genre et c'est avec un grand honneur que j'assume cette tâche au nom de tous ceux et toutes celles qui ont participé à la mise en œuvre de notre programme doctoral. Mon plaisir est d'autant plus grand qu'on m'a demandé d'assumer cette tâche dans le cadre de ce colloque tellement inspirant – un colloque qui évidemment nous amène directement au cœur des préoccupations de ce programme de formation.

Vous demandez peut-être ce qu'est cette École doctorale en études genre et ce qu'elle pourrait apporter de nouveau en termes scientifique, thématique ou méthodologique. Avec vous – un public intéressé au genre parce que vous participez à ce colloque – ces questions se posent peut-être d'une manière moins évidente que pour d'autres publics. Je me permets néanmoins de brièvement esquisser ce que nous voulons développer dans le cadre de notre École doctorale.

Il faut d'abord dire qu'il s'agit d'un programme de formation pour des doctorants et des doctorantes. Un programme qui met les études genre au centre de la formation et de la recherche interdisciplinaire. Nous nous sommes donné la tâche de réunir notre programme doctoral autour de la problématique des *nouveaux paradoxes d'égalité* – d'où le titre de l'école doctorale: *Pratiques et perspectives de genre: les paradoxes de l'égalité*. Ceci parce que nous sommes convaincues – en tant que féministes et qu'intellectuelles – que malgré les acquis formels des dernières décennies et malgré une quarantaine d'années d'analyse féministe, l'égalité dans les faits est encore loin d'être atteinte. De plus,

nous postulons que l'égalité obtenue dans différents segments de la société, par exemple le fait que les femmes suisses puissent voter depuis 1971 – dans certains cantons comme celui d'Appenzell seulement depuis 1990 –, a produit de nouvelles formes d'inégalités, raison pour laquelle nous parlons des paradoxes de l'égalité.

À travers quatre axes thématiques, nous nous intéressons à ces paradoxes que j'aimerais brièvement soulever.

Le premier concerne l'imbrication qui caractérise les appartenances identitaires et les positions sociales, donc l'intersectionnalité des catégories de sexe, race/ethnicité, ou classe qui structurent les vies des femmes et hommes d'une manière complexe combinant domination et subordination. Ces appartenances catégorielles peuvent engendrer des paradoxes de natures différentes, j'aimerais en soulever un seul. En lien avec la progression de l'instruction et de l'activité rémunérée des femmes des pays du Nord, on observe une entrée massive des femmes sur le marché de travail. Ce processus «d'égalité» a déclenché une demande auprès des femmes migrantes puisqu'une partie du travail de reproduction sociale a été transférée à ces migrantes – ce sont elles désormais qui s'occupent des enfants ou des personnes âgées dans les ménages. Or, ces bouleversements contribuent à la progression des inégalités sociales entre les femmes elles-mêmes. Ceci nous fait comprendre qu'il faut non seulement utiliser la référence commune aux catégories «hommes» ou «femmes», mais aussi faire une analyse conjointe avec d'autres catégories si nous voulons saisir et comprendre les pratiques genrées et les rapports de pouvoir.

Le deuxième axe est celui des migrations et des mobilités. Ici, également, on peut identifier un paradoxe et le résumer de la manière suivante: jamais les femmes n'ont été aussi mobiles – ont-elles obtenu un statut plus égalitaire pour autant? On parle de la féminisation de la migration et des formes circulaires de mobilité, mais cette augmentation de la mobilité rime-t-elle avec un gain de pouvoir pour les femmes? Ainsi s'ouvre un immense champ de recherche portant sur les stratégies et les structures de genre dans la nouvelle économie mondialisée et caractérisée par des flux migratoires.

L'aspect paradoxal de l'égalité s'observe tout particulièrement lorsque l'on étudie des questions liées au travail, à l'emploi et au chômage, qui constituent le troisième axe thématique de notre programme de formation. Malgré l'entrée massive des femmes sur le marché du tra-

vail, il s'avère qu'une ségrégation horizontale et verticale entre les sexes reste une dimension structurante du marché du travail. Comprendre ce phénomène et s'y opposer restent des défis pour le futur.

Le quatrième axe thématique est construit autour des thématiques du corps, des sexualités et de la procréation. Là encore, les paradoxes ne manquent pas. Les femmes maîtrisent plus que jamais leur sexualité et leur fécondité, mais le corps des femmes continue à être l'objet et le vecteur privilégié des rapports de pouvoir – il suffit de regarder la publicité à la télévision pour vous en donner une illustration.

Je ne peux pas développer davantage ces paradoxes, mais j'espère vivement qu'il est apparu de manière claire que ces développements contradictoires représentent un véritable défi théorique et méthodologique pour les études genre que cette école doctorale romande ambitionne de relever.

Au sein de cette École, nous réunissons des doctorants et doctorantes sélectionnés issus de quatre institutions universitaires de Suisse romande. Font partie de ce programme doctoral : l'Université de Lausanne (le LIEGE est d'ailleurs à la tête du programme), les Universités de Genève, de Neuchâtel et finalement, notre institution hôte d'aujourd'hui, l'Institut de hautes études internationales et du développement.

En outre, notre école fait partie de l'École doctorale suisse en Études Genre avec les écoles de Bâle, Berne/Fribourg et Zurich. Ce réseau national de formation doctorale est issu du projet de coopération «Études Genre en Suisse» soutenu financièrement par la Conférence Universitaire Suisse (CUS). Et comme nous parlons de finances, je mentionne avec plaisir le fait que le FNS soutient notre programme de formation pour la période 2008-2011 dans le cadre de ses programmes doctoraux ProDoc. J'ose également ajouter que nous sommes tout de même assez fières d'avoir reçu ce financement prestigieux.

Dans cette perspective, ce programme permet de réunir quatre institutions universitaires romandes et plus de dix professeures dans le but de promouvoir l'excellence dans la formation doctorale en études genre.

Même si, personnellement, je suis depuis longtemps convaincue qu'une approche genre nous est très utile pour comprendre des phénomènes sociaux, nous avons été agréablement surprises du succès de l'appel à candidature que nous avons lancé en juin 2008 pour trouver des doctorants et doctorantes. Nous avons reçu 47 demandes de

participation à l'École doctorale, parmi lesquelles 37 demandes de salaire CanDoc – donc 37 demandes pour des bourses. Le comité scientifique de l'École a procédé à une sélection stricte, et aujourd'hui 21 doctorants participent au programme de formation. La sélection a été très dure, car les projets étaient très prometteurs. Deux doctorantes bénéficient déjà d'un salaire CanDoc, 13 autres doctorants ont déposé une demande dans le cadre de cinq Modules de recherches que nous avons soumis le 1^{er} octobre au FNS¹.

C'est avec ce modèle que nous commençons donc aujourd'hui et cette semaine ce programme doctoral.

L'expérience de la mise en place de cette école doctorale en réseau avec mes collègues des quatre universités a été unique: nous avons travaillé dans une atmosphère stimulante et très agréable, même lorsque nous étions toutes sous pression car les délais s'approchent toujours plus vite qu'on ne le souhaiterait. Je suis véritablement heureuse de pouvoir participer à ce réseau genre intéressant et aimerais en remercier mes collègues.

Finalement, j'aimerais aujourd'hui surtout remercier les organisatrices et organisateurs de ce colloque de nous offrir l'opportunité de lier notre programme doctoral avec cet événement qui aura lieu aujourd'hui et demain et dont le programme est très prometteur. Ceci nous donne l'opportunité de nous immerger toute de suite au cœur d'une des problématiques du programme doctoral.

¹ Deux candidates ont obtenu une réponse favorable du FNS début 2009.

Expressions et consommation de la latinidad en Suisse. Genre et migrations transnationales

Larissa Barbosa

Le projet de thèse que je prépare dans le cadre de l'École doctorale romande en études genre, «Expressions et consommations de la *latinidad* en Suisse. Genre et migrations transnationales», s'insère dans l'axe thématique *Mobilités, Circulations, Migrations* de cette école doctorale. Dans un premier temps, cet axe thématique s'interroge sur l'intersectionnalité des catégories de genre, race, classe sociale et sexualité pour aller vers une analyse plus approfondie des migrations circulatoires et des mobilités.

En réalité, le croisement de ces catégories d'analyse nous oblige à rompre avec le paradigme économiciste des études sur les migrations et les mobilités, lequel enferme les déplacements dans une analyse simpliste basée sur la motivation économique et la logique centre-périphérie. S'interroger sur l'intersectionnalité des catégories d'exclusion et penser comment les différentes notions de féminités et de masculinités structurent les processus de migrations et les mobilités nous permet d'envisager la complexité de ces déplacements actuels, en intégrant plusieurs dimensions. D'une part, on est confronté à une multiplicité de déplacements: migrations, voyages, tourisme, séjours, et à une multiplicité d'expériences dans ces déplacements qui dépassent les frontières des États-nations. D'autre part, on est confronté à une grande complexité de motivations et de stratégies dans ces déplacements.

C'est justement sur ce dernier point que porte le projet de thèse présenté à l'École doctorale romande en études genre. En utilisant le

concept de genre comme un outil d'analyse révélateur de paradoxes et des contradictions typiques des réalités sociales traversées par le pouvoir, ce projet de thèse vise à analyser les différentes stratégies d'insertion en Suisse des artistes et des professionnel·les actifs sur le marché de la musique et de la danse dites *latinas*. Je m'intéresserai surtout aux musicien·nes, aux professeur·es de danse et de *capoeira*, aux DJ et autres professionnel·les poursuivant différents parcours de migration transnationale, et qui explorent plusieurs techniques d'expression, d'apparence et de corporalités pour faire carrière en Europe. Le point de départ pour comprendre cet objet de recherche sera la notion de *latinidad*, qui est en construction dans certains pays d'Europe occidentale, notamment dans les événements commerciaux et urbains de la musique et de la danse *latinas*. J'aborde la notion de *latinidad* comme un contexte social-discursif qui opère par les notions d'exotisme et d'authenticité, et par des conventions et pratiques de genre, corporalité et race.

Il existe en Suisse un nombre considérable d'espaces, d'événements et de lieux-dits *latinos*, dans lesquels artistes et professionnels de la musique et de la danse *latinas* sont présentes. Ils se concentrent avant tout dans le secteur du divertissement, où prédominent les manifestations du folklore et de la culture *pop* latino-américaine et caribéenne. Ces événements gagnent en importance et visibilité en Suisse, notamment dans les principales villes comme Genève, Zurich, Berne et Lausanne. Ils se déroulent dans de nombreux clubs nocturnes, s'expriment par des fêtes et des soirées à thème, et sont portés par des rythmes venus des centres urbains latino-américains et des Caraïbes, suite au boom de la *latin music* industrielle qu'ont connu les années 1990 (*rap* en espagnol, *reggaeton*, la *bomba* et des genres plus commerciaux de *salsa*, *merengue*, *bachata* et musique afro-brésilienne). Ils sont animés par des DJ, souvent originaires d'Amérique latine ou des Caraïbes, ou par des artistes de scène. Les fêtes peuvent aussi atteindre un plus vaste public dans le cadre de *salsa-parties* et, surtout pendant l'été, lors de nombreux festivals *latinos*, la *Fiesta Caliente* de Zürich étant l'un des plus connus. À côté de ces événements, on trouve également une importante offre de stages et cours de danse: tango, *salsa*, *samba*, *capoeira* entre autres. Tout ceci est associé à des notions de bonne ambiance et d'énergie positive. En dehors du milieu artistique et culturel, en lien avec les techniques de production corpo-

relle et de style (le *look*) de la *latinidad*, il existe aussi des salons de coiffure et des articles de mode. Loin de simplement reproduire des stéréotypes, ces techniques du style révèlent des (ré)articulations complexes de processus d'identification entre le local et le global, qui s'insèrent dans le contexte de mondialisation et des «flux globaux» (Appadurai 1996, 32). Dès lors, cette notion de *latinidad* n'est pas seulement reproduite mais réinventée. En dernier lieu, il ne faut pas négliger la quantité d'articles de presse, parfois publiés et diffusés dans différents pays d'Europe.¹

Les événements sont principalement annoncés par des affiches et *flyers*, qui révèlent déjà certaines habitudes qui ont cours dans ces événements, comme la consommation de boissons et la mode vestimentaire spécifiques. Leur contenu graphique se base généralement sur des clichés qui représentent la synthèse de certains fantasmes que l'Occident projette sur l'Amérique latine et les Caraïbes. Ces représentations ne sont pas aveugles au genre: bières et autres cocktails «exotiques», plages et cocotiers verts, couleurs vives et soleil, le tout le plus souvent associé à des corps de femmes hyper sexualisés. Dans les publicités pour les cours de danses, la *salsa* est romantisée, le tango est érotisé, le *reggaeton* et la *samba* sont sexualisés.

On voit ainsi qu'il existe un processus d'exotisation inhérent à cette consommation de la différence culturelle et cela traduit d'une manière générale les contradictions et ambivalences liées aux structures de domination de genre et race. Cet aspect soulève, dans un premier temps, des questions sur les paradoxes de l'égalité, qui seraient propres aux processus de valorisation de la différence. Vu la dimension relationnelle de la différence, évoquer la valorisation de cette différence est en soi un processus de différenciation, facilité par l'exercice d'un pouvoir qui se veut le centre et qui est capable de produire l'altérité (hooks 1992; Richard 2003; Collins 2004). Cependant, il ne faut pas concevoir ce phénomène uniquement dans une logique orientaliste, où l'Occident exotise et domine les Autres. Pour saisir l'expérience de la migration des artistes migrant-es *latinos* et

¹ Normalement, ces publications se partagent entre les différentes régions linguistiques: une revue latina en français est normalement produite et distribuée entre les pays de langue française et une revue en allemand entre les pays germanophones. Un exemple récent et parlant est la revue *Eurotropicana*, distribuée en Suisse et Allemagne. (www.eurotropicana.com).

latinas en Suisse, il faut plutôt considérer les lieux et les événements où circulent les acteurs et actrices de cette migration comme des «zones de contact». Selon Mary Pratt (1992, 6-7), une zone de contact invoque la «co-présence, les interactions, les échanges de compréhensions et pratiques, qui ont fréquemment lieu au sein de rapports de pouvoir radicalement asymétriques». J'aimerais ainsi, tout en observant les rapports de pouvoirs existants en termes de genre, race, classe, âge etc, penser ces espaces de travail des artistes migrant-es *latinos* et *latinas* en Suisse comme étant aussi des espaces de co-présence, d'échanges, de stratégies et d'investissements divers qui peuvent être révélateurs de la complexité, des contradictions, des paradoxes et de l'évolution des rapports sociaux vécus dans le cadre de l'immigration.

Dans ce sens, ce travail sera innovateur par rapport aux études sur la migration en Suisse, lesquelles se sont majoritairement concentrées sur les formes traditionnelles de la migration, analysant les ressortissant-es appartenant à des nationalités spécifiques et les aspects d'intégration, d'acculturation et d'exclusion. On peut également souligner qu'une grande partie des études sur les migrant-es d'Amérique latine en Suisse, spécialement ceux et celles qui viennent du Brésil, de la Colombie, de l'Équateur et des Caraïbes, concernent l'insertion de femmes dans le marché transnational du sexe et du *care* ou du travail affectif (femmes de ménages, aide en soin, épouses).

La maîtrise de la musique et de la danse est caractérisée par la culture corporelle et celle-ci peut être une forme de réflexion sur le genre et les corporalités. Les théorisations les plus récentes sur le genre deviennent plus élaborées, précisément avec les perspectives post-structuralistes en sciences sociales. Soucieuses de déconstruire les catégories essentialistes et socialement construites de genre et race par exemple, les perspectives post-structuralistes complexifient la compréhension des inégalités d'accès entre les personnes de genres différents. Par la suite, une des innovations qui a modifié la conception du genre est le paradigme relationnel introduit particulièrement par Joan Scott (1988), où le genre est compris comme un concept qui structure les rapports de pouvoir, et où les catégories sont créées et manipulées à plusieurs niveaux: symboliques institutionnels et subjectifs (2000, 56-58). Mais ces constructions s'articulent différemment selon les contextes et les périodes, et aussi selon les catégories de

sexe, race, classe, âge, etc. Ce caractère fluide et non fixe des catégories de genre est aussi renforcé par le concept de performativité, introduit notamment par Judith Butler (1990). Cette conception accentue la façon dont ces rapports de pouvoir (qu'elle nomme « discipline du genre ») vont façonner et sexualiser les corps, ce qui renverse le système sexe-genre (Rubin 1975). Selon Navarro-Swain (2002 : 333) : « C'est le genre qui crée le sexe ». D'après la réflexion de Judith Butler (2003, 256), « le corps est façonné par des forces politiques ayant stratégiquement intérêt à faire en sorte qu'il reste constitué par les marqueurs du sexe ». Cette discipline du genre est, selon elle, définie par les actes, les gestes, et les accomplissements performatifs. Ils transforment les individus en sujets genrés. Ce qui veut dire que les actes et gestes qui font de nous une « femme » ou un « homme » ne sont pas l'expression de nos identités, mais plutôt des pratiques de genre produisant de l'identité (Butler 2003, 272).

Le corps, en tant que catégorie sociologique, est souvent négligé comme révélateur de symbolismes au niveau mental et social et comme un langage qui ne peut pas être réduit au niveau du physique (Almeida-Leitão 1992, 20-30). Le concept de « techniques corporelles » élaboré par Mauss (1974) montre qu'historicité, culture et pouvoir s'inscrivent dans le corps. Les mouvements corporels peuvent aussi être lus comme des textes, des phrases qui nous aident à comprendre comment les identités sociales et culturelles sont formées, négociées et transmises à travers ces mouvements et expressions corporelles (Desmond 1997, 29). L'intersection entre genre et corporalités, dans la pratique sociale de la danse et de la musique, peut nous permettre d'envisager des questions plus structurelles de pouvoir. Selon Desmond (1997, 32), les manières de danser, de se positionner et de se mouvoir, reflètent souvent des normes et idéologies de genre, race et classe et passe par des transformations à travers le temps. La *samba* et la *capoeira*, qui étaient encore interdites au début du XX^e siècle, et extrêmement marginalisées au Brésil, liées à la classe pauvre, à la prostitution et à la criminalité, occupent aujourd'hui des espaces privilégiés de la classe moyenne dans les principales villes du monde. Ce qui est perçu aujourd'hui comme correct ou valorisé, ce qui est souhaitable en termes de danse, musique et mouvements, est le plus souvent marqué par des conceptions des féminités et masculinités, et est révélateur des structures de pouvoir (Desmond 1997, 32).

Cette perspective, qui ouvre la possibilité de penser les corporalités et les mouvements en tant que marchandise, permettra d'élargir le débat sur le genre et la migration, afin de mieux comprendre les stratégies des acteurs et actrices dans le cadre des migrations internationales.

Bibliographie

- Almeida-Leitão, E. 1992. *Corpo, imagem, desejo: itinerários da subjetividade encarnada*. Mémoire de Master, Universidade de Uberaba.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Butler, J. 2003. *Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Collins, P. H. 2004. *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*. New York: Routledge.
- Desmond, J. 1997. *Meaning in Motion. New Cultural Studies of Dance*. Durham: Duke University Press.
- Lino-Gomes, N. 2006. *Sem Perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica
- Mauss, M. 1974. As técnicas corporais. In *Sociologia e Antropologia*. 209-233. São Paulo: EPU.
- Navarro-Swain, T. 2002. Identidade Nômade. Heteropatias de Mim. In *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas*. orgs. M. Rago, L. Orlandi et A. Veiga-Neto. Rio de Janeiro: DP & A Editora.
- Pratt, M., L. 1992. *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Richard, N. 1993. Cultural Peripheries: Latin America and Postmodernist De-Centering. *boundary 2*, 20(3): 156-161.
- Rubin, G. 1975. The Traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex. In *Toward an Anthropology of Women*. Ed. R. R. Reiter. New York, London: Monthly Review Press
- Scott, J. 2000. Genre: une catégorie utile d'analyse historique. In *Cahiers genre et développement n°1*. *Le genre, un outil nécessaire. Introduction à une problématique*. dir. J. Bisilliat et C. Verschuur, Paris: L'Harmattan.

Political engagement of women in India: the new paradoxes of inequality of sex, class and caste in postcolonial India

Kaveri Ishwar Haritas

Introduction

This research project is included in the Swiss doctoral school in gender studies, and has been supported by the attribution of a scholarship for three years by the Swiss National Science Foundation. It seeks to analyse the political mobilisation of poor and low caste women in postcolonial India. The political engagement and mobilisation of women in India is strongly influenced by inequalities and hierarchies of caste, race and gender. The interaction and interrelation between these three identities needs to be analysed particularly in the context of the powerful role that class plays in today's society. Thus an analysis of the forms of organisation of poor and low caste women lends itself to a deeper understanding of the manner in which gender interests are influenced, reconceived and redefined in interaction with identities of class and caste.

While the articulation of sex and gender which was framed through discourses of culture/nature in the West has had significant impact on Southern feminism (ecofeminism for example), culture/politics has played a significant role in Southern theorizing given the contexts of colonial experiences and the dominance of Western theories (Mary E. John 2004). In postcolonial India that continues to witness the stigmatisation and exclusion of certain groups on the basis of untouchability, caste has emerged as a principal theme evoking comparisons

with race. Theories of the intersection of caste and gender are marked by debates on patriarchy, similar to theories of race and gender. Similarities include the gendered nature of subjugation that marks both caste and racial hierarchies, with the sexual use and abuse of women important tools of oppression (Béteille 1992). However, the complex intersection of caste and gender, marked by colonial discourses that redefined caste and gender relations, posed further complexities to the expression of difference. While low caste groups and federations demanded an equal treatment of their oppression on the lines of racism, lower caste women paradoxically defined their oppression as three fold, as women against men of their own caste, as Dalit women against men of higher castes and as poor women carrying out often difficult, low paid and inferior work (Kannabiran 2006; Rao 2003). While feminists have also demanded for the recognition of caste as a racial issue, their demands are specific to the double hierarchies and patriarchies suffered by lower caste women who have much in common with black American women (Kannabiran 2006; Bandhu 2003). Despite the fact that historically Dalit activists were the forerunners in critiquing gender based hierarchies, Dalit women's claim to a different voice based on their marginalisation within the larger Dalit movements as also in subaltern studies (Guru 1995) brought the critique of gender a full circle with critical reflections focussed on patriarchal structures and forms of organisation.

This call for a different voice was framed not only in the context of their lower caste identity but also their identity as women, thus challenging the homogenisation of women's issues, and challenging the direction in which mainstream Indian feminism had advanced. Much like the double exclusion experienced by black feminists in the United States, Dalit women's issues were contextualised in terms of their relations with men of their own caste, with refrain in dealing with issues of caste and thence oppression by men of higher castes. Further reflections on the hierarchy of "women's interests" also reveal the colonial influence on the project to reform gender relations, with privileged sites of legal and social reform often serving to benefit women of higher castes, while in some cases constraining low caste women (Sen 2000).

Contemporary feminist issues in India

Post independence, with the emergence of a new creamy layer from amongst the lower caste groups, a new identity based on class was argued as a site for reform, calling for affirmative action. The “Other Backward Classes” while technically defined as a “new” group, include those lower caste groups who were denied affirmative action on changing religion (for example Dalits who had converted to Muslims) as also lower classes of Muslims, who not only form India’s largest minority but also form a major part of its poor. Thus class became a site of reform, with several groups demanding reservations in different sectors. While the battle continues with intense resistance from dominant Hindu groups, the issues of class and caste continue to profoundly influence feminist and gender studies in India. While work exists on the specificity of the challenges faced by, and the spirit of resistance displayed by poor Dalit women (Omvedt 1980), there is lesser work on the discourses that define the position of the poor Muslim woman in India that goes beyond the realm of personal law reform.

While issues of caste and class have been well identified and treated either as an issue of caste and gender or that of class and gender, there is little work that identifies an intersection that spans these three identities. In the particular context of political representation and reform, a theorisation of the specific position of women who experience these identities at the same time is important to an understanding of contemporary feminism in India. This poses specific challenges in the construction of self for poor and marginalized women. When possessing more than one identity, and assuming that “we” is constituted on the basis of suffering (Connolly 1996), which “we” becomes more important than the others? (Kannabiran 2006). While Kannabiran speaks of a response to the suffering that constitutes “we”, the question I ask here is what happens when there are several “wes” in conflict? While feminists point to the intersectionality of identities that forge a collective women’s identity that is based not only on gender but their specific gendered oppression in the context of the violence of the caste system (Kannabiran 2006, 67-68), the question that this work seeks to answer takes this one step ahead to the added issue of class.

While the “we” is formulated on the basis of collective suffering, there are differences of interests within the “we”, with different classes

forming the “we” and therefore suffering on identical grounds, but suffering differently. This is crucial to understanding the channels that allow women equal access, equal as in equitable and not the liberal connotation of equality amongst equals, whereby all women can aspire to what is rightfully theirs. If class is the dominant factor that defines access, it will allow us to question the affirmative action based on caste, because clearly belonging to a lower caste does not always imply lower class, and in such cases caste becomes a useful instrument at the disposal of local elites.

The relevance of the political project

In response to the low socio economic status of women in India, political quotas were introduced for women at the local governance level in the 1980s reserving 33% of seats at the municipality and *panchayat* level for women. While this reservation was rather easily carried out, the difference amongst women, particularly that of class has prevented a similar reservation at the regional assembly and national parliament levels. Amongst the 33% seats reserved for women, a certain percentage is sub reserved for women from Scheduled Castes and Tribes (listed in the Indian Constitution as entitled for affirmative action). However Other Backward Classes (OBCs)¹, despite having low socio economic status, have no similar reservation within the women’s quota at the national level. While regional governments (state governments) may legislate to provide reservations to OBCs this is not mandatory under the Indian Constitution. As OBCs include low class Muslim groups as also lower caste Hindus who do not find place in the SC/ST lists, women from these groups are not entitled to affirmative action (unless provided for by state governments). However caste/religion and class do not always coincide and while there is work that identifies a “creamy layer” within groups that are entitled to affirmative action, there has been little work to analyse this issue in the context of the women’s quota at the local governance level in India.

¹ While the Indian Constitution has since long provided for reservation for SCs & STs in state employment, civil services, political posts, education (private and public), etc., a similar reservation has only recently been provided for OBCs but only for education. Thus in effect while the women’s quota is sub-reserved providing for SC and ST women, the same is not true of OBCs.

Women's political participation at the local governance level has been hailed as a success in India, with most Indian states having at least 33% women in local councils and some states having far greater numbers of women, such as Karnataka whose councils have 43% women councillors. However studies conducted of women councillors in different parts of the country reveal particularly low numbers of women from minority and low caste communities (Tawa Lama-Rewal 2001; Sooryamurthy 2000; Arora and Prabhakar 1997), with no representation of OBCs. The question of caste and class thus result in their own dynamics, resulting in the exclusion of some groups of women from political processes. Thus political engagement and mobilisation forms a fertile ground for analysing the manner in which women from different groups interact, strategise and ally in the political project of representing interests that are at times common to them as women and at times contradictory in the context of the differences of caste and class amongst them. The main questions asked are:

1. How does caste and class influence political commitment of poor and low caste women in India?
2. Which links can be established between the gendered organisation of society (both practical and symbolic organisation) and the forms of mobilisation amongst women?
3. To what extent are their agendas and initiatives dependent on gender?
4. Do gendered roles and sexual division of labour pose constraints or to the contrary advantages in their mobilisation (formal and informal) and the construction of their political identity as women?
5. How are gendered roles influenced by their political commitment?
6. How do caste and class structure the interactions between women and between women and men both within groups and between different groups?

References

- Arora, S.C. and R. K. Prabhakar. 1997. A Study of Municipal Council Elections in India: Socioeconomic Background of Women Candidates in Rohtak, Haryana. *Asian Survey*. 37(10): 918-926.
- Bandhu, P. 2003. Dalit women's cry for liberation: My rights are rising like the sun, will you deny this sunrise? In *Gender and Caste*. (ed.) A. Rao. London/New York: Zed Books.

- Béteille, A. 1990. Race, Caste and Gender. *Man, New Series*. 25(3): 489-504.
- Connolly, W. E. 1996. Suffering, justice and the politics of becoming. *Culture Medicine and Psychiatry*. 20: 251-277.
- Guru, G. 1995. Dalit Women talk Differently. *Economic & Political Weekly*. October 14-21: 2548-50.
- John, M. E. 1996. Gender and Development in India, 1970s-1990s. *Economic and Political Weekly*. XXXI(47): 3071-3077.
- Kannabiran, K. 2006. A Cartography of Resistance: the National Federation of Dalit Women. In *The Situated Politics of Belonging*. (eds.) N. Yuval-Davis, K. Kannabiran and U. Vieten. London, Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Omvedt, G. 1980. *We Shall Smash This Prison: Indian Women in Struggle*. London: Zed Books.
- Rao, A. 2003. *Gender and Caste: Issues in Contemporary Indian Feminism*. New Delhi: Kali for Women.
- Sen, S. 2000. Toward a Feminist Politics? The Indian Women's Movement in Historical Perspective. Policy Research Report on Gender and Development. Working Paper Series No. 9.
- Sooryamoorthy, R. 2000. Political Participation of Women: The Case of Women Councilors in Kerala, India. *Journal of Third World Studies*. 17: 45-60.
- Tawa Lama-Rewal, S. 2001. Women in the Calcutta Municipal Corporation: A study in the Context of the Debate on the Women's Reservation Bill. Centre de Sciences Humaines, CSH Occasional Paper No. 2.

La crítica postcolonial desde el feminismo antirracista

Ochy Curiel

Antes que todo quiero agradecer la invitación a este importante Coloquio. Creo que es importante porque cualquier espacio que nos permita reflexionar, debatir, analizar nuestros feminismos articulando la práctica política con la teoría, pensadas estas desde lo local y lo global, apuntando a solidaridades transnacionales, es altamente positivo.

Quisiera expresar desde cuál posición les voy a hablar. Nací en un país del Caribe, lo cual define una genealogía cultural y política marcada por procesos de colonización, pero fundamentalmente por muchos procesos de resistencias y transformaciones que definitivamente sellan parte de lo que soy y de lo que pienso.

Mi marco teórico/político es el feminismo, pero no cualquier feminismo. Se trata de un feminismo lésbico, antirracista y anticapitalista que mezcla teoría y práctica, que retoma aportes de distintas disciplinas de las ciencias sociales, del arte y la literatura, de las experiencias de distintas mujeres de diversas zonas geográficas, un feminismo internacionalista que se propone derrumbar las fronteras, sean estas metáforas o realidades, imaginadas o construidas.

Toda esta visión marca entonces mi posición como activista del movimiento feminista, del movimiento lésbico feminista, del movimiento de mujeres antirracista y del movimiento antimilitarista, y también mi posición como académica en la Universidad Nacional de Colombia.

Mi ponencia tratará de la crítica postcolonial desde el feminismo antirracista y destaco fundamentalmente los aportes de feministas afrodescendientes, de las chicanas y en menor medida de las indígenas

que han aportado desde sus prácticas políticas al tema de la interseccionalidad.

Quisiera primero explicitar que entiendo como postcolonial ya que hoy día es un concepto de moda, fundamentalmente en ciertos espacios académicos, que puede ser entendido desde distintas concepciones.

La mayoría de las que estamos aquí sentadas sabemos que la propuesta postcolonial como la conocemos hoy, trata de un cuestionamiento al eurocentrismo, a un discurso moderno, pero que al mismo tiempo es producto de este en tanto surge de un conocimiento validado en las Universidades europeas y norteamericanas aunque promovidos desde migrantes de excolonias de países del Tercer Mundo, como han sido sus mayores representantes Gayari Spivak, Chandra Mohanty, Homi Babha y Edward Said, entre otras y otros, pero que a la vez surge como producto de luchas por la descolonización.

Se trata de una modalidad académica relacionada con otras corrientes de reflexión anti-hegemónicas como los “estudios culturales”, los “estudios subalternos” y el “multiculturalismo”.

La propuesta poscolonial trata fundamentalmente de una crítica al discurso euronorcentrico y colonizador de la representación de parte de quienes han considerado que quienes no responden al paradigma de la modernidad: hombre blanco, heterosexual, consumidor, clasemediero... son lo otro, la diferencia, desprovisto de valor social, político, económico y cultural.

Retomo la propuesta postcolonial en ese sentido, como una crítica de un discurso aún hegemónico, discurso visto no solo como mero juego del lenguaje, aunque el lenguaje cree realidad y viceversa, sino que discurso como práctica política que ha implicado desigualdades materiales, sociales, políticas y culturales. Cuando hablo de un discurso colonizador euronorcentrico tampoco me refiero a un discurso que solamente ha sido sostenido por quienes han nacido y vivido de este lado del mundo, sino también a las posturas de ciertos grupos, individuos e individuos colonizadas ubicadas en países del Tercer Mundo que desean seguir siendo lo otro, la diferencia, al no cuestionar como ese otro, otra, esa diferencia, ha sido producida más bien por procesos de diferenciación con intensiones políticas, producto de desigualdades económicas, de relaciones de poder sexuales, de clase, sociales y culturales y que al mismo tiempo esos procesos de diferenciación van produciendo otras desigualdades.

En ese sentido lo postcolonial lo voy a entender aquí como una propuesta política que cuestiona la colonialidad, vista esta como un continuum, como una secuela del colonialismo como patrón de poder y de saber que traspasa todo tipo de relaciones de raza, clase, sexo, sexualidad y que también traspasa al feminismo como propuesta teórico/política y como movimiento social.

Una crítica postcolonial en ese sentido significa descolonizar el pensamiento y la práctica política, significa reconocer una historia silenciada, opacada y reducida a mero testimonio. Para lograr descolonizar el pensamiento y la acción feminista me propongo el reconocimiento de una historia que ha sido pionera al aportar significativamente al tema de la interseccionalidad: la del feminismo antirracista de las afros, de las chicanas y en menor medida de las indígenas.

El concepto de interseccionalidad fue propuesto por Kimberlé Crenshaw (1989) para colocar una perspectiva relacional que evidenciara cómo distintos discursos y diversos sistemas de opresión se articulan cuando son interconectadas categorías como clase, raza, sexualidad, sexo.

Este concepto se está poniendo muy en boga en algunos espacios académicos, en ciertas perspectivas del activismo feminista, incluso en algunas instituciones internacionales como por ejemplo la ONU y algunas agencias de cooperación. Esta acogida puede que sea positiva, gracias siempre a algunas feministas del movimiento que la impulsan, sin embargo, como feminista, siempre llevo conmigo la duda y la sospecha de la acogida de este concepto por muchas de estas instituciones pues hemos visto en los últimos años, como muchos de nuestros discursos radicales del feminismo son vaciados de contenido y son cooptados por estos espacios e instituciones para justificar desigualdades aunque presentado desde un discurso “políticamente correcto”.

Interseccionalidad puede que signifique nombrar en un informe la nominación de las categorías para poder lograr un financiamiento, puede que signifique solo visibilizar a las mujeres que son atravesadas por clase, sexualidad, etnia, raza, puede que incluso signifique hablar de identidades. La interseccionalidad es pensada muchas veces, como bien podría sugerir el concepto, como particularidades, como secciones, como apartados interrelacionados, como sumatorias.

Para evitar este sesgo propongo entonces el concepto de imbricación pues evidencia las dependencias que existen entre las distintas

categorías y la implicación articulada de distintos sistemas de dominación y opresión en la vida de muchas mujeres. Se trata de entender cómo las estructuras de clase, racismo, sexo y sexualidad son concebidas, como bien planteó Avatar Brath, como especies de “variables dependientes” porque cada una está inscrita en las otras y es constitutiva de y por las otras (Brath 2004).

Para hablar entonces de interseccionalidad, o en mi caso de imbricación es necesario conocer quienes han sido las feministas que han propuesto esta interrelación, lo cual significa reconocer una historia política y teórica que antecede a la propuesta misma de interseccionalidad como concepto.

Mi intención es recuperar algunas de las propuestas de feministas que han sido racializadas, no por su condición de mujeres racializadas, ya que eso no necesariamente garantiza una propuesta de transformación epistemológica y política, sino porque sus propuestas teóricas y analíticas han enriquecido enormemente la teoría y la práctica feminista y las ciencias sociales.

La crítica post-colonial de las Negras en Estados Unidos

El pensamiento feminista antirracista y de crítica antiimperialista y anti-colonial surge en los años setenta en Estados Unidos, y constituye un antecedente importante para lo que luego se desarrolló en América Latina y El Caribe.

Si descolonizar supone reconocer producciones teóricas y prácticas subordinadas racializadas y sexualizadas, entonces es imprescindible reconocer a todas las mujeres cuyas luchas concretas han sido la base de todas las teorías. Es necesario recordar a Maria Stewart, primera mujer negra que denunció públicamente, en un mitin, el racismo y el sexismo en Estados Unidos en 1883, así como a Sojourner Truth que en su discurso “¡Acaso no soy una Mujer!” en la primera Convención Nacional de Mujeres en 1851 celebrada en Worcester, Massachusetts, proponía a las mujeres (tanto blancas como negras) acabar con la dominación no solo racista, sino también sexista, a Rosa Parks, quien en 1955 se negó a cederle el asiento a un hombre blanco y a moverse a la parte trasera del autobús como era la ley segregacionista en el sur de los Estados Unidos, lo cual desencadenó poderosas manifestaciones

de la población afronorteamericana y abrió paso al movimiento por los derechos civiles. También vale la pena recordar a Angela Davis, figura emblemática de la lucha por la liberación negra y contra el racismo, quien también ha aportado significativamente a una nueva perspectiva feminista al articular a la clase, la perspectiva antirracista y antisexista, no solo en sus contribuciones teóricas sino en su práctica política. Parte de sus contribuciones las encontramos en el texto *Mujeres, Raza y Clase* editado en 1981 y traducido al español en el 2004 (Davis 2004).

Ellas han sido antecedentes importantes de lo que hoy se conoce como el *Black Feminism*, propuesta que interrelaciona categorías como sexo, “raza”¹, clase y sexualidad que posteriormente da lugar a lo actualmente se denomina feminismo tercermundista y en muchos casos feminismo postcolonial y todas ellas lo hicieron desde sus experiencias de mujeres racializadas o lo que Chandra Mohanty denomina *posiciones de ubicación* (Mohanty 1988). La afronorteamericana Patricia Hill Collins ha sistematizado el pensamiento político del *Black Feminism*. Para ella este pensamiento tiene dos componentes: uno, su contenido temático y dos, su enfoque epistemológico, que parte de experiencias concretas, socialmente situadas. Dice la autora:

Para desarrollar definiciones adecuadas del pensamiento feminista negro es preciso enfrentarse al complejo nudo de las relaciones que une la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género como categorías de análisis, las condiciones materiales que acompañan estas construcciones sociales cambiantes y la conciencia de las mujeres negras acerca de estos temas. Una manera de ubicarse frente a las tensiones de definición en el pensamiento feminista negro es especificado en la relación entre la ubicación de las mujeres negras -aquellas experiencias e ideas compartidas por las afroamericanas y que les proporciona un enfoque singular de sí mismas, de la comunidad y de la sociedad- y las teorías que interpretan esas experiencias (...) el pensamiento feminista negro comprende interpretaciones de la realidad de las mujeres negras hechas por las mujeres negras (Collins 1998, 289).

¹ Coloco “raza” entre comillas para denotar su construcción social y política y sobre todo como categoría de poder, no porque asuma que exista como criterio de clasificación de grupos humanos.

El *Black Feminism* ha sido sin duda una de las propuestas más completas en el feminismo, que si bien nace de relaciones de oposición, por el sesgo racista del feminismo y del sesgo sexista del movimiento por los derechos civiles y luego de la liberación negra, ha contribuido a completar la teoría feminista y la teoría del racismo, al explicitar cómo el racismo, junto al sexismo y el clasismo, afectaban a las mujeres, lo que Hill Collins denomina la *matriz de dominación* (Collins, 1998).

Una de las primeras expresiones organizativas de este feminismo, fue el Colectivo Combahee River, constituido por lesbianas, feministas de “color” y del “tercer mundo”. La primera Declaración de este colectivo, hecha en abril de 1977, planteaba claramente su propuesta política con base a múltiples opresiones, tomando como marco el capitalismo como sistema económico:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que enfrentan todas las mujeres de color... Una combinada posición antiracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Combahee River Collective 1988, 179).

El Combahee River Collective, desde una visión socialista, partió de la política de identidad, pero una identidad lejos de sesgos esencialistas, sustentada en una práctica común de mujeres racializadas, mezclando la teoría y la práctica. Su propuesta planteaba una interrelación de dominaciones, lo que le dio al Colectivo su carácter radical.

Barbara Smith, iniciadora de este Colectivo, tanto en sus ensayos, artículos y a través de su activismo, acentuó la imbricación de lo racial, del sexo, de la heterosexualidad en la vida y la opresión de las mujeres negras. Su insistencia sobre esta perspectiva fue tal que para difundir este pensamiento fundó junto con Audre Lorde la editorial Kitchen Table: Women of Color Press. Para Smith la imbricación de estas múltiples opresiones implicaba la necesidad de asumir una posición radical y global.

Siento que es radical ocuparse de la raza, sexo, clase e identidad sexual toda contemporáneamente. Pienso que es realmente radical porque nunca no se ha hecho antes. (Smith citada por Hill Collins 1998, 292).

En esta misma época y desde este mismo colectivo, Cheryl Clarke conjuntamente con Smith, introducen un análisis de la heterosexualidad como sistema político ofreciendo así un nuevo significado a la descolonización desde los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, proponiendo el lesbianismo como un acto de resistencia:

Donde quiera que nosotras como lesbianas nos encontremos a lo largo de este muy generalizado continuo político/social, tenemos que saber que la institución de la heterosexualidad es una costumbre que difícilmente muere y que a través de ella las instituciones de hombres supremacistas aseguran su propia perpetuidad y control sobre nosotras. Es provechoso para nuestros colonizadores confinar nuestros cuerpos y alienarnos de nuestros propios procesos vitales, así como fue provechoso para los europeos esclavizar al africano y destruir toda memoria de una previa libertad y autodeterminación. Así como la fundación del capitalismo occidental dependió del tráfico de esclavos en el Atlántico Norte, el sistema de dominación patriarcal se sostiene por la sujeción de las mujeres a través de una heterosexualidad obligada (Clarke 1988, 100-101).

Posiciones como la de Clarke fueron novedosas para el feminismo de los años setenta, ya que si bien el lesbianismo feminista como propuesta y movimiento surgía en estos años, muy poco había sido relacionado con el racismo y el clasismo.

De forma paralela, surge el feminismo que hoy se denomina chicano, en contra también de las diversas opresiones proponiendo una política de identidad híbrida y mestiza. Moraga y Anzaldúa publican el libro pionero del feminismo chicano: "This Bridge Called My Back" (*Este puente, mi espalda*) en 1981, traducido al español en el 1988, que recoge las vivencias y análisis de nuevos grupos de mujeres racializadas: chicanas, latinas, indígenas, asiáticas, "tercermundistas" todas desde una posición anti-imperialista. Así, articuladas en la categoría de mujeres de color y/o tercermundistas desde un marco feminista, denuncian el racismo de la sociedad norteamericana, además del que se expresaba en el feminismo y denuncian el sexismo de los movimientos políticos etnoculturales de los cuales formaban parte. Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga, Norma Alarcón entre otras, como

chicanas promueven un movimiento literario crítico y novedoso con un estilo bilingüe (Spanglish) rompiendo con el canon de “pureza gramatical” y rehacen a la vez un pensamiento político cruzando así fronteras geopolíticas, literarias y conceptuales.

Desde este feminismo, Gloria Anzaldúa con su concepto de *La frontera* (Borderlands) cuestiona el nacionalismo chicano y la tradición, el racismo norteamericano, a la vez que el racismo y el etnocentrismo del feminismo anglosajón y el heterosexismo de ambos, tomando como marco el contexto global del capitalismo. Anzaldúa ha sido pionera en lo que hoy se denomina *pensamiento fronterizo* que expresa las limitaciones de identidades esencialistas y “auténticas”. Para Anzaldúa, la New Mestiza suponía romper con los binarismos sexuales, la imposición de una noción esencialista de la cultura que define roles y funciones para las mujeres para mantenerlas en la subordinación. Desde su posición de lesbiana y feminista, fue crítica del imperialismo norteamericano, pero también de los usos y costumbres de su cultura “de origen” que la subordinaban. A través de sus poemas y narraciones, la autora deja ver sus puntos de vista:

Lo que quiero es contar con las tres culturas —la blanca, la mexicana, la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista... No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Me traicionaron por el color de mi piel. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, burlada, enjaulada, atada a la servidumbre con el matrimonio, apaleada a lo largo de 300 años, esterilizada y castrada en el siglo XX. Durante 300 años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por los españoles, los anglos, por su propio pueblo —y en Mesoamérica su destino bajo los patriarcas indios no se ha librado de ser herido. Durante 300 años fue invisible, no fue escuchada, muchas veces deseo hablar, actuar, protestar, desafiar. La suerte estuvo fuertemente en su contra. Ella escondió sus sentimientos; escondió sus verdades; ocultó su fuego; pero mantuvo ardiendo su llama interior. Se mantuvo sin rostro y sin voz, pero una luz brilló a través del velo de su silencio (Anzaldúa 2004).

Es interesante resaltar como la identidad mestiza a la que Anzaldúa hace referencia, toma en el contexto norteamericano un significado

diferente al que tiene en América Latina y El Caribe. En nuestra región, ser mestiza se enmarca en una ideología racista que acompañó la construcción del Estado-nación, es una identidad dominante. El concepto de mestizaje fue uno de los mecanismos ideológicos para lograr una nación homogénea cuyos referentes legitimados eran una herencia fundamentalmente europea en donde la herencia indígena y africana desaparece. En Estados Unidos, reivindicarse mestiza se vincula con reconocerse “subalterna” y sobre todo reivindicarse mestiza (latina), es un acto de resistencia.

El *Black Feminism* y el feminismo chicano en Estados Unidos han sido definitivamente de las propuestas más radicales que se han producido desde el feminismo contra los efectos del colonialismo desde una visión materialista, antiracista y antisexista que mucho ha aportado a las voces críticas que han sucedido en América Latina y El Caribe y que deben convertirse en referencia importante para la teoría social.

Aportes de las mujeres racializadas en América Latina y El Caribe

Para hablar de colonialidad en América Latina y El Caribe y de sus efectos en las mujeres, hay que remontarse a la época desde donde se inicia este proyecto. Una de las secuelas del colonialismo, no solo como administración colonial, sino como proyecto de sociedad moderna, fue la manera en que se constituyeron las naciones latinoamericanas y caribeñas: la homogenización con una perspectiva eurocéntrica fue la propuesta nacional a través de la ideología del mestizaje que siempre aspiró a lo europeo como forma de “mejorar la raza”.

Si bien el discurso de la nación se presentaba como algo híbrido, fundado sobre la base de la mezcla de “grupos raciales”, al ser impulsado por las élites políticas y económicas criollas, no contempló, de hecho, a la población indígena y afrodescendiente, poblaciones explotadas y racializadas. Esta situación va a ser decisiva en el racismo institucional y estructural que se expresa hoy en toda forma de una exclusión persistente en el ámbito económico, político, social y cultural.

La supuesta democracia racial que muchos de los intelectuales de los años treinta instalaron como matriz civilizatoria ha sido más que todo una ideología de dominación, una manera de mantener las desigualdades socioeconómicas entre blancos/as, indígenas negras y

negros, encubriendo y silenciando la permanencia del prejuicio de color, de las discriminaciones raciales y del racismo como dominación. La democracia racial pasa a ser el mito fundador de la nación latinoamericana y caribeña, un mito que niega la existencia del racismo.

En esta ideología, la de la democracia racial, la del mestizaje, las mujeres fueron instrumentalizadas como mano de obra barata, sus cuerpos fueron violados como mecanismos de explotación y subordinación (Mendoza, 2001).

Uno de los aportes importantes de las feministas afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas ha sido evidenciar este elemento del colonialismo, esta violencia sexual y psicológica específicamente dirigida en contra de las mujeres negras e indígenas que estuvo intrínsecamente vinculada con el mestizaje, una ideología y una práctica que aún hoy producen secuelas y tienen impactos para la población afrodescendiente e indígena y sobre todo en las mujeres.

Pero las afrolatinas y caribeñas han también analizado cómo los estudios de las mujeres en la época colonial han estado atravesados por una visión colonialista y occidental, al ser las mujeres reducidas a sus roles de reproductoras de esclavos y esclavas, madres de leche o como objeto sexual de los amos, o a lo sumo estudiadas como fuerza de trabajo en el sistema esclavista. Gracias a la producción afrofeminista, hoy contamos con estudios que muestran las diversas formas en que las mujeres se resistieron a la esclavitud. Lo que se ha denominado “operaciones tortugas”, en las Casas Grandes de los amos, el desperdicio de productos domésticos, los abortos autoinducidos para evitar que sus hijos e hijas fueran esclavizadas, fueron formas cotidianas de protesta y resistencia de las mujeres, denominado por la dominicana Celsa Albert como *cimarronaje doméstico* (Albert, 2003). Pero también las feministas afros han demostrado otras luchas radicales y arriesgadas de las mujeres para salirse de la lógica y de la realidad esclavista, como por ejemplo las numerosas fugas de mujeres de diversas edades y naciones, como lo demostró Sonia Giacomini en un estudio realizado en Brasil (Giacomini, 1988).

Aportes importantes como los de la brasileña Lélia González han permitido recoger la historia indígena y africana. En su concepto de Amefricanidad, Lelia González rechazó la latinidad como una forma de eurocentrismo, pues subestimaba o descartaba las dimensiones indígenas y negras en la construcción de las Américas. La amerifricanidad fue

entendida por la autora como un proceso histórico de resistencia, de reinterpretación, de creación de nuevas formas culturales que tiene referencias en modelos africanos, pero que rescata otras experiencias históricas y culturales, conllevando a una construcción de una identidad particular; una mezcla de muchas cosas a la vez. (González citada por Barrios 2000, 54-55). Léila González, desde una perspectiva feminista, fue de las primeras en la región en colocar la importancia de la interrelación entre racismo, sexismo y clasismo en la vida de las mujeres negras.

Jurema Wernerck, también desde Brasil, haciendo un análisis de las luchas políticas de las afrodescendientes, reconstruye la historia de las luchas de las mujeres negras recuperando las *lalodês*², mujeres líderes africanas que resistieron a cualquier pretensión de dominio y sumisión. Wernerck reconoce esta herencia en las mujeres de la diáspora africana y recuerda que las mujeres negras empezaron la lucha política mucho antes de haber nacido el feminismo como teoría (Wernerck, 2005).

Sueli Carneiro ha aportado a un análisis de la división del trabajo al evidenciar cómo en el caso de las mujeres negras, las esferas públicas y privadas nunca fueron separadas, como lo planteaba el feminismo “blanco” ya que desde tiempos de esclavitud ellas siempre trabajaron en las calles y en las casas. Carneiro ha propuesto *Ennegrecer al feminismo* para entender la relación entre racismo y sexismo y *Feminizar la lucha antirracista* para entender los efectos del racismo en las mujeres (Carneiro 2005).

Pero la ardua tarea que han tenido las afrodescendientes en América Latina y El Caribe ha sido la visibilización del racismo y sus efectos sobre las mujeres. Precisamente por la ideología del mestizaje, el racismo en la región se relaciona con experiencias como el apartheid de África del Sur o el segregacionismo racial de Estados Unidos, se presenta como una posibilidad de vivir armónicamente, lo que hace negar su sesgo racista.

En ese sentido, las feministas afrodescendientes han denunciado la falta de datos estadísticos e investigaciones desagregadas por raza y sexo, la segregación racial existente en los servicios públicos, han

² “*lalodê*” es la forma brasileña para la palabra en lengua iorubá *lálóòdè*. Se refiere a mujeres emblemáticas y líderes políticas africanas. (Wernerck 2005)

evidenciado el carácter racial a la vez que sexista de la violencia hacia las mujeres negras e indígenas, la imagen estereotipada y violenta de las mujeres afros en los medios de comunicación, han analizado la forma en que la división sexual y racial del trabajo las ubica en esferas laborales menos valoradas y menos pagadas como el trabajo doméstico, las maquilas, el trabajo informal y el trabajo sexual, han denunciado cómo la “buena presencia” es un marcador racista y sexista que les impide entrar a ciertos trabajos, todo ello visto como secuelas del colonialismo y la esclavitud (Campbell y Careaga 2002).

A pesar de que no se ha profundizado lo suficiente en Latinoamérica, algunas lesbianas afrodescendientes hemos relacionado al racismo y el sexismo con la heterosexualidad como régimen político obligatorio, un régimen que elimina la autonomía de las mujeres en lo sexual, emocional, material y psicológico. Hemos analizado cómo todo ello tiene que ver con el multiculturalismo y las políticas del reconocimiento cultural tan en boga hoy día que empuja a construir una OTREDAD que por un lado permite demandar reconocimiento cultural al Estrado pero sin que se convierta en una identidad nacional hegemónica. Una otredad que mientras más cargada de autenticidad más puede convertirse en la mercancía para mostrarse y venderse desde el Estado multicultural y pluriétnico respaldado por las leyes del mercado y viceversa.

Una autenticidad que se sustenta fundamentalmente en las mujeres. Las ideologías racistas y nacionalistas están atadas a una ley de origen, o por sangre o por territorio, como forma de unirse a una colectividad que define fronteras entre un “nosotros” y un “ellos”. Esta ley de origen se sustenta a través del matrimonio o en algunos casos en unión libre heterosexual. Es en este marco que a las mujeres se les pide lo que Amrita Chhacchi ha denominado “la carga de representación” (Chhachi, citada por Davis 2004). Ellas son las que son construidas para cargar la representación de la autenticidad, son las portadoras simbólicas de la identidad y el honor de la colectividad. Las mujeres deben tener comportamientos “apropiados”, ropas “apropiadas” y movilidades “apropiadas”.

Ello además tiene que ver con limitar a las mujeres a la esfera reproductiva que provee una relación heterosexual. Se asume que las mujeres son las que “paren el colectivo” (Davis 2004) al ser las reproductoras biológicas de la nación, que además deben siempre cuidar del producto de esa reproducción.

Algunas lesbianas afros también hemos colocado la relación entre racismo, heterosexualidad obligatoria con el fenómeno de la migración a través de la transnacionalización y transferencia de los servicios femeninos en este mundo global. La “feminización de la migración”, está siendo un fenómeno que ha trasladado la energía femenina del Tercer mundo, en particular de las labores domésticas y el trabajo sexual, a países del Norte. Muchas mujeres se mantienen en condiciones de ilegalidad, ocultas en las paredes del hogar en el que trabajan o en el centro en donde ejercen la prostitución. Lo primero se debe a la histórica división sexual del trabajo, lo segundo, es la venta del cuerpo de las mujeres para satisfacción de los hombres, en este caso de hombres blancos europeos aunque no únicamente. En el fenómeno de la migración, el Estado nacional, el régimen heterosexual, el racismo y el clasismo están estrechamente ligados para reglamentar a las mujeres y condicionar su ciudadanía, Puedes ser ciudadana siempre que te cases con un hombre, condición importante para lograr un trabajo asalariado.

En fin, las afrodescendientes en nuestra región han aportado significativamente a una crítica postcolonial, elaborando un pensamiento político y teórico cada vez más sistemático y profundo y lo han hecho, la mayoría, desde la práctica política.

Para finalizar quisiéramos hacer mención que a pesar de lo incipiente que es y del debate en torno a si existe un feminismo indígena en Latinoamérica, las indígenas desde sus prácticas han tenido también en los últimos tiempos una posición crítica y propositiva a nuevas formas de entender el entramado de poder en las sociedades latinoamericanas. Surgen como movimiento dentro de los movimientos mixtos de los años setenta fortaleciéndose en las décadas posteriores. La campaña continental de resistencia indígena negra y popular que se llevó a cabo en el 1992 frente a la conmemoración de los 500 años del llamado “Descubrimiento de América” hecha por los Estados y la Iglesia Católica, fue uno de los escenarios que permitió la aparición de este movimiento, no obstante antes ya había experiencias políticas.

Este feminismo ha cuestionado las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades nacionales en las que vivían al mismo tiempo que cuestionan los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que las mantienen subordinadas. El contexto cultural, económico y político en torno a las comunidades indígenas ha

marcado sus propios puntos de vista y sus maneras de hacer política, cuestionando el sesgo racista y etnocéntrico del feminismo.

Sus luchas políticas se dirigen a varias direcciones: la lucha por el reconocimiento de una historia de colonización, por el reconocimiento cultura, por la redistribución económica, el cuestionamiento a un Estado racista y segregacionista, el cuestionamiento al patriarcado indígena y la búsqueda de autodeterminación como mujeres y como pueblos (Masson 2006). Marta Sánchez Nestor, indígena amuga de México se posiciona desde el feminismo indígena:

Quizás sea nuestra propia forma de pensar en el feminismo, pues si bien estamos de acuerdo en que el sistema en sí ha sido patriarcal, vemos también que en nuestra cosmovisión y concepción de estos temas polémicos, no ha sido una tarea absorber todo lo que se genera en el mundo mestizo. Nosotras vamos retomando todo lo que nutre nuestra lucha, y vamos dando a las otras mujeres todo lo que pudiera nutrir su propia lucha, en algunos momentos nos unimos en voces, en eventos, en exigencias a quienes corresponde en este país o fuera de él, pero con nuestra propia estrategia para seguir luchando adentro de las comunidades y organizaciones por hacer de nuestra lucha, una historia realmente de hombres y mujeres indígenas (Sánchez Nestor 2005, 48)

Estas perspectivas han abierto la posibilidad de ubicar las experiencias de las mujeres según las culturas y entender que el género no es una categoría estable y descontextualizada. A pesar de que aún desde los espacios académicos se representan a las mujeres indígenas solo como víctimas del patriarcado y de la fuerza del capital, como actoras políticas han tenido posiciones críticas y radicales que mucho aportan a la comprensión de la colonialidad y a emprender procesos de descolonización del conocimiento.

Conclusión

De las tensiones que aún se mantienen en torno a los conceptos de postcolonialidad, colonialidad, etc., subrayemos una: muchas veces se produce desde un ejercicio meramente teórico, sin reconocer plenamente, o mínimamente, que es a partir de los movimientos y de las luchas sociales que se generó la práctica que luego es convertida en teoría. Desde la producción teórica, si bien se han abierto brechas a partir de un pensamiento crítico, estas no dejan de ser elitistas,

muchas veces androcéntricas y dominadas por blancos y blancas, mestizas y mestizos. Las propuestas de las mujeres, y más si estas son racializadas, han sido dejadas de lado y no valoradas en el ámbito académico.

Y esta situación se complejiza en estos tiempos de globalización neoliberal en donde las relaciones de poder no solo se extienden a los mercados capitalistas, sino también a todas las relaciones sociales. Hoy la alteridad, lo que se considera “diferente”, “subalterno” desde posiciones multiculturalistas es también potable para el mercado y sigue siendo “materia prima” para el colonialismo occidental, un colonialismo que no es asexuado, sino que sigue siendo patriarcal, además de racista.

Hoy la diferencia cultural, la multiculturalidad que parece ser un avance, sigue manteniendo relaciones de poder colonialistas. Las y los que se consideran el “otro”, la “otra” se naturaliza, se homogeniza, en función de un modelo modernizador para dar continuidad al control no solo de territorios, sino de saberes, cuerpos, producciones, imaginarios y todo ello basado en una visión patriarcal en donde los saberes de las mujeres son relegados a meros testimonios, no aptos para la producción académica.

El *Black Feminism*, el feminismo chicano, en Estados Unidos y el feminismo afro e indígena en Latinoamérica, como otras propuestas de mujeres y feministas de La India, de Asia y Africa, son propuestas que complejizan el análisis del entramado de poder en las sociedades de hoy, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad desde las prácticas políticas. De allí han emergido análisis teóricos muy importantes, no sólo para el feminismo sino para las ciencias sociales en su conjunto. Son propuestas que han hecho frente a la colonialidad del poder y del saber. Mi propuesta es que hay que reconocerlas para lograr una real descolonización del pensamiento y la práctica política feminista,

Bibliografía

- Albert, C. 2003. *Mujer y Esclavitud*. Santo Domingo: Ediciones Indaasel.
- Anzaldúa, G. 2004. Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En *Escalera la Karakola. Otras Inapropiables*. Madrid: Feminismos desde las Fronteras.

- Barrios, L. 2000. Lembrando Lélia Gonzales. En *O livro da Saúde das mulheres negras. Nossos Passos vêm de longe.* (orgs) J. Werner, M. Mendonça, E. White. Rio de Janeiro: Pallas Editora.
- Brath, A. 2004. Diferencia y diversificación. En: *Eskalera La Karakola Otras Inapropiadas. Feminismos desde la Frontera.* Madrid: Traficantes de Sueños.
- Campbell, E. y G. Careaga (eds.). 2002. *Poderes Cuestionados. Sexismo y Racismo en América Latina.* San José : PUEG y Red de Mujeres afrocaribeñas y afrolatinoameriocanas, Diseño Editorial.
- Carneiro, S. 2005. Ennegrecer al feminismo. En: *Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, México: Fem-e-libros.
- Césaire, A. 2006. *Discurso sobre el Colonialismo.* Madrid: Akal Ediciones.
- Clarke, C. 1988. El lesbianismo, un acto de resistencia. En *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos.* (eds.) C. Morra y A. Castillo. San Francisco: Ism press.
- Collins, P. 1998. La política del pensamiento feminista negro. En *¿Qué son los estudios de mujeres?* (Comps) M. Navarro, C. R. Stimpson. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Combahee River Collective. 1988. Una declaración feminista negra. En *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos.* (eds.) C. Morra y A. Castillo. San Francisco: Ism press.
- Crenshaw, K. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*. 139.
- Curiel, O. 2005. Identidades Esencialistas o Construcción de Identidades Políticas. El dilema de las Feministas Negras. En *Mujeres Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del Tercer Milenio.* Santo Domingo: INTEC.
- Davis, A. Y. 2004, *Mujeres, raza y clase*, Akal Ediciones: Madrid.
- Fanon, F. 2001. *Los condenados de la Tierra*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Giacomoni, S. 1988. *Mulher Escrava. Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil.* Petrópolis: Editora Vozes Ltda.
- Grosfoguel, R. 2006. Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema mundo y la producción de utopía desde la diferencia colonial. En *Discurso sobre el Colonialismo.* A. Césaire. Madrid: Akal Ediciones.
- Masson, S. 2006. Globalización, neoracismo y género: intersección de relaciones de poder y resistencias feministas poscoloniales. Reflexiones a partir del estudio de los movimientos sociales indígenas en México. Ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Sociología. 6-9 de diciembre. Bogotá.
- Mendoza, B. 2001, La desmitologización del mestizaje en Honduras. Mesoamérica 42. Diciembre. South Woodstock(Vermont): Plumsock Mesoamerican Studies.
- Moraga, C. and G. Anzaldúa. 1981. *This bridge called mi back : writings by radical women of color.* Watertown (Massachusetts) : Persephone Press. Versión en español: Moraga, C. y A. Castillo (eds.). 1988. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos.* San Francisco: Ism Press-Editorial "ismo".

- Mohanty, C. T. 1988. Under Western eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses, *Feminist Review*. 30: 60-88.
- Mohanty, C. T. 2003. Under Western Eyes revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles. In *Feminism Without Borders*. C.T Mohanty. 221-251. Durham/Londres: Duke University Press.
- Quijano, A. 2000. Colonialidad del poder y Clasificación social. *Journal of World System Research*. XI(2). Universidad de Santa Cruz.
- Sánchez Nestor, M. 2005. Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento, construyendo otras mujeres en nosotras mismas. En *Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*. México, Fem-e-libros.
- Wernerck, J. 2005. De lalodés y Feministas. Reflexiones sobre la acción de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. En *Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*. México, Fem-e-libros.

Women's Lifeworlds and the Idea of Feminist Insurgency*

Kalpana Kannabiran

I will look at feminist organizing in India, historically, attempting in the process to draw connections between late nineteenth and early twentieth century struggles, and struggles in contemporary India. The politics of alliance, belonging and becoming inform this reflection, as does the history of contemporary feminist organizing in India (Kannabiran 2006, 1997). The idea of a feminist revolution is a difficult notion to explore. But it is a useful way to start because it opens up exciting possibilities for comprehending women's resistance. The periodisation of modern Indian history does not really help us grasp the totality, continuity and turbulence of women's resistance. And this was what confounded me when I began to think about the idea of feminist resistance as insurgency.

Even before I begin to think about which parts of Indian history can be pieced together to posit a "feminist revolution", more fundamental questions obstruct thought: can one even speak of a feminist revolution? If indeed that is possible, who would be the prime movers – put differently, would this be a revolution for women, by women and of women? Or would it be one of the three? Or would it be a feminist enlightenment? Speaking of a revolution that is feminist also conjures up exciting possibilities of fashioning a revolution built on feminist critiques of masculinity in the revolutionary praxis that has emerged in

* An earlier, concise version of this presentation was delivered for the Public Debate panel on *The Female Revolution* at the International Sociology Forum, Barcelona, September 2008.

different post-revolution societies across the world – India and my own state Andhra Pradesh being no exception. In this last sense however, the feminist revolution is an idea, ever in the making, a vision, a utopia. How would we conjure up this utopia?

I would like to step back a bit at this point, and return to the notion of a revolution. The Oxford Advanced Learners' Dictionary (OUP 2007) defines "revolution" in three ways: one, an attempt by a large number of people to change the government of a country especially by violent action; two, a great change in conditions, ways of working, beliefs, etc. that affects large numbers of people; three, a circular movement made by something fixed to a central point. This definition is indeed very limiting, reductionist and most importantly, anti-political. I will nevertheless work with it in exploring the idea of the feminist revolution, because this three-layered approach to revolution offers a productive way of reflecting on the past and mapping the present while on the road to a meaningful future for women.

In its first sense, the notion of revolution encapsulates "revolt", two etymologically distinct words that bear an aural, cognitive and conceptual similarity. It carries forward the idea of crisis and a new beginning, the emergence of life through freedom. In this scheme, then, the revolution is the terrain of severance between what was and what will be – also between what was and what ought to be. The popular idea of the revolution contains the revolt as a defining moment – the uprising – which can either be one single wave or a series of waves that in small, continuous, contiguous movements wash new ideas ashore, and offer new ways of being. Even as the revolution is being crafted, the second definition begins to take root; changes in consciousness, in economic relations and living conditions being continuous, cumulative outcomes of revolutionary processes. Ranajit Guha's analysis of insurgency and peasant revolt in early colonial India draws in for us the third element, that of a cyclicity inherent in the idea of insurgency – the uprising not as the culmination of a linear progression towards a single goal, but rather a paradigm that was rooted in the relationship of dominance and subordination characteristic of Indian society, where the inherent tradition of oppression and exploitation was as pervasive as the counter tradition of defiance and revolt, which were reciprocal terms that conditioned and reproduced each other cyclically over the centuries (Guha 1999, 335-336).

How does the foregoing help us understand the idea of the feminist revolution? Through the nineteenth and twentieth centuries, women in the Indian subcontinent have resisted forced widowhood, the denial of education, forced marriage, sexual violence within and outside the family, and moralistic definitions of the private and public which disabled possibilities for building solidarity and fragmented common concerns. Tarabai Shinde, writing in fury over the conviction to death (later reduced to transportation to a penal settlement outside the state), of a young widow for the murder of her infant, in 1882, strikes one of the earliest notes of revolt, a defining moment in the paradigm of feminist insurgency, if we can call it that:

God brought this amazing universe into being, and he it was also who created men and women both. So is it true that only women's bodies are home to all kinds of wicked vices? Or have men got just the same faults as we find in women? I wanted this to be shown absolutely clearly, and that's the reason I've written this small book, to defend the honour of all my sister countrywomen. I'm not looking at particular castes or families here. It's a comparison just between women and men. (Shinde 1994/1882).

It was not one but countless revolts, insurgencies, and revolutions – against husbands, fathers, families, communities, castes and parties: Rukmabai, married in her minority, who repudiated the marriage when she attained adulthood and resisted a court order to return to her husband, courting arrest instead; Kandukuri Rajalakshmi who offered shelter to widows, arranged their re-marriages and assisted in child-birth when sexually abused widows arrived at her door pregnant; Duvvuri Subbamma who turned widowhood around and used the release from conjugality to spread the word of freedom and self-rule, going to jail several times, and when she was free, travelling on foot from one village to another carrying bundles of *khadi* on her head; Chityala Ailamma, poor with no formal education, a legend in the Telangana armed struggle in the 1940s, who resisted the usurpation of her land by landlords, and violence by the police to then declare: “There is nothing of my husband. Nothing of my son. It is my name that has stood. Wherever I go the [party] folk come and say, ‘one should be like Ailamma’”; or Sugra Humayun Mirza, a gifted poet who set up schools for girls and started an organization of Muslim women,

Anjuman-e-Khawateen, and was the only non-Hindu woman in the Hindu Women's Association (Volga e.a. 2001):

Who will care to visit my grave when I am gone?
 Only the wind will raise its dust when I am gone.
 No one knew my worth while I was alive;
 No one will shed tears for me when I am gone.
 The regret remains that my people ignored me,
 But a voice will rise in protest from my grave, when I am gone.

Women have turned our world upside down ceaselessly. And it is a constant struggle for each new generation grappling with concerns that are constantly emerging, shifting, changing and taking new shape. We can scarcely forget that difference, diversity and pluralism provide the context for this struggle just as power, hegemony and violence in multifarious forms are pitted against the context and undermining it in a deep rooted antagonism.

The traditions of the heterodox sects and devotional movements like the Bhakti movement allowed women to transcend the physical constraints imposed on them by institutions of caste, marriage and female seclusion. Mirabai, Avvaiyar, Bahinabai and Lal Dhed were some of the few women who challenged notions of subservient wifehood and conjugality, central to the practice of orthodox Hinduism, in pursuit of a larger devotion that by definition meant they would inhabit a public space, and not be subject to normal restrictions of caste or patriarchy. This struggle was far from easy and was often met with violent opposition from the conservatives, but these women survived in their own lifetime and, through their work, for posterity. These women and others like them opened out a whole new world to women of their times and later, a world that they were free to inhabit on their own terms.

Debates on social reform in the nineteenth century revolved around women. There were several inflections in these debates. While Shinde marks a moment in the process of genealogy formation of a new womanhood, two other voices provide an interesting contrast, in terms of intent and understanding. Katherine Mayo, the American author of *Mother India* created a storm in the 1920s by launching on a polemical attack against Indian self rule, arguing centrally that the sexual depravity of the Hindu was at the root of India's problems, drawing

on the realities of child marriage, *sati*, the *devadasi* system, untouchability, etc., that were also the preoccupation of Indian reformers. While Mayo's portrayal of Indian society in the early twentieth century garnered much attention, in many ways Shinde was more scathing in her critique.

In the great orthodox Hindu majority, the girl looks for motherhood nine months after reaching puberty – or anywhere between the ages of fourteen and eighteen... She is also completely unlettered, her stock of knowledge comprising only of the ritual of worship of household idols, the rites of placation of the wrath of deities and evil spirits, and the detailed ceremony of the service of her husband, who is ritualistically her personal god.

As to the husband, he may be a child scarcely older than herself or he may be a widower of fifty, when first he requires of her his conjugal rights...

The infant... must look to his child mother for care. Ignorant of the laws of hygiene, guided only by the most primitive superstitions, she has no helpers in her task... Because of her place in the social system, child-bearing and matters of procreation are the woman's one interest in life, her one subject of conversation, be her caste high or low. Therefore, the child growing up in the home learns, from earliest grasp of word and act to dwell upon sex relations. (Mayo 1998/1927, 83-84)

Mapping the responses of Indian women (the examples she takes are primarily Hindu women) and of reformers on their behalf to the tumultuous changes of the early twentieth century, Margaret Cousins, in stark contrast to Mayo, wrote of Marwari girls riding on horseback in a procession of Marwari women on their way to an Anti Pardah Women's Conference in 1941; women cotton mill workers during the Madras Presidency meeting to demand a ban on polygamy; an office bearer of the All India Women's Conference persisting in her public duties a fortnight after the death of her husband, the only signifier of widowhood being the absence of the *puttu* (the sacred vermilion mark worn by Hindu men and unmarried and married Hindu girls/women, prohibited for widows) on her forehead; a Brahmin woman conducting afternoon classes for ladies in adult literacy; the talented daughter of an active social reformer being withdrawn from school and married off to the consternation of all around; a Brahmin woman who could in her child's and her own interests actually go through legal divorce proceedings when the marriage broke down because the marriage had

also been registered (under secular law in addition to the religious ceremony); 700 women – Hindus, Muslims, Christians, Parsees, Brahmins and Non Brahmins – dining together in a school courtyard in Bangalore, “self-released from inter-dining restrictions of community or caste”; and women participating in the Non Co-operation movement after convincing their husbands of their commitment to the cause of freedom (Cousins 1947, 116-120).

Cousins was a friend of India closely associated with both the nationalist movement and the Indian women’s movement in the early twentieth century. Mayo supported colonial rule and was widely perceived as someone who undermined the cause of freedom. Both Cousins and Mayo, despite political differences, represented two significant voices of modernity in that era, drawing on frameworks of rationality and progress of the European Enlightenment. Modernity was both “coeval with the idea of progress” and “the promise of development,” with imperialist and nationalists espousing its cause (Chakrabarty 2002, xix). While Cousins drew upon the moment of transition to the modern in her writing on Indian women, Mayo focused on realities prior to that moment, although even while she was writing the transition had already begun as Tarabai’s writing clearly demonstrates. Predictably therefore, Mayo’s *Mother India* created a storm. There were those who condemned Mayo’s writing as totally motivated and false, others who felt reform was necessary if for no other reason than to deny Mayo and her ilk of reason for writing about India in a derogatory fashion, and yet others who felt that everything Mayo said was absolutely true of orthodox Brahminism which had to be dismantled in order for a more egalitarian order with more democratic gender values to emerge. However, while many narratives of Hinduism in the colonial period focus on men’s efforts at social and religious reform, Shinde and other authors show that there was a growing subculture of resistance which was fashioned and nurtured by women, rarely spoken about, but radical and spontaneous; these subcultures were invisible to Mayo’s imperialist eye and to Cousins’ nationalist eye.

It is perhaps time now to define “revolution” in a way that captures the rich experience of women’s struggle to craft feminist revolutions. There is no one government, no single target, no elaborate planning or strategy; the movement was not completely spontaneous either, and there was no overtly violent overthrowing of previous

regimes. And yet, revolutions there have been. Not war and peace, and hence no victors and vanquished, but revolutions that held the promise of life and freedom, so rare and precious for women.

The National Dalit Women's Federation, formed in 1995, for instance, brings together the various perspectives in Dalit assertion and resistance, encapsulating a two hundred year history. The Federation interrogates upper caste, brahmanical hegemonies in inter-caste relations (particularly the antagonistic, often violent relations between upper castes and Dalit women, in a climate of increasing right wing nationalism) and Dalit patriarchies from within. This delineation of its mandate by the Federation brings into sharp focus current debates on the place of Dalit women in quotidian politics: should they have a quota within the quota earmarked for reserved categories, or should they have a quota within the quota reserved for women? That they have a right to both is rarely admitted.

What grew out of these various movements across the country were trenchant critiques of the established order – Dalit women rising in one voice against the State's liquor policy that flooded rural poor communities with cheap liquor while divesting them of land, fair wages and food subsidies; middle class women taking to the streets to protest against the rise in prices of essential commodities; Muslim women forming a women's *jamaat* and deciding on cases of domestic violence; Christian women demanding, deliberating on and securing a more equitable right to divorce; Adivasi women fighting and winning struggles for effective control over land; lesbian women campaigning for the decriminalization of homosexuality and the right to same sex relationships; women with disabilities fighting for recognition of their specific situation and rights; women struggling to conquer the night, and so many more. There is also in this field no distinction between the archetypal private and public realms. The ways in which the sexual division of labour travels between conjugality and the home, to work and struggle demonstrates the impossibility of containing women within boundaries, because the boundaries are constantly shifting back and forth with the women.

Even while this is true, rather because this is true, there is a deep disturbance, a rage at the "displacements" that seemingly unobtrusive inversions and subversions, nay, insurgencies by women in generation after generation, across caste, class and community push forward

relentlessly, and so I conclude with questions: What is the place of violence in the feminist revolution? What are the ways in which “justice” may be/have been imagined and realized? What are its paradoxes? How do the daily lives of individual women and the shared lives of collectivities in an era fractured by conflict and global wars of armies and capitalist production shape the idea of the feminist revolution itself?

Bibliography

- Chakrabarty, D. 2002. *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Delhi: Permanent Black.
- Cousins, M. E. 1947. *Indian Womanhood Today*. Allahabad: Kitabistan.
- Guha, R. 1999. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*. Durham: Duke University Press.
- Kannabiran, K. 2006. A Cartography of Resistance: The National Federation of Dalit Women. In *The Situated Politics of Belonging*. (Ed.) N. Yuval Davis, K. Kannabiran and U. Vieten, London: Sage.
- Kannabiran, K. and V. Kannabiran. 1997. Looking at Ourselves: The Women's Movement in Hyderabad. In *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. (Ed.) M. J. Alexander and C. T. Mohanty. New York and London: Routledge.
- Mayo, K. 1998. *Selections from "Mother India"*. New Delhi: Kali for Women. (First published in 1927)
- Shinde, T. 1994. A Comparison between Women and Men: An Essay to Show Who's Really Wicked and Immoral, Women or Men. In *A Comparison between Women and Men: Tarabai Shinde and the Critique of Gender Relations in Colonial India*. R. O'Hanlon. 73-134. New Delhi: Oxford University Press. (First published in 1882)
- Volga, V. Kannabiran and K. Kannabiran. 2001. *Mahilavaranam / Womanscape*. Secunderabad: Asmita.

L'apprentissage de l'intersectionnalité avec des mouvements de femmes indigènes au Chiapas, Mexique

Sabine Masson

Les contributions de Kalpana Kannabiran et Ochy Curiel s'inscrivent dans le renouvellement postcolonial des savoirs féministes et des études genre, impliquant la pluralisation: 1) des expériences des femmes en lien avec l'imbrication de rapports de pouvoir; 2) du projet de libération des femmes vers une conception décentrée des luttes, des pratiques de résistances et des processus de changement social.

Ce renouvellement de la pensée et de la pratique féministes convertit le genre en outil non pas complice mais dissident de la colonialité, par exemple en refusant d'alimenter l'idée d'un seul modèle (occidental) de développement-émancipation et d'une seule histoire (prenant source dans la première vague suffragiste européenne) des combats des femmes (sur la base de dichotomies coloniales opposant tradition/modernité-femmes du Sud/femmes du Nord, etc.).

Pour aller dans ce sens, les deux contributions se font écho en insistant sur: 1) une redéfinition de l'histoire des résistances des femmes vers une multiplicité, une continuité d'espaces et de pratiques contre le patriarcat raciste, de classe, de caste; 2) une reconstruction de la conceptualisation féministe: chez Kannabiran à travers l'analyse de la violence, chez Curiel par le lien entre théorie féministe et pratiques des femmes racialisées. Elles nous invitent à réfléchir sur un enjeu central de la critique postcoloniale: les conditions de production des savoirs (féministes).

Leurs analyses sur la violence et les mouvements des femmes en Inde, et sur l'histoire des pratiques de résistances des femmes racialisées aux États-Unis, en Amérique latine et aux Caraïbes, entrent en résonance avec mon propre apprentissage de l'intersectionnalité dans le contexte des luttes des femmes indigènes au Chiapas (Mexique). J'aimerais aborder ici ce que j'ai retiré de cette expérience pour repenser l'histoire et les concepts féministes dans leur intersectionnalité et dans le sens de leur décolonisation. Cette intervention s'appuie sur mes recherches au Chiapas et en Amérique centrale, ainsi que sur une pratique d'action sociale sur ces mêmes terrains. Ce commentaire est également délimité par ma position de femme blanche et universitaire.

Kalpna Kannabiran nous incite à revoir l'idée de révolution féministe par une périodisation non pas linéaire mais circulaire des histoires de résistances des femmes, pour saisir la continuité et la complexité des révoltes (contre le veuvage ou le mariage forcés, les pratiques de solidarité ou le détournement de rôles imposés) et leurs ancrages pluriels (femmes dalits et adivasis, femmes de classes moyennes, lesbiennes).

Les histoires des révoltes de femmes en Inde font écho aux pratiques de résistances des femmes et féministes racialisées en Amérique latine et aux Caraïbes contre l'esclavage et la colonisation que décrit Curiel: le marronnage domestique (avortements auto-pratiqués, gaspillages des produits domestiques, ralentissement des tâches, etc.).

Au Chiapas, ces pratiques rappellent l'histoire invisible des résistances quotidiennes «voilées» (De Vos 1997) des femmes indigènes contre le colonialisme, ayant permis la transmission orale de la langue et de la culture, la survie des peuples dans les zones de refuges (montagnes et forêt tropicale), l'insoumission aux autorités coloniales par la dispersion géographique, par le refus de se reproduire ou la sous-production agricole, etc. (Gall et Hernández 2004).

Les figures historiques de femmes ayant résisté à la domination en Inde, comme Kandukuri Rajalakshmi ou Duvvuri Subbamma, rappellent les praticiennes noires précurseuses des études postcoloniales décrites par Ochy Curiel telles que Maria Stewart, Sojourner Truth ou Rosa Parks.

Au Chiapas, on retrouve de telles figures chez Maria de la Candelaria ou Agustina Gómez Chechep, la première ayant inspiré et conduit une révolte indigène contre l'impôt colonial autour de 1700, la

seconde ayant mobilisé les peuples indigènes contre les lois libérales sur la propriété de la terre autour de 1860. C'est pourtant un énorme vide historiographique (Gall et Hernández 2004) qui caractérise la mémoire des résistances féminines indigènes anticoloniales.

Cette généalogie féministe indigène et de la négritude (au sens politique d'Aimé Césaire) des luttes des femmes m'a demandé, dans mon expérience concrète au Chiapas, de me décentrer de mon féminisme blanc. Lorsque je parlais avec les femmes indigènes tojolabales, elles m'évoquaient en premier lieu leur histoire dans la *finca* (modèle de servitude agraire) et la marque de la colonialité dans leur travail, dans leur identité, dans leur corps. Si mon oppression était par exemple de me sentir objet, réduite à mon corps, la leur était de se sentir déshumanisées (au sens de la dépersonnalisation décrit par Frantz Fanon sur le colonialisme). Leur identité se déclinait ainsi: «Nous sommes des femmes indigènes, nos parents furent esclaves dans une *finca*». Pour désigner les patrons, patronnes et commerçant es métis des villages elles évoquaient les «Espagnols». Pour évoquer leurs droits, leur dignité, elles disaient: «Nous ne sommes pas des animaux, nous sommes des humains».

Ce langage me plongeait dans la temporalité longue et circulaire du rapport colonial au Chiapas, qui s'était réorganisé au cours de la modernité postcoloniale, notamment dans les régimes de servitude agraire ou dans l'idéologie sexiste et raciste du métissage ayant fondé l'identité nationale mexicaine. Celle-ci reposait sur l'image dominante de l'homme métis, produit du «blanchiment de la race» et symbole de progrès, de modernité. La femme indigène était l'icône d'un précolombien figé.

Le genre, le racisme et la colonialité étaient donc indivisibles dans les luttes des femmes indigènes: se libérer comme femmes revenait à se libérer de la servitude coloniale, raciste et patriarcale, qui les a notamment assignées à la domesticité dans la division raciale et sexuelle du travail.

Je reconnaissais comment leur lutte, bien que ne s'énonçant pas féministe – car le féminisme mexicain, fondé sur une identité et une pratique dominantes métisses, ne les avait que très peu incluses – était une lutte contre le patriarcat, qui avait sa définition et son cheminement propres, marqués par l'intersectionnalité:

- la mobilisation antipatriarcale est une lutte contre un joug de type colonial, pour l'autodétermination (humaine, culturelle, économique, sexuelle) face à la servitude agraire et domestique des *haciendas*;
- la transition hors servitude suite aux luttes agraires n'a pas généré de libération domestique au sein de la famille et le rapport à l'emploi salarié demeure marqué par le traitement servile (aggravé par les contre-réformes agraires de type néolibéral). Dès lors, les femmes indigènes poursuivent leur auto-organisation: 1) pour la survie alimentaire; 2) pour leur autonomie et leurs droits face aux hommes;
- dans les espaces des coopératives agricoles, des moulins ou potagers collectifs, la pratique d'une économie alternative (conduite essentiellement par des femmes) devient le lieu de la contestation du patriarcat et de la colonialité locale (commerçants métis, patrons) et de l'apprentissage de leurs droits en tant que femmes indigènes;
- la lutte contre le patriarcat s'inscrit dans cette pratique de survie, mais s'inspire également d'un imaginaire préhispanique et de la mémoire des résistances anticoloniales. Par exemple, de nombreux mouvements de femmes indigènes fondent leurs revendications sur le modèle socio-politique précolombien d'unité, de complémentarité et réciprocité homme-femme. Comprendre l'usage politique de cet imaginaire, qui fait partie du travail de remémoration lancé par les mouvements indigènes en Amérique latine, ne pas le rejeter *a priori* comme «anti-féministe», étaient pour moi une manière de me décentrer de mon féminisme blanc. Je comprenais la complexité de cet imaginaire: une forme de résistance antipatriarcale permettant aux femmes indigènes de ne pas se couper de leur communauté, de se positionner face au féminisme occidental, mais aussi d'utiliser stratégiquement l'idée de l'unité-réciprocité pour critiquer les limites concrètes de la participation politique des femmes dans les organisations et les communautés indigènes;
- il n'y a donc pas d'opposition figée entre luttes indigènes et féministes, du moment que l'on peut reconnaître des luttes antipatriarcales ancrées dans des pratiques et des imaginaires situés et marquées aussi par les alliances, les emprunts, les passages, la réappropriation par les femmes indigènes d'un discours féministe sur

les droits individuels, en articulation avec le droit collectif de leur peuple à l'autodétermination.

Leur pratique de résistances sur la base de l'intersectionnalité des rapports de pouvoir (colonialité, race, classe, sexe) m'amenait aussi à décentrer et complexifier certaines analyses du genre :

- comme celle de la violence, telle que l'a montré Kalpana Kannabiran à propos de l'Inde, cette problématique s'articule avec la pluralité des situations et des identités des femmes (comme le déplacement forcé, l'accès aux ressources, l'appartenance de caste, la maladie, le handicap). Au Chiapas, j'élargissais encore la notion de continuum de la violence : en plus de la violence domestique, les femmes indigènes se battaient contre la violence sexuelle de la politique raciste de répression sociale dans le cadre du conflit armé au Chiapas, où leur corps était le territoire d'un antagonisme de race et de classe (Hernández 1998 ; Speed 2000 ; Olivera 2004).
- le rapport à la libre disposition du corps, la contraception et l'avortement se posaient aussi de manière nouvelle pour moi. L'autodétermination dans ce domaine était aussi bien le droit à décider de limiter les grossesses que le droit de décider librement sa reproduction, sans la pression, voire la contrainte raciste de l'État à la contraception définitive.

L'intersectionnalité apprise avec les femmes indigènes me permettait d'élargir et diversifier mon idée de lutte antipatriarcale, en localisant historiquement, culturellement, géopolitiquement des sujets « femmes » (Sudbury 1998 ; Mohanty 2003 ; Mendoza 2006 ; Spivak 2003).

Ces pratiques plurielles de résistances des femmes incitent à la décolonisation des savoirs féministes, non pas en ajoutant un sous-champ (postcolonial) aux études genre, mais en transformant les concepts et les théories (Rajan 2008).

Références

De Vos, J. 1997. Un pueblo conquistado. In *Vivir en frontera. La experiencia de los Indios de Chiapas*. 35-75. México : CIESAS.

- Gall, O. y R. A. Hernández Castillo. 2004. La historia silenciada: el papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y poscoloniales de Chiapas. In *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*. (Coord.) S. E. Pérez-Gil Romo y P. Ravelo Blancas. México: CIESAS, Miguel Ángel Porrúa.
- Hernandez Castillo, R. A. (coord.). 1998. *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. México D.F.: CIESAS.
- Mendoza, B. 2006. La geopolítica del conocimiento feminista y Centroamérica. X Congreso Centroamericano de Sociología, 3-27 de Octubre, FLACSO, Ciudad de Antigua Guatemala.
- Mohanty, C. T. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham/London: Duke University Press.
- Olivera, M. (ed.). 2004. *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas. Volumen I*. Tuxtla Gutiérrez: Conacyt, Unach.
- Rajan, R. S. et Y.-M. Park. 2004. In Introduction au féminisme postcolonial. L. Dechaufour. 2008. *Nouvelles Questions Féministes*. 27(2).
- Speed, S. 2000. Mujeres indígenas y resistencia de género a raíz de Acteal: las acciones dicen más que las palabras. In *Identidades indígenas y género. Proyecto de investigación Conacyt-Unach: construcción y cambio de las identidades étnicas y genéricas de las indígenas de Chiapas. Cuaderno de trabajo I*. (Coord.) M. Olivera. San Cristóbal de las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Spivak, G. C. 2003. Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39 : 297-364
- Sudbury, J. 1998. *Other kinds of dreams. Black Women's organizations and the politics of transformation*. New York, London: Routledge.

A History of Courage and the Continuous Search for Political Expression¹

Nomboniso Gasa

I am going to talk very briefly about the historical evolution of feminisms in South Africa particularly in terms of how feminisms and feminist consciousness have evolved within the liberation struggle and the different ways of reading feminisms in South Africa.

My major starting point is probably where we left off earlier, looking at feminist canons or academic canons, and forms of starting and producing knowledge and whether that is necessarily always in touch with and informed by the evolving reality on the ground. I want to locate my discourse and myself within that discourse.

Firstly, I come from South Africa. I grew up in the turbulent 1980s, so I am pretty much shaped by that reality. I grew up in very rural Eastern Cape and that too is very much a part of the lens through which I view feminisms and feminist evolution. Like Eduardo Galeano, the Uruguayan writer, essayist and historian, I too am defined by a commitment, or an obsession as he puts it, of remembering what has happened in the world particularly in the global South, in the economic South, in the African continent and above all in one little space that is South Africa. It is through commitment, through constant remembering and committing to memory, to events of past centuries, as if they happened yesterday, that I believe we are able to understand the processes by which we have come into being. It is also through the lenses of history or histories, particularly looking at histories as evolving in the past as well as in the present, that we may find courage to

¹ Transcript based on the author's presentation.

imagine and revisit the political drama and the ideals that propel us forward in the first place.

I have come from afar – in terms of geographical location but I also think in historical terms – from South Africa, to share with you our experience and the ways in which we have historically pushed back, at times in ways that apparently defy reason, the frontiers of patriarchy and untold power and aggression, for no other reason, quite frankly, but to be human, be able to exist as women, as human beings and as citizens. That country, like so many others that have gone through histories and traumas of that nature, is rich with stories of courage, fear, imagination as well as sheer and deep commitment to universal ideals of freedom and most critically to personal freedom and claims to personhood and living with dignity. Many of us including feminists like myself who grew up in the barricades of the 1980s are simply exhausted right now in South Africa from the testosterone-charged political drama that unfolds in front of us. We find it alienating. We ask, as many people in the global movements have asked in their own countries, “Where is my own face in this testosterone-charged political drama, where is our reality?” The current discourse in South Africa, if it can even be called discourse, never mirrors the reality: the rise in food prices right now in my country, the homelessness and those who live with untold scars of yesterday’s struggles against apartheid; the majority, of course, being women as always. Sometimes we do feel despondent, and when that despondency takes over, as it must if we are to be human, we announce to no one in particular that this is not what we thought the struggle is about and somehow, as we repeat this mantra-like statement or line, we feel renewed with energy to move on.

So this is the central theme of my presentation, this part of a quest to uncover the histories of courage, the many sides of struggle, our many victories, our losses, in the past and in the present. In much of our communities, geographical, ideological, communities of practice, collective memory is severely undermined and in some cases dying because those in power distort it, reproduce it in order to shape it and give it a different name so that you cannot recognise yourself in it. I am from an incredibly dynamic, ever changing political environment, where yesterday’s political signposts are suddenly pointing to a different direction. So we have to dig deep within ourselves to find the

space of political and moral sanctuary, and to find a language and a new discourse perhaps or even an old one for that matter, that will not only enable us to understand the present but will assist us in our quest for a better tomorrow.

I will begin by talking about two historical events in order to make a few points that I wanted to make about this evolution of feminist consciousness in South Africa. When I looked at the literature and the various emails sent by the team for the colloquium, I chuckled because it is often taken for granted that in pre-colonial Africa there existed a homogenous identity, a cultural practice, forms of worship and belief systems amongst Africans. At the bottom of the hierarchy, it is believed, were women like myself or like my forebears. On the other side of the argument of course there are those who have a vested interest in power and in perpetuating the stereotypes and the myths, who in defence of Africa and its Africanness, deny any heterogeneity and internal contradictions amongst Africans themselves. On many sides of this discourse, including those in the dominant feminist literature deriving from Anglo-Saxon Europe which I think this seminar is also partly about exploring, is a deep silence on African women's multiple and complex locations, in the pre-colonial period as well as in the periods that came afterwards and in the present. On the other side, there also are those with vested interest, particularly men and patriarchal women, as we call them at home, who in defence of Africa, will then eschew anything that is so-called Western and talk of Western feminism as a foreign concept. Many of us of course do not know what Western feminism is, we do not know what kind of animal that is, because we believe that even Western societies themselves have never been homogenous, they continue to be completely complex and heterogeneous themselves. So we believe that often these complexities mirror each other. That is not to deny the fact that people from my part of the world, from my continent, have had particular experiences, especially in the colonial countries in the African continent.

I think that it is important to just perhaps touch therefore on something that appears to be a major shock to many people in South Africa: the fact that as early as in 1894, African women refused to carry passes, passports, documents of identity; as early as in 1894, before the state of South Africa was formed. And when the Union of South Africa was formed in 1910, and black people were excluded and formed the

South African Native National Congress – which is the precursor to the present day African National Congress (ANC) – they too left the women out, the men left the women out, the black men left the women out. I think it is important to say, in order to see the complexity of identity and the ways in which African women have pushed for political space, that in 1913, merely a year after the ANC was formed, women took to the streets in Bloemfontein, even before Gandhi's Satyagraha movement, and took to the streets in ways that were much more militant, in ways that had never been seen before.

Historians reading this particular event have tended of course to look at what appears to be rather than what actually did happen. Interestingly, Julia Wells, who is seen as an authority on South African women's history, writes that the women who were in Bloemfontein, who resisted the pass laws, bore little resemblance to the majority of Black women in South Africa. They were urbanized, devotedly Christian and well educated. This is the literature that I have read, this is what I have been told and I look at it and wonder, "Where the hell did she get this from?" Because of course the actual reality is very different. For the women who were in Bloemfontein, the trigger point of the protest was a shiny new public bathhouse that was built for white women. Black women were doing laundry and the only way they could do laundry for white people was to use the bathhouses that were considered sanitized and hygienic enough. But in order for them to do that, they had to purchase passes. The images of that particular march are very important not only because it was the first march of its kind in South Africa, but because it talks of the intersectional, intersectoral, interracial, intergenerational and, most importantly for us in South Africa, multiethnic composition of that march itself.

I as said, when the ANC was founded in 1912, women were left behind. They were not allowed to join but women were in fact voting in ANC long before they were members. Their influence was in fact not through their husbands or through pillow politics, they were simply going to the conferences and influencing and lobbying the political spaces as they wanted to.

This notion of breaking away from the movement that you are part of has always been part of the South African women's movement consciousness. In 1954, the Federation of South African Women was formed and it was the first multiracial, non-racial platform ever

formed, even before the trade unions in South Africa. Women who were from different groups, from different ethnic groups, from different sectors in terms of industry of the unions came together and formed the Federation of South African Women. You had communists, Christians, Hindus, Muslims and one of the lasting legacies of this union is the green and black church-like jacket that the African National Congress Women's League continues to wear.

And again, when these women marched in 1956, still refusing, long after the men had accepted the passes, 20,000 of them gathered in Pretoria. The urban legend says that the then Prime Minister jumped out of the window running away from the women. The beauty, of course, of the African oral tradition and story-making is that you can juice it and spice it up as you want, but it is often very close to the truth because the truth is that he did fly out of Pretoria on that day. He did not exactly jump out of the window but he did take a plane out of the city.

As we look at 1956, we again have to look beyond the appearances. For me, one of the most powerful images, one that is reported less and that very few people comment on, is the one of Lilian Ngoyi with her daughter talking to her as she was about to ascend the steps to the empire, if you like. Their foreheads are almost touching and you do not need the words to understand what the mother says to the daughter. But you understand that this is a moment that is pregnant with what is unexpected and perhaps what we do not know could have happened.

Interestingly, as people read and give various narratives of both the 1913 and the 1956 marches, the silences are much more eloquent than what is said. The continued invisibilisation of African women's experiences or women's experiences in general is something that we still live with. Nelson Mandela writes, in his own biography, that the Satyagraha movement helped him or helped his generation when they went to jail after the passive resistance because they took the stigma out of jail. And we're all like "Really? But sorry men, how about the sixty women who had been in jail, forty of whom had been without boots or shoes to court in the middle of the winter in Bloemfontein?" I do not think he intends not to acknowledge women, I think this is about what is said generally and has been repeated without thinking about whose voices are we silencing and whose history are we heroising.

The other part important to me in 1956 again is about images. It is an image of four young boys on the shoulders of black domestic workers. One of the interesting images is that of two boys astride the shoulders of these black domestic workers, and holding hands and playing with the other. There are various ways of reading this. You can say that they are so used to black women's bodies for an easy ride that they take it for granted. That is probably one aspect of it but it would be a very crude one. Perhaps you can also argue that these boys have become so comfortable that they can go into the space of a march that was banned by the government – it is said that all buses and trains were stopped – that perhaps the women themselves had a much more complex relationship with the parents of these boys than we would care to ever even understand.

Coming as I do myself from a family of domestic workers, with a grandmother who worked as a domestic worker for forty years, I find that the black/white relationship between women who live in the same domestic sphere is very complex. I think at some point one becomes the boss and the other becomes the support crash and I don't think it is necessarily always the same and linear relationship. I know that when my grandmother's boss, the madam of the house, was beaten up black and blue by her drunken husband during a drunken brawl, I know that it was my grandmother who applied the poultice and it was her who comforted her, not so much as the boss at that particular point in time but as one woman to another. So I think that even in that contradictory space that is deeply unequal, there may be some symbiotic sort of embryonic seeds of solidarity. But perhaps I am reading too much from it.

Looking now at those images of 1956, looking at Ruth First for example at the frontline, looking at how deliberate it was to have black and white women and Indians and coloureds together there to the point that it almost feels imposed and unnatural, at a time in South Africa when we are caught again in essentialist and sometimes ethnically chauvinistic politics, we are caught by these images so that we can understand that non racialism is not something you arrive at but something you actually bore towards.

So when you look at these images now, you see this complex history of otherness, of those who are inside and those who are outside and their ever shifting sense that is very much part of our history in

South Africa. South African women in general have defied compartmentalisation. There is no reason why Ruth First for example had any presence in the potato boycott. She was a Jewish middle class journalist who came from a very rich family. Everything else that we know tells us she should not have been there. There is no way that we can explain why an Indian woman would sell half of her dowry in order to make it to Pretoria to a protest march about a pass she was not asked to carry in the first place. I can imagine how the white supremacist mentality would say "This is not about you, this is about the dark ones". I think a part of it is about building a very solid ground of refusal even as we acknowledge difference and differentiations and inequalities amongst ourselves.

In many ways the 1956 march remains a very rich field to be harvested if we are interested in understanding how the history influences the present. And yet much of feminist reading and interpretation has been blind to its richness, we have been looking instead at questions such as whether they called themselves feminists, why they came out and said "We the mothers", as if to call yourself a mother in the face of a regime that calls you a girl when you are sixty is not revolutionary enough in and of itself. So, as we get caught in motherism versus feminism, what we do lose, even us as feminists, is the actual voicing and forms of self-expression that the women who were part of that movement in the 50s were using to define themselves. I think that harvest is a bitter sweet one, I think that if we allow ourselves to be imprisoned by academic canons, the feminist movements globally are actually not going to grow, because we are forever looking for that which we know. If it did not work in 1970, do you think it is going to work in 2008? And I think in many ways we are denying ourselves the potential for a very rich language and a very rich way of self-expression. So yes I agree that we do have to talk about women's insurgencies, but I would like to talk particularly in the context of African feminisms about feminist insurgencies because I think in my country right now, despite the fact that we have the most non sexist, non racial Constitution applauded by the whole world, that even legalises homosexuality, bisexuality and transgenerness, and any other form of identity that you might have, the truth of the matter is that I come from a country that commits hate crimes against lesbians right now as we speak.

We need to therefore understand where the hatred comes from, we need to name it for what it is and say it does not belong in a constitutional democracy, that this hatred is particularly taken in small white towns against black lesbians, black bisexual men and women, and black transgender people. There is an overlaying of race, gender, class and sexuality and right now with the bible thumping right wing that is emerging in South Africa, which is a very new phenomenon, every time they want to leap on any bandwagon, sexuality becomes the issue. So we are seeing in South Africa, in ways that we have never seen before, women's bodies being battlefields in ways that are very shocking. When you talk about crime breaking in your house, it is no longer sufficient to take the television, they have got to rape the wife and the children too. That is the world that I come from.

Presently South Africa like any other country in the region is affected by migratory patterns. There is no way that we can be insulated from the crisis that is happening in Zimbabwe, it is only normal that people would move from Zimbabwe to South Africa, after all they did build the wealth of South Africa. The shame of the country of course is that, suddenly, that which we wanted to push under the cover for all those years, that is the hatred of Africans, especially dark skinned Africans coming from other countries, has exploded in May in xenophobic acts and everybody from the president to others claim it is not xenophobia. Ok fine, what is it? So we have come up with all these terms like "negrophobia" to accept this deep-seated fear of imagination, of Africans living and coexisting with one another. In the letter that we received, we were told, "If you come from countries where you do not need to obtain a visa, please bring the letter of invitation because Western European governments are intolerant". I laughed because my own government is just as intolerant, so I could have sent that letter to you, except that perhaps being Swiss you would have made it through the passport controls. But I think that as migrants move in and out of our societies, we simply have to accept the fact that the boundaries were artificial in the first place and will continue to be so. But beneath that story of xenophobia, what remains untold are horrifying numbers of girl children, who are left alone, who have been caught up in the net of transactional sex in order for them to survive and not to leave South Africa, to go back to their countries of origin. We have no idea how many they are, we are

even afraid to ask, in case the picture is actually much more horrifying than we think.

What is interesting though is that even in migrancy, women still refuse to be put in neat boxes. So we study migrancy and human trafficking, people who are fleeing from economic distress, from war, and then we meet quite a substantial number of Africans who are just in South Africa because they just want to have an experience of travelling. And that defies any kind of logic and when you say, "Wouldn't you just rather be in your country?", they reply, "No, I will just go to the next country". So we have to be humbled by the fact that unless we do have a conversation with people and ask them what shapes them, what informs them, we are simply going to have policies that are way off the mark

I have told you a lot about the problems in South Africa, there is no need for me to tell you what is good in South Africa. You know that, you know about our political representation, about our Constitution, so I would much rather talk about these grey and dark areas. Not to deny the successes that have been made in the past fourteen years, but what preoccupies us right now is the fact that even the political movement from which I come is a threat to the feminist movement. So the question that I would like to pose is how to reclaim the spaces that we have created in the first place, so that the agenda and the freedom are not completely hijacked. It is a contested space, it always was, but how do we reclaim it? How do we ensure the longevity of the Commission on Gender Equality that I chair and that is a Chapter Nine institution enshrined in the Constitution? How do we ensure that whoever comes into power is not going to have a majority giving him – the him could even be a woman there as most of them have become so patriarchal in their outlook – the possibility to use the simple tactic of numbers and scrap these institutions that he thinks are problematic? So I think that it goes back to where we started, that we have to go back to history, that we have to go back to that very uncomfortable thing which is called mobilization. And if we have to do it again, I think we have to do it smarter, we have to do it in ways that give people an acknowledgement of the power that they have, that feminist epistemologies are more powerful when they are in fact informed and when knowledge is derived, produced and consumed by those to whom it is directed to liberate.

Féminismes en Afrique occidentale?

Prise de conscience et luttes politiques et sociales

Fatou Sarr

Le thème de ce colloque nous permet de partager les fruits des recherches que nous menons depuis quelques années sur la situation des femmes africaines, leurs rapports avec les hommes et les luttes sociales et politiques dans lesquelles elles se sont impliquées. Cette communication revient sur une vision véhiculée par les travaux des Occidentales et même des Africaines, tendant à considérer les femmes du continent comme des objets manipulables entre les mains des hommes. Elle essaie d'abord de restituer la place des femmes dans les sociétés africaines traditionnelles et de montrer comment le modèle colonial a consacré le recul de leur statut et a renforcé la domination masculine. Elle revient ensuite sur les luttes politiques et sociales menées par les femmes dans leurs espaces sociaux avant l'avènement de la colonisation, ainsi que sur la manière dont elles ont tenté de faire face au modèle de domination masculine et coloniale de l'envahisseur. Enfin, elle montre que même si la période post coloniale a accentué l'écart entre les hommes et les femmes, ces dernières n'ont pas pour autant baissé les bras. Des actions ont été menées même si elles ont parfois été méconnues, que ce soit au niveau local, national, ou à l'échelle continentale; y compris dans le domaine de la production de la pensée.

La place de la femme africaine avant la période précoloniale

Comprendre la place des femmes africaines dans la société précoloniale permet de saisir le sens du combat qu'elles ont mené contre le modèle occidental qui remettait en cause des acquis que leur conféraient leurs sociétés. Leurs positions sociales étaient justifiées par leur rôle au niveau économique, social et spirituel, mais elles pouvaient être aussi le fruit de luttes âprement menées.

Les données sur de grandes figures féminines à travers toute l'Afrique, fournies par les témoignages d'anciens voyageurs et les découvertes d'historiens modernes (Hadiza Djibo 2001) illustrent le rôle de premier plan joué par des femmes remarquables qui ont assumé dans certaines circonstances la direction de leur peuple, notamment dans des luttes entre États africains ou contre les invasions arabes et les conquêtes coloniales.

Chez les Songhay, on cite la Reine Weyza, qui selon Boubou Hama (1972) a été mentionnée expressément par Tarickh-el-Fettah, ainsi que deux autres illustres reines : Adama et Koddio, qui se succédèrent au trône de Kokoro (Djibo 2001).

Au Mali, Bikoun Kabi, Reine de Sanhaja Nono, aurait régné au milieu du XV^e siècle.

Au Nigeria, c'est à la Reine Haussa, Amina de Zaria, arrivée au pouvoir en 1476 que l'on doit l'introduction de la noix de cola. À la tête d'une armée de 20 000 hommes, elle a mené trente-quatre années de campagne militaire quasi ininterrompues, a annexé plusieurs cités et dominé Kano et Katsina.

Cette présence des femmes dans l'espace politique précolonial n'est pas un mythe. Elle est confirmée par le rôle joué par quelques unes, jusqu'au début de la conquête coloniale.

En Sierra Leone, en 1787, ce fut la reine Yamacouba qui céda le premier lopin de la presqu'île à une société anglaise. Deux autres femmes signèrent un siècle plus tard, en 1889, des traités analogues.

Au Ghana – actuel – la dernière personne à jouer un rôle de chef de résistance contre la conquête britannique, à la fin du XIX^e siècle, fut une femme du nom de Yaa Asantewa. Elle prit la place de la reine mère des Ashanti, quand cette dernière, Nan Afrane Kuma, fut déportée avec son fils, Prempeh Ier, en 1896 aux Seychelles. Elle organisa devant la

capitale, Kumasi, un siège qui dura deux mois. Les Britanniques durent mobiliser 1400 hommes, des munitions et les armes les plus modernes pour venir à bout de 40000 à 50000 Ashanti qui avaient suivi cette reine et il leur fallut trois mois supplémentaires et un renfort de 1200 hommes pour la capturer avec ses derniers fidèles (Coquery-Vidrovitch 1994).

Au Sénégal, les dernières années du royaume du Waalo – dans le Nord du pays – face à la présence coloniale, se conjuguèrent au féminin avec les *linguères* Ndjeumbeut Mbodj et Ndaté Yalla Mbodj (Barry 1985).

Ces quelques exemples illustrent bien la présence fort ancienne des femmes dans la gestion du pouvoir et ce, au plus haut niveau. Toutefois, leur arrivée au pouvoir est mal connue, mais l'histoire du Waalo (Sénégal) donne un éclairage sur les luttes qu'elles ont menées pour arriver à de telles positions.

À la mort du fondateur du Royaume, Barko Mbo, tous les enfants de son épouse dont deux garçons et huit filles ont été tour à tour intronisés *Brack* (titre porté par le roi). Après le règne des femmes, le premier petit-fils revendiqua à sa majorité le titre de *Brack*, estimant qu'il lui revenait de droit, du fait qu'il était le plus âgé de la descendance du fondateur. Face au refus de l'Assemblée des électeurs, il s'exila avant de revenir faire la guerre à différents dignitaires et les tua tous. Pour faire cesser le carnage, il fut nommé *Brack*. À partir de ce moment, l'accession au trône devint l'objet d'âpres luttes entre les prétendants qui étaient tous descendants du même homme, mais de lignées maternelles différentes: Dioss, Loggar, Tedjek. Toutefois, le système politique accordait une fonction importante à la femme avec le statut de *Linguère*, qui revenait de droit à une femme de la lignée maternelle du *Brack*. Ceci permettait de faire respecter un équilibre entre les lignées paternelle et maternelle. Ces femmes qui étaient les gardiennes du trésor familial jouaient souvent un rôle déterminant dans le choix du *Brack*.

Ce rôle d'influence peut être illustré par la lutte pour le pouvoir entre les Loggar et les Tedjek au XVII^e siècle. En 1683, la *Linguère* Dyambur-gel a exigé de son frère, le Roi Bër Tyaaka, le limogeage de son neveu consanguin nommé au poste de Kadj, équivalent au Vice-roi, pour le remplacer par un neveu issu de la lignée maternelle. Les historiens l'ont présentée comme étant une mauvaise conseillère à

l'origine des malheurs de son frère et du royaume. Toutefois, on peut dire qu'en posant un tel acte, la Linguère Dyambur-gel voulait qu'après la mort du Brack, le pouvoir restât aux mains de sa lignée maternelle. Cependant, la destitution du neveu consanguin a conduit à une crise, car après une tentative d'assassinat du Brack, les dissidents finirent par s'exiler. Ils se fixèrent à Wuli, un pays riche en or, situé dans le Sénégal oriental actuel, principale réserve de mines d'or du pays. Cette lignée évincée en 1683 finira par prendre le pouvoir en 1716 et le gardera jusqu'en 1766 (soit 50 ans). Après 19 ans de guerre civile, ils reprendront le contrôle du pouvoir jusqu'à la fin du royaume en 1855 (soit 70 ans). Il faudra noter que sur toute cette période, même s'il y a eu des intermèdes durant lesquels le Brack venait d'une autre lignée, les Linguères, elles, étaient toujours issues de la famille Tedjek¹.

Dans les luttes pour le contrôle du pouvoir entre les trois lignées éligibles, Dioss, Loggar, Tedjek, qui seules pouvaient prétendre au trône, les femmes ont payé un lourd tribut, parce qu'elles ont été l'objet d'éliminations systématiques pour éviter qu'elles ne donnent naissance à des enfants mâles. Les Linguères, Djambourgel, Co-Ndama, Anta Diop et sa fille Féyor Anta, ont été sauvagement assassinées. Co-Ndama a été égorgée par son neveu consanguin, Féyor Anta, enceinte et à terme. Le bébé retiré vivant du ventre de sa mère a été égorgé par la suite, parce qu'il était un garçon.

Les femmes vont développer des stratégies de contrôle du pouvoir et le tournant décisif s'opère en 1795, lorsque la Linguère Tègue Rella, suite à la folie de son frère, le Brack Ndiack Coumba, prend le contrôle après avoir soigneusement caché la maladie du roi en l'exilant hors de la capitale. À partir de cette date, ce sont les femmes qui dans l'ombre exercent le pouvoir. En 1805, la Linguère Fatim Yamar Khouriaye qui a remplacé sa sœur Tègue Rella, propose au poste de Brack son cousin Couly Mbaba Diop dont la légitimité était contestée en raison de son patronyme. Cela permet d'avoir le contrôle absolu du pouvoir, car ce dernier n'incarnait pas la légitimité, au regard des principes voulant que

¹ Cette famille Tédjek s'est enrichie au cours de son exil au pays de l'or et son long règne lui a permis d'accumuler une fortune et des armes, grâce à des échanges avec les comptoirs français. Ainsi, elle contrôlait un parti militairement puissant et un immense trésor familial.

seul les Mbodj puissent assumer cette fonction. À sa mort en 1816, elle fait élire son mari, Amar Fatim Borso² en lui adjoignant comme vice-Brack, son propre neveu.

Le nom de Fatim Yamar Khouriaye est resté dans l'histoire du Sénégal, car c'est elle qui le 7 mars 1820, en l'absence des hommes, organisa la résistance pour faire face à l'attaque de la capitale par l'ennemi³. Sentant la victoire lui échapper, elle a préféré se brûler vive avec plusieurs de ses compagnes, préférant la mort au déshonneur. Ce jour-là, en décidant d'évacuer ses deux filles, Djeumbeut et Ndatté Yalla, âgées d'à peine 10 à 12 ans, pour perpétuer sa lignée, elle avait pris un acte de haute portée politique. En effet, ces dernières finiront par diriger le Royaume et poursuivre l'œuvre de leur mère.

Djeumbeut proclamée Linguère, adopta la même stratégie que sa mère en proposant en 1827 un Brack qui ne pouvait pas lui porter ombrage. À la mort de ce dernier en 1840, avec sa sœur Ndatte Yalla, elles ont su contrecarrer l'objectif des Français, ont pu imposer leur candidat au détriment de celui de la colonie, et elles ont gouverné à sa place⁴. Ainsi, pendant 60 ans, de 1795 à 1855, date de la conquête du Waalo par la France, la réalité du pouvoir était entre les mains des femmes.

Avec Ndatté Yalla, dernière souveraine du Waloo, installée le 1^{er} octobre 1846 à la mort de sa grande sœur Djeumbeut, on assiste au parachèvement du processus de contrôle du pouvoir initié par les Linguères depuis le XVII^e siècle.

² Ce qui conduisit au fait rarissime que la Linguère soit en même temps l'épouse du Brack.

³ L'ennemi, composé de guerriers des deux états voisins maures et toucouleur, profita de l'absence des principaux dignitaires du royaume qui étaient à Saint Louis en compagnie du Roi qui devait s'y faire soigner à la suite d'une attaque antérieure, pour attaquer la capitale. Les assaillants, surpris par la forte riposte des femmes déguisées en hommes, se replièrent mais elles crièrent victoire trop tôt, et en ôtant leurs turbans elles dévoilèrent leur féminité. L'ennemi dans un sursaut d'orgueil mâle revint à l'attaque et finalement eut raison de ces braves guerrières.

⁴ En fines stratégies, elles avaient réussi à influencer le collège des électeurs. Selon les archives coloniales, elles ont offert, pendant les trois jours que durèrent les consultations, 1500 F de l'époque. La tradition orale nous précise qu'elles ont offert des repas princiers, des bœufs, des pagnes et deux kilos d'or par jour.

Si en 1819, dans les accords signés entre le Waalo et les Français, il ne figurait que des hommes. À partir de 1846, tous les actes officiels portaient le nom de Ndatté Yalla. Elle finit ainsi par reléguer le Brack et les autres dignitaires au second plan. Parfois, les Français ne s'adressaient qu'à Ndatté, et il arrivait que les lettres envoyées au gouverneur ne portent que sa seule signature. Dans une correspondance adressée le 23 mai 1851 à Faidherbe, retrouvée aux archives nationales du Sénégal, Ndatté s'exprimait en ces termes: «le but de cette lettre est de vous faire connaître que l'île de Mboyo m'appartient depuis mon grand-père jusqu'à moi. Aujourd'hui, il n'y a personne qui puisse dire que ce pays lui appartient. Il est à moi seule». Ndatté se considérait comme le seul souverain du Royaume du Waalo.

Son règne sera marqué par une défiance permanente des Français contre lesquels elle a livré une bataille acharnée. Dès 1847, elle s'opposa au passage du bétail sur son territoire pour ravitailler Saint Louis. Elle décida de faire prévaloir ses droits sur l'île de Mboye et sur l'île de Sor (une partie de l'actuelle ville de Saint Louis) qu'elle affirma n'avoir jamais vendu à personne. Le 5 novembre 1850, elle interdit tout commerce dans les zones de sa dépendance. Cette mesure touchait les intérêts des Français et les hostilités étaient ouvertes. C'est avec la bataille déclenchée le 5 février 1855 par Faidherbe que les troupes du Waalo seront définitivement battues le 25 février 1855 par la puissance technologique de l'ennemi.

L'histoire du Waalo nous enseigne qu'au moins, en ce qui concerne le statut de la femme, comme ce fut le cas entre les Gaulois et les Romains, les civilisations africaines étaient de loin en avance sur celles de leurs vainqueurs. La première force de résistance que les Français ont rencontrée en 1855 dans leur politique de colonisation du Sénégal avait pour chef une femme. Il a fallu à ceux qui ont vaincu la Reine Ndatté Yalla attendre 1945, soit 90 ans, pour daigner accorder le statut de citoyennes à leurs femmes.

L'histoire du Waalo ouvre une piste pour la recherche d'un modèle de gestion partagée du pouvoir que l'on trouve dans d'autres espaces, d'autant que d'autres modèles intéressants se sont développés dans d'autres espaces en Afrique.

Au Nigeria, les historiens signalent l'existence d'institutions de femmes chez certains groupes Ibos de l'Ouest. L'*Omu*, reine mère du village ou d'un groupe de villages, jouait un rôle parallèle à celui du roi

ou *Obi* – chef. Elle n'en était ni la mère, ni la sœur, ni l'épouse, ni même une parente. Elle représentait l'équivalent du pouvoir mâle. C'était une femme reconnue pour ses capacités, son intelligence ou sa fortune et qui portait des signes distinctifs de son statut, comme par exemple un couvre-chef (Coquery-Vidrovitch 1994).

En Côte d'Ivoire, la société Baoulé présente un exemple de règles de répartition remarquablement égalitaire entre les sexes. Les femmes avaient le droit d'hériter leur position d'aînée du lignage d'un groupe de parenté du chef du village ou d'un ensemble de villages. Ce privilège remonterait à la fondatrice du groupe, la reine Pokou d'origine Ashanti, qui au XVIII^e siècle entraîna avec elle une cohorte de réfugiés politiques.

Outre l'espace politique, les femmes pouvaient acquérir dans l'espace religieux un pouvoir exceptionnel. Dans les sociétés secrètes traditionnelles, elles pouvaient occuper la plus haute hiérarchie et exercer l'autorité effective sur tous les membres, hommes et femmes, parce que d'elles dépendait le destin de leur peuple. Elles avaient le pouvoir de prédire l'avenir, de guérir les malades, d'entrer en contact avec les ancêtres. Ce sont elles qui donnaient la vie et qui éloignaient le mal.

Les rites de fertilité agraire et les cérémonies rituelles se rapportant aux récoltes étaient en liaison directe avec le rôle central et irremplaçable de la communauté féminine, parce que la fertilité agricole se trouvait associée à la fécondité féminine.

Catherine Coquery-Vidrovitch (1994) rapporte l'existence d'une dynastie féminine, les *Mujaji*, qui vécut du XVI^e au XIX^e siècle en pays Sotho – Afrique Australe – et dont certains membres furent vénérés comme des faiseurs de pluie. Boubou Hama (1972) affirme que certains *Zimas* – prêtres du culte *Foley* – sont de sexe féminin.

Les compétences sacerdotales et médicinales de la femme lui donnaient des droits indiscutables. Cela l'autorisait notamment à intervenir directement sur la vie publique, ou à défaut, d'exercer une certaine influence, à titre privé ou officieux, même lorsque le pouvoir en dernière instance était détenu symboliquement ou effectivement par les hommes.

En Haïti, la cérémonie du Bois Caïman, point de départ de la révolte générale des esclaves qui a conduit à l'indépendance en 1804, fut présidée par une prêtresse vaudou (Gilbert 2001).

En Casamance, de nombreux témoignages convergent sur le fait que les femmes ont été impliquées dans la préparation du conflit dans sa dimension mystique, de par leur rôle de prêtresse. Et de fait, la paix passe par celles-là qui sont gardiennes des bois sacrés où les combattants prêtent un serment dont seules ces dernières peuvent les délivrer (Sarr 2001).

Les associations féminines, les classes d'âges et les sociétés secrètes – interdites à l'autre sexe – avaient une fonction politique et pouvaient passer pour une voie d'accès au pouvoir. Ces institutions permettaient à leurs adhérentes de donner leur appréciation sur les décisions à prendre, telles que la nomination de chefs et les actes d'alliances ou de guerre. Elles étaient représentées sur la place publique par leur porte-parole. Hadiza Djibo a raison de dire que :

Quelle qu'ait été l'origine des prérogatives des femmes en Afrique, et quelle que puisse être la difficulté de reconstituer d'une manière précise l'état des relations entre sexes dans les temps précoloniaux, il est possible d'affirmer que ce qui a conduit à la perte des privilèges de la femme, au renforcement de l'hégémonie masculine et à l'aggravation de l'assujettissement féminin, est à chercher pour une large part, dans le bouleversement des structures économiques, sous l'effet du choc provoqué par des facteurs exogènes. (Djibo 2001)

C'est le pouvoir colonial avec un projet de société patriarcal, renforcé par les religions étrangères qui a exclu les femmes de l'espace public en leur refusant toute possibilité de participer au jeu politique. D'une position où elles étaient faiseuses de rois et où elles dirigeaient leur peuple, les femmes se sont retrouvées subitement, exclues de tout.

Colonisation et recul des femmes

Sous la colonisation, les femmes devront faire face à de multiples agressions, d'abord par rapport à leur identité de femme et ensuite en tant que peuple dominé. Elles seront exclues du savoir, de l'avoir et du pouvoir.

C'est le modèle colonial qui exclut les femmes du savoir. La politique d'éducation était ouvertement sexiste. En 1918, seules 503 filles fréquentaient les écoles de l'Afrique Occidentale Française (AOF). Elles étaient 2500 en 1925 et 7140 en 1940; c'est-à-dire à peine le

dixième de la population masculine en cours de scolarisation (Bouche 1977). Sur le plan professionnel, les femmes ont accusé un retard de plusieurs générations sur les hommes. L'École normale William Ponty, pépinière des futurs cadres et chefs d'État africains, fut ouverte en 1910 et c'est seulement en 1939 qu'y fut fondée une section féminine.

La colonisation a exclu les femmes de l'avoir et les a privées de leur autonomie économique en s'attaquant à des secteurs tels que le commerce et l'agriculture, naguère sous leur contrôle. En 1904, pour les territoires sous occupation française, la loi foncière ne reconnaît comme légale que la propriété privée, personnalisée et dûment enregistrée. Et s'appuyant sur le Code de Napoléon⁵, toute propriété fut presque automatiquement attribuée au chef de famille qui fait «naturellement» référence au mari.

La colonisation a accentué les inégalités en spécialisant les hommes dans les cultures commerciales pour l'exportation – coton, cacao, café, arachide, etc. – et en confinant les femmes dans les cultures vivrières. En mettant l'accent sur les cultures d'exportation, en faisant appel exclusivement à la main-d'œuvre masculine et en réservant aux hommes les terres les plus riches et les technologies modernes, il a consacré le recul économique de la femme.

C'est la colonisation qui a exclu les femmes du pouvoir. La prétention stipulant que la femme devait se soumettre à l'ordre colonial et à son mari lui enlevait tout droit de représentation. Ainsi l'idéologie coloniale a largement contribué à installer les femmes dans de nouveaux rapports de soumission à l'homme aux niveaux économique et politique et elles auront beaucoup de mal à s'en sortir. Ainsi, les mouvements de femmes ont une double signification: la défense des intérêts de leur communauté et la défense de leur statut.

Luttes politiques et sociales contre la domination masculine et coloniale

C'est sur le plan économique et sur le plan juridique que le colonisateur a le plus organisé l'exclusion des femmes, et c'est dans ces deux domaines que les femmes ont eu à se mobiliser.

⁵ Pour Napoléon, la famille n'avait d'autre finalité que de fabriquer des soldats et elle devrait être régie comme un régiment ayant comme chef le mari, pour veiller à l'ordre et à la discipline.

Défense des intérêts économiques

Les manifestations les plus précoces et les plus efficaces contre le colonisateur citées par les historiens sont d'abord apparues au Nigeria et ont été conduites par les femmes des marchés qui se constituèrent en groupes organisés de contestation. Les femmes se rebellaient contre l'ordre colonial toujours à l'affût de nouvelles taxes, mais aussi parce qu'il remettait en question l'ordre ancien qui leur reconnaissait des espaces propres de pouvoir.

Au Nigeria, en 1925, dans le port de Calabar, on a signalé un soulèvement contre l'imposition par les Anglais d'une patente et l'abandon des anciennes pratiques monétaires avec les cauris. Les femmes incendièrent les marchés, barrèrent des routes, retirèrent les enfants des écoles et assaillirent les tribunaux locaux de leurs plaintes. Les troubles durèrent d'octobre à décembre 1925. En 1929, il y eut un soulèvement des femmes qui, suite à un recensement, craignaient l'imposition et parmi elles, 55 y laissèrent la vie. L'ordre ne fut rétabli qu'au début de janvier 1930. Les femmes contestaient les règles coloniales qui risquaient de leur ôter des droits qu'elles avaient jusqu'ici exercés. En effet, les commerçantes légiféraient sur les marchés où elles fixaient les tarifs, réglaient les litiges et imposaient des amendes.

Au Nigeria, les femmes des marchés mettront en place des cadres associatifs pour faire face aux lois coloniales et même si, selon C. Coquery-Vidrovitch, la date de création de la fédération générale, dite Association des Femmes des Marchés de Lagos (LMWA) est inconnue, l'organisation était bien vivante au milieu des années 1920. La vitalité de l'organisation des femmes dans les marchés est confortée par l'existence de syndicats de femmes comme celui d'Alakoro, enregistré en 1938, celui des vendeuses du marché Faji en 1939 et celui des marchandes de *gari* – farine de manioc – en 1940.

Partout en Afrique, les premières des contestations sont parties des marchés. Ce fut le cas à Lomé, avec le soulèvement des femmes en 1933.

Luttes pour la défense de droits politiques

Exclues de l'espace politique par le pouvoir colonial qui ne leur reconnaissait pas le droit d'élire et moins encore celui d'être éligibles, les femmes africaines et notamment les Sénégalaises, n'avaient d'autres choix que d'intégrer les espaces masculins pour mener leur combat.

Ainsi, à côté des divers partis politiques comme la Section Française de l'Internationale Ouvrière (SFIO) et le Rassemblement Démocratique Africain (RDA), ou des syndicats tels que l'Union Générale des Travailleurs d'Afrique Noire (UGTAN), évoluent des organisations féminines affiliées ou intégrées. Pour certains auteurs (Ba Konaré 2000), elles ont joué plutôt des rôles d'animatrices dans les partis politiques en y suivant un mari ou un frère. Cependant, en regardant de près, on peut dire qu'elles ne perdaient pas de vue leurs propres intérêts.

Au Sénégal, les Français avaient décidé d'accorder le droit de vote aux Françaises sur le territoire colonial en le refusant aux autochtones, mais la riposte ne se fit pas attendre: dans le journal officiel de la République française du 21 mars 1945, étaient publiés côte à côte deux décrets pris le 19 février 1945. Le premier autorisait les femmes européennes hors de la métropole à voter, tandis que le second le refusait aux femmes citoyennes de l'AOF. À Saint Louis comme à Dakar, les femmes se mobilisèrent massivement contre cette mesure qui les frappait. Pendant les meetings, elles préconisèrent des actions concrètes, telles que de s'en prendre aux Européens qui iraient aux urnes le jour du scrutin. Face à l'ampleur du mouvement et à la détermination des femmes, le 17 mars 1945, le ministre des colonies fut obligé de céder. Le Conseil d'État annula le décret du 19 février 1945 et le remplaça par le suivant: «Les femmes citoyennes sont électrices et éligibles dans les mêmes conditions que les citoyens français». (Sow Dia 1995, 33)

Les femmes ont essayé de trouver des cadres unitaires d'action pour mener leur combat. Au Sénégal, en 1952, les femmes de l'Union Démocratique du Sénégal (UDS) se constituent en amicale dans le but d'aider les hommes constamment harcelés par l'administration coloniale. Pour contourner la pression politique qui se resserrait de plus en plus autour d'eux sans être brimées à leur tour, elles ont élargi le noyau de base aux femmes appartenant à d'autres partis en créant, entre 1953 et 1954, l'Union des Femmes Sénégalaises (UFS). Face au problème de la reconnaissance de l'organisation à cause de la coloration politique de ses membres, elles se déclareront apolitiques et recevront leur récépissé le 15 juin 1956. Ce qui ne les empêchera pas de poursuivre leur idéal traduit par leur slogan: «L'indépendance avant tout». Elles ont été de toutes les batailles, y compris pour dire non au général de Gaulle en 1958. Elles étaient membres du Comité de

défense des libertés démocratiques, constitué le 22 mai à Dakar par différents acteurs appartenant à des partis politiques, des syndicats, des organisations de jeunes gens et de femmes (De Benoist 1982). L'UFS a été la première organisation à avoir célébré le 8 mars au Sénégal, en 1954.

À partir de 1959, l'UFS s'effritera à cause du départ de ses éléments moteurs. La secrétaire générale, Jeanne Martin Cissé est retournée en Guinée. La Présidente a suivi son mari au Nigeria où il est affecté comme ambassadeur. L'éclatement de l'UDS et les conflits entre les partis dont elles étaient membres allait inévitablement avoir un impact sur cette organisation. Malgré tout, cette expérience a été porteuse car le cadre des partis, surtout ceux de gauche, leur a permis de participer à des rencontres internationales et leur a offert des occasions d'acquérir une expérience politique et de comprendre la nécessité d'avoir une autonomie.

Comme l'affirme Jeanne Martin Cissé: «L'Union des Femmes Sénégalaises a été le noyau de la prise de conscience pour les membres de la nécessité de se retrouver au-delà de l'appartenance à un parti politique». Selon elle, c'est dans le cadre de l'UFS qu'a germé l'idée de créer un groupement de femmes africaines (Sow Dia 1995, 73). Durant la période du Référendum de 1958, les membres de l'Union s'étaient rendus à Bamako où elles avaient pris contact avec des associations féminines en vue de créer une organisation africaine régionale de femmes. L'UFS profita d'une des réunions organisées à Bamako par l'Union Générale des Travailleurs d'Afrique Noire (UGTAN), pour y tenir une conférence internationale du 8 au 10 mars 1958 et une réunion des cadres les 10 et 11 septembre de la même année. À cette époque, Bamako était un bastion du syndicalisme. À l'issue d'une réunion qui s'est tenue du 20 au 24 juillet 1959 à Bamako, elles vont créer l'Union des Femmes de l'Afrique de l'Ouest (UFOA). Cette organisation qui ne regroupait que la zone francophone aura une brève existence du fait de problèmes organisationnels. Malgré cet échec, les femmes continuent leurs efforts de construction d'un cadre unitaire d'action, facilité par la création d'un regroupement constitué par la Guinée et le Ghana, auquel viendra s'ajouter le Mali. En 1960, la Conférence des peuples africains, dont le secrétariat est assuré par la Guinée et le siège établi à Accra, servira de tremplin aux associations féminines de la Guinée, du Mali et du Ghana. Ce regroupement prendra contact

avec d'autres associations de femmes dont le Nigeria. La poursuite des efforts permettra en 1960 la tenue d'un séminaire de femmes africaines à Ibadan. En 1961, se tient à Conakry la première Conférence des femmes où, en dehors des membres de l'ex UFOA, on note la présence de femmes de la Sierra Leone, du Liberia, du Nigeria, du Maroc, de la Tunisie et de l'Algérie. C'est au sortir de cette conférence que les participantes décident de créer une Panafricaine des Femmes. À la même période se préparait la création de l'Organisation de l'unité Africaine (OUA) et Jeanne Martin Cissé, mandatée par Sékou Touré pour accompagner le Secrétaire général de la Conférence des peuples africains, Abdoulaye Diallo, profita des missions de contacts pour se mettre en rapport avec les femmes des pays visités. En 1961, lors d'un séjour au Tanganyika, Julius Nyerere accepte la proposition d'une réunion des femmes africaines dans son pays. C'est ainsi que la conférence constitutive de la Panafricaine des femmes, née avant l'OUA, s'est tenue du 27 au 31 juillet 1962 à Dar-Es Salam, en Tanzanie. Cette conférence a regroupé toutes les associations féminines francophones et anglophones de l'Afrique occidentale. On y retrouve la Rhodésie à travers ses militantes des mouvements de libération, les mouvements de libération de l'Afrique du Sud, la délégation kenyane conduite par Marguerite Kenyatta, le Tanganyika pour l'Afrique de l'Est et du Sud, tandis que l'Afrique centrale fut représentée par les femmes du Cameroun; le Congo connaissant des troubles sociaux et politiques.

La Panafricaine des femmes apportera un soutien indéfectible aux femmes des pays sous domination étrangère et victimes de la ségrégation raciale comme en Afrique du Sud. De par son statut consultatif, la Panafricaine des femmes qui intervient à l'Assemblée générale de l'OUA, invitera les femmes des mouvements de libération africaine aux différentes manifestations qui se tiendront en Afrique et en Europe, en leur offrant ainsi un lieu d'expression. La Panafricaine sera victime de la division politique internationale durant ces années: certains pays évoluant plus ou moins sous la houlette des pays de l'Europe de l'Est, avec à leur tête l'Union soviétique et d'autres penchant du côté des puissances colonialistes de l'Europe de l'Ouest. La Panafricaine des femmes n'échappera pas aux effets de cette division, mais aujourd'hui, avec la création de l'Union africaine, elle a repris un second souffle.

Leçons d'expériences africaines : pratique et théoriques

Les Africaines se sont organisées bien avant l'avènement des conférences mondiales pour faire face aux problèmes auxquels elles étaient confrontées. Le silence assourdissant sur cette partie de l'histoire du mouvement des femmes africaines s'explique entre autres par une rupture générationnelle⁶ et la faiblesse de la recherche sur le continent; mais de leurs luttes, nous pouvons tirer des enseignements sur le plan politique, associatif et de la recherche.

Les enseignements au niveau politique et syndical

On peut considérer la Guinée de Sékou Touré comme étant un pré-curseur du principe des quotas de femmes en politique. Le Parti Démocratique de Guinée (PDG) inscrit dans ses statuts la nécessité d'un nombre minimum de femmes à toutes les instances locales, régionales et nationales. Ce combat commencé en 1953 se poursuivit après l'indépendance. En 1968, 25 des 75 députés PDGG élus à l'Assemblée nationale (soit 33%) furent des femmes. En 2000, sous Lansana Konté, elles n'étaient plus que 10 femmes sur 114 députés, soit moins de 9%. On comptait 16% de femmes aux échelons régionaux et 12% au comité central du Parti. Le Parti donna la priorité à la lutte contre l'élitisme, ainsi qu'à la promotion de l'éducation, ce qui allait favoriser les militantes ayant un niveau culturel très faible. Il permit une évolution remarquable de la scolarisation des filles. La proportion des filles scolarisées passa de 25% en 1959 à 50% en 1966. Ces progrès commenceront à se détériorer en 1970. Le taux de scolarisation était de 17,3% en 1990 et de 35,5% en 1997.

Sékou Touré fut aussi le seul exemple d'homme politique en Afrique à avoir mis en place une véritable stratégie d'alliance entre les femmes et son parti. Il déclarait que les femmes étaient doublement exploitées et par la colonisation et par les hommes, et que la contradiction entre hommes et femmes était l'une des bases de la société. C'est pourquoi, pour lui, l'alliance entre le Parti et les femmes était

⁶ Aucune de ces femmes, ni Jeanne Martin Cissé, ni Rose Basse, ni Arame Tchoumbé Samb, n'a fait l'objet de reconnaissance sociale des militantes des générations suivantes ou de tout autre ordre.

indispensable et avait un aspect complémentaire. Il avait l'habitude de dire: «La femme soutient le Parti et le Parti émancipe la femme». Il a cherché le soutien des femmes pour asseoir son parti.

Selon le sociologue guinéen Barry Alpha Amadou Beno⁷, le rapport entre Sékou Touré et les femmes guinéennes tenait certes de la séduction, mais surtout, il avait su s'approprier les préoccupations des femmes et savait bien les traduire. C'est pourquoi elles se sont reconnues en lui. Il a su les propulser avec des mesures révolutionnaires comme la loi sur la polygamie et celle de l'égalité du traitement salarial. Grâce à lui, Jeanne Martin Cissé sera élue au Conseil de sécurité de l'ONU et sera la première femme de l'histoire de cette institution à présider le Conseil de sécurité en 1972.

Les femmes aussi utilisèrent Sékou Touré pour se protéger contre les abus des hommes. En 1964, la direction du Parti essaya de supprimer les sections villageoises féminines, avec pour seul argument que ces groupes semaient la zizanie dans les familles. Sékou Touré finit par imposer leur rétablissement et le renforcement de leurs prérogatives. La mesure la plus importante consistait sans doute à donner aux femmes le droit de vérifier l'application effective des décisions du Parti concernant les femmes. En 1959 et en 1964, elles manifestèrent leur mécontentement devant la disparition des produits alimentaires de première nécessité.

Face à des intérêts en conflit, l'alliance entre Sékou Touré et les femmes de son parti prendra fin le 27 août 1976. Ce jour-là, les femmes guinéennes se rebellent contre le régime, suite à la création d'une police économique réprimant les délits de commerce, lequel frappe davantage le petit commerce féminin. Suite à une altercation à la médina entre une femme et un agent de police, les femmes se dirigent vers la présidence. Les portes leur sont largement ouvertes parce qu'on croit qu'elles sont là pour supporter comme d'habitude leur leader. Une fois la méprise comprise, le président envoie successivement le ministre des Affaires sociales, Sayfoulaye Diallo, et le Premier ministre, pour les calmer, mais sans succès. Il finit par déclarer publiquement qu'il met fin à l'existence de la police économique. Les femmes sortent alors et saccagent tout ce qui symbolise la police et

⁷ Entretien avec Alpha Amadou Benno Barry, à Cotonou le 17 et 18 octobre 2002.

font sauter toutes les barrières à Conakry et à l'intérieur du pays. Le lendemain, le Parti convoqua les femmes pour s'expliquer. Elles vinrent mais se vêtirent en rouge et non aux couleurs du Parti (le blanc). Dans la salle, Sékou Touré n'obtint pas l'adhésion habituelle: les femmes refusèrent de scander le slogan du Parti et à la place, entonnèrent un chant pour dire que le contrat de 1958 avait été rompu. Le Président fut obligé de sortir de la salle, après quoi il demanda à l'armée de rétablir l'ordre. Il s'ensuivit une vague d'arrestations qui firent de nombreux morts. Plus tard, une cérémonie de réconciliation fut organisée et une prétendue cinquième colonne accusée, mais cela marqua le début de la rupture entre les femmes et le Parti Démocratique Guinéen (PDG).

Les alliances politiques

L'expérience du processus de paix et de réconciliation au Burundi est riche d'enseignement et montre que les femmes à elles seules ne pourront atteindre l'objectif global de transformation des rapports sociaux inégalitaires entre les sexes. Elles ont besoin de toutes les forces sociales.

Le processus de paix et de réconciliation du Burundi a jeté ses premières bases en 1996 à Mwanza (Tanzanie). Les premières négociations, auxquelles participaient deux partis seulement, le Front pour la Démocratie au Burundi (FRODEBU) et l'Union pour le Progrès National (UPRONA), s'étaient ouvertes sur une volonté affichée d'exclure les femmes. À la reprise des négociations, le 15 juin 1998 à Arusha, avec la participation de tous les partis politiques (Arusha I), la volonté d'exclure les femmes était toujours maintenue et s'est poursuivie avec Arusha II du 20 au 29 juillet 1998. À la deuxième série de négociations, quand les Burundaises sont arrivées à Arusha en tant que délégation non accréditée, elles se sont heurtées au refus des partis politiques. Elles ont décidé d'agir collectivement et activement pour obtenir gain de cause⁸. Une concession leur a été faite à Arusha III (du 12 au 22 octobre, et du 14 au 19 décembre 1998). Il a été décidé que sept

⁸ En mai 1999, à Arusha, à la demande de l'Agence Canadienne de Développement International (ACDI), j'ai animé un atelier de sensibilisation sur la dimension genre dans le processus de réconciliation. J'étais face à des hommes hostiles à toute idée de participation des femmes au processus de paix. Tout au plus pouvait-on les admettre comme observatrices.

femmes pouvaient assister aux négociations en tant qu'observatrices, mais qu'elles ne reviendraient pas à Arusha IV.

Les manifestations qui ont eu lieu parallèlement aux pourparlers de paix de 1998 à 2000, au cours desquelles les femmes ont fait campagne pour être admises aux négociations, ont fini par changer la façon de voir des responsables politiques. Le point commun des femmes était de considérer que quelles que soient les différences et les conditions, les femmes avaient le droit de participer au processus de négociations et à la rédaction du rapport final.

Les femmes des partis politiques, alliées à celles de la société civile, ont pu identifier ce qui faisait leur identité commune en tant que femmes et ont décidé de mener ensemble la bataille. Le 16 octobre 1998, à la conférence de Mukono en Ouganda, elles ont rencontré le Président Museveni pour discuter de la possibilité de lever les sanctions contre le Burundi et d'inclure les femmes dans les négociations de paix.

En juillet 1999, les Burundaises du pays et de la diaspora se sont rencontrées à Nairobi pour affiner leur stratégie. Toujours en 1999, sous la pression des mouvements de femmes, d'organisations internationales et de bailleurs de fonds, les partis politiques ont fait une concession en leur accordant un statut d'observatrices et, en février 2000, les sept observatrices qui avaient participé aux négociations d'Arusha ont obtenu le statut d'observatrices permanentes. Les femmes ont continué à faire pression pour participer à la mise en œuvre et au suivi de l'accord de paix.

La conférence pluripartite des femmes burundaises pour la paix qui s'est tenue à Arusha du 17 au 20 juillet 2000 a réuni des femmes de toutes conditions et de tous horizons: réfugiées, émigrées, déplacées, représentantes de la société civile. Les 19 partis représentés à la négociation ont envoyé chacun deux déléguées. Les femmes, toutes origines confondues, ont réussi à définir un programme commun en faisant abstraction de leurs appartenances politiques, parce qu'elles ont fait l'expérience commune de l'injustice économique et sociale, de la discrimination et de la marginalisation en raison de leur sexe et de leur ethnie.

La stratégie reposait sur une consolidation de leur position au sein de leurs partis politiques, tout en nouant une alliance avec des organisations de la société civile, nationales et internationales. Elles ont

aussi cherché l'appui de personnalités comme Nelson Mandela, ou de la vice-présidente de l'Ouganda, le Dr Specioza Wandira Kazibwe, capables de porter leur cause pour faire pression sur les partis politiques conservateurs et les obliger à accepter d'intégrer leurs préoccupations.

Les femmes ont compris qu'il était nécessaire de continuer à se battre au sein des partis pour consolider leurs acquis, car ces positions, aussi insignifiantes soient-elles, pouvaient constituer une base suffisante pour ouvrir d'autres fronts. Mais surtout, elles ont su allier les revendications d'intérêt national concernant l'embargo à des revendications propres en tant que femmes et enfin, elles ont su saisir les opportunités qu'offrait la société civile pour éviter d'être confinées dans les partis à des rôles de faire-valoir.

Implication des femmes dans les luttes syndicales

En Afrique, parce que les femmes étaient marginalisées dans le travail salarié, leur présence dans l'espace syndical a généralement été très faible, mais cela ne les a pas empêchées de porter les revendications des travailleurs. Dans son roman *Les bouts de bois de Dieu*, Sembène Ousmane retrace la part importante prise par les femmes dans la lutte qui a opposé les travailleurs indigènes des chemins de fer du Dakar-Bamako à l'administration coloniale en 1947.

Henriette Diabaté, en relatant la marche des femmes d'Abidjan à Grand-Bassam, montre le rôle joué par les femmes dans la libération des militants du RDA, soutenus par les vendeuses des marchés qui ont décidé d'affamer les colons en refusant de leur vendre leurs produits.

Aujourd'hui encore, les femmes se font remarquer de fort belle manière. En 2007, en Guinée, la grève la plus dure sous Lansana Konté a été dirigée par Hadja Rabiataou Diallo. Cette ancienne secrétaire du premier président guinéen qui, de concours en nominations exceptionnelles devint tour à tour greffière puis magistrate, s'est trouvée à la tête de la Confédération nationale des travailleurs de Guinée (CNTG). Elle a mené la contestation au prix du sang et a été blessée par balle lors des manifestations des mois de janvier et de février 2007 contre la vie chère, la corruption et la mauvaise gestion du régime du président Lansana Konté, qui ont coûté la vie à plus de 120 personnes. C'est elle qui a dirigé la délégation syndicale aux négociations avec le pouvoir.

Le rôle des intellectuelles

Les intellectuelles africaines ont été de toutes les batailles politiques, même si cette partie de l'histoire africaine reste mal connue.

Les premières africaines sorties de l'Ecole Normale des jeunes filles de Rufisque⁹ au Sénégal, comme Annette Mbaye d'Erneville, Jeanne Martin Cissé de la Guinée, ou de l'École africaine de médecine et de pharmacie de Dakar, comme Awa Keita ou d'Europe, comme Jacqueline Kizerbo, ne sont pas restées indifférentes aux problèmes des autres femmes et n'ont pas été à l'écart de la révolte féminine. Peu nombreuses dans leurs pays respectifs pour constituer une force sociale, elles se sont impliquées en politique, ont créé des associations pour dénoncer des tabous sociaux tels que les mariages forcés et se sont attelées à encadrer leurs sœurs pour leur donner une formation et une éducation.

Au Sénégal, Annette Mbaye d'Erneville a lancé le journal *Femmes de soleil* qui sera rebaptisé *Awa* en 1963. Elle a créé en 1977, la Fédération des Associations Féminines du Sénégal (FAFS) et sera aussi à l'origine, en 1987, du Musée de la femme Henriette Bathily, dédiée à toutes les femmes africaines.

Au Mali, Awa Keita a fondé le Syndicat des femmes salariées de Bamako et sera la première femme élue députée de la Fédération du Mali en 1959 et a fait adopter au Gouvernement un code de mariage novateur en 1962.

En Guinée, Jeanne Martin Cissé, première femme à avoir présidé le Conseil de sécurité des Nations unies en 1972, ministre des Affaires sociales de 1976 à 1984, reste une figure emblématique de la lutte pour les droits des femmes africaines. Ancienne secrétaire générale de l'Union Révolutionnaire des Femmes de Guinée (URFG), elle sera la première dirigeante de l'Organisation panafricaine des femmes.

Durant les années 1970, avec l'arrivée plus importante de femmes universitaires, on observe l'émergence d'associations sur une base professionnelle, parmi lesquelles les femmes juristes se sont fait remarquer. Elles ont largement contribué à la diffusion des textes et lois concernant les femmes, par le biais d'émissions radiodiffusées. Elles ont fait des examens systématiques des textes de loi tels que le code de la famille, le code du travail, les textes régissant les statuts des agents de

⁹ Cette école a formé environ 405 élèves provenant de 9 territoires africains.

la fonction publique et les textes sur l'imposition, pour y relever toutes les discriminations envers les femmes. Elles ont proposé aux gouvernements des amendements à ces textes afin de rétablir les femmes dans leurs droits.

Les intellectuelles africaines se sont aussi illustrées pendant les dernières décennies du XX^e siècle dans la contestation des thèses occidentales. En 1977, sous la houlette de Marie Angélique Savané, des femmes comme Aminata Traoré, Marjorie Mbiliyini et bien d'autres ont organisé un colloque historique autour du thème «Pour la décolonisation de la recherche». Ce colloque, qui a donné naissance à l'Association des Femmes Africaines pour la Recherche et le Développement (AFARD), leur a permis de formuler explicitement leur position par rapport à l'ensemble des sciences sociales qui selon les initiatrices «sont caractérisées par une orientation eurocentriste développée dans le contexte du système capitaliste expansionniste». Marjorie Mbiliyini nous dit:

L'AFARD est née en réaction à l'afflux de chercheurs FED (Femme Et Développement) de l'extérieur, qui faisaient des incursions dans les pays africains pour recueillir de l'information sur les femmes africaines, obtenir grades et promotions, grâce à des publications élaborées pour des lecteurs non africains et emporter à la fin, dans leurs pays d'origine, les connaissances acquises. Les chercheurs africains faisaient face à la concurrence croissante de chercheurs étrangers qui jouissaient d'un avantage inéquitable du fait de leur accès plus grand aux fonds de recherche et aux moyens de publication. (Mbiliyini 1984, 292).

L'AFARD a contribué à la définition de nouveaux cadres d'analyse des rapports hommes/femmes. Elle a aussi largement contribué à promouvoir un vaste réseau de femmes chercheuses, mais elle n'a pas échappé à l'influence des idéologies et des normes occidentales et au clivage entre anglophones et francophones. Ces clivages ont atteint selon Aminata Traoré un niveau inquiétant en 1994, à la préparation de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes à Dakar. Quoi qu'il en soit, l'AFARD a ouvert un débat qui n'est pas encore clos: celui de la décolonisation de la pensée, objet du colloque du Pôle genre et développement en octobre 2008 à l'IHEID.

Conclusion

L'analyse des expériences que nous avons citées nous conforte dans l'idée que nous avons encore beaucoup à apprendre de l'Afrique, qui a beaucoup à partager avec le reste du monde.

Le monde occidental a donné le meilleur de lui-même pour l'acquisition des droits civils et politiques. Aujourd'hui, il s'agit de dépasser la revendication des droits et de se tourner vers la conquête du pouvoir; et dans ce domaine, il faudra compter avec les Africaines, car avec les famines, le SIDA, les guerres et autres, il y a des chances qu'elles deviennent les principales forces de contestation du continent. Il faudra compter sur l'Afrique non seulement pour l'action, mais aussi pour la génération de modèles pratiques et théoriques.

Sur le plan pratique, beaucoup de pays commencent à se rendre compte de la nécessité de changer les règles du jeu pour une meilleure représentation des femmes dans les instances de gouvernance. Les mécanismes d'accès au pouvoir dans leurs formes actuelles sont défavorables aux femmes, car avec le mode de scrutin des «dites démocraties occidentales», la communauté masculine a été préférée à la communauté féminine (Stamp 1990).

Le Rwanda, le Burundi, l'Afrique du Sud, le Niger, le Maroc et la Mauritanie ont permis de faire progresser sensiblement la représentation des femmes. La conceptualisation des pratiques comme celle du Rwanda avec une liste composée uniquement de femmes devant élire leurs représentantes, ou celle de la liste réservée au Maroc est une nécessité. Elles ouvrent des perspectives théoriques quant à l'approfondissement du bicaméralisme.

Par le passé, les Sumériens avaient recours au critère de l'âge pour prendre des décisions et avaient introduit le bicaméralisme sur ce principe. Il y avait une assemblée de combattants composée de jeunes et une assemblée composée d'anciens. Le roi se devait d'écouter chaque groupe avant de déclarer la guerre.

Pour nous, il s'agit, sans pour autant aller vers un bicaméralisme sexué, de réfléchir sur des mécanismes d'élection parallèles pour choisir les hommes et les femmes devant siéger à la même assemblée.

Bibliographie

- Ba Konaré, A. 2000. Histoire des femmes du Mali. In *Femmes bâtisseurs d'Afrique*, Québec: Musée de la Civilisation.
- Barry, B. 1985. *Le Royaume du Waalo: le Sénégal avant la conquête*. Paris: Karthala.
- Benoist (de), J. R. 1982. *L'Afrique Occidentale Française de 1944 à 1960*. Dakar: Les Nouvelles Éditions africaines du Sénégal.
- Bouche, D. 1975. L'enseignement dans les territoires français de l'Afrique occidentale de 1817 à 1920: Mission civilisatrice ou formation d'une élite? Paris: Éditions Honoré Champion.
- Cohen, D. 2000. Masculinité et visibilité sociale: le spectacle de l'État dans la construction de la nation mexicaine. *Clio* 12-2000. Également disponible en ligne sur <http://clio.revues.org/document191.html>
- Coquery-Vidrovitch, C. 1994, *Les Africaines. Histoire des femmes du XIX^e au XX^e siècle*. Paris: Édition Desjonquières.
- Cordonnier, R. 1987. *Femmes africaines et commerce. Les revendeuses de tissu de la ville de Lomé*. Paris: L'Harmattan.
- Diabaté, H. 1975. *La marche des femmes sur Grand-Bassam*. Abidjan/Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines.
- Djibo, H. 2001. *La participation des femmes africaines à la vie politique: les exemples du Sénégal et du Niger*. Paris: L'Harmattan.
- Gilbert, M. 2001. *Luttes des femmes et luttes sociales en Haïti: problématiques et perspectives*. Port-au-Prince: Éditions Areytos.
- Hama, B. 1972. *Contes et légendes du Niger*. Paris: Présence africaine.
- Hardy, G. 1913. De l'enseignement des filles en A.O.F. *Bulletin de l'enseignement de l'A.O.F.* 6: 99-202.
- Kaké, I. B. 1975. *Anne Zingha, Reine d'Angola, première résistante à l'invasion portugaise*. Paris/Dakar/Abidjan/Yaoundé: Éditions A.B.C, N.E.A., C.L.E.
- Mbilinyi, M. 1984. Research Priorities in Women Studies in Eastern Africa. *Women Studies International Forum*. 7(4) : 289-300.
- Sarr, F. 2001. Dimension genre dans le programme de relance des activités économiques et sociales en Casamance. Rapport de la mission préparatoire du PRAESC (Programme de Relance des Activités Économiques et Sociales) Dakar: PNUD/UNIFEM.
- Sow Dia, A. 1995. L'évolution des femmes dans la vie politique sénégalaise de 1945 à nos jours. Mémoire de Maîtrise. Faculté des lettres et sciences humaines, Département d'histoire. Dakar: Université Cheikh Anta Diop.
- Stamp, P. 1990. La technologie, le rôle des sexes et le pouvoir en Afrique. Ottawa: Centre de recherches pour le développement international (CRDI).
- Touré, M. 2006. La recherche sur le genre en Afrique: quelques aspects épistémologiques, théoriques et culturels.
www.codesria.org/Links/conferences/gender/TOURE.pdf

The Palestinian Women's Movement: From Resistance and Liberation to Accommodation and Globalization*

Eileen Kuttab

Introduction

I have been asked to talk about the Palestinian struggle and the role of the Palestinian women's movement in the struggle; I found it very difficult to talk about Palestine in a vacuum while every country in the Middle East is in turmoil and is struggling against global intervention, authoritarian regimes, undemocratic practices, poverty, unemployment and the collapse of humanity. Situating the Palestinian struggle in a global and regional context becomes more relevant to this Forum as globalization in its different expressions and faces has created a human deficit all over the world and particularly in the Middle East.

The new Empire has created its new network namely multi-nationals and financial corporations, in addition to the regional regimes, or the national governments which bureaucratically, politically and economically represent narrow special interest groups where wealth and power is concentrated, ensuring harmony with the global systems, instead of the local systems. International interests now have hegemonic control over local contexts including the Middle East. In addition, this process has marginalized the people at large and confiscated their willingness to resist and remain steadfast throughout their oppression. National

* The first part of this paper is based on a recent publication by the author. See Kuttab (2008).

governments have all gathered to promote democracy and reform through economic prosperity using “wars”. Real physical wars that not only have invaded our economies and markets, but also our lands, homes, families and schools by destroying civilizations and cultures. The wars in Palestine, Iraq and Lebanon are good examples of this new hegemony in the region where a New Middle East is being re-shaped. A Middle East that is subjugated by oppression, humiliation and alienation, with the support of the national political regimes; a region where the global substitutes the local and where resistance against colonial occupation becomes illegitimate, and where oppression by occupying forces become justifiable as a legitimate tool for spreading democracy and sustaining a unique form of security (Kuttab 2008).

The international players have promised the concerned nations to end poverty, unemployment, famine, and gender inequality, through economic and political reform, as well as empowerment of the poor and of women. They have claimed to promote human and sustainable development, but they have failed to do so as their promises have not been genuine. The neo-liberals have not invaded the Middle East to bring democracy but to cause chaos, destruction and despair. They have disorientated the political parties and social movements, and limited their capacity to challenge their model; they have subverted their efforts and diffused their power through the creation and cushioning of NGOs that become appendages and tools for generalizing their paradigms. They have undermined accountable and social public figures while at the same time creating technocrats and co-opting potential leaders. They have developed programs with a community and human face, transforming class politics into de-development, depoliticizing influential sectors of the population, and depriving a wide range of social groups from quality services. They have transformed civil society organizations into becoming accountable to overseas donors instead of local communities. Solidarity, a valuable concept for revolution in the region, was transformed into collaboration and egotism, and finally exploitation of the poor became a vehicle for the nourishment of a neo-liberal economy.

The NGO ideological frameworks have invoked pragmatism, citing the decline of the revolutionary left, the triumph of capitalism in the East, and the loss of alternative approaches to development. All this is being used to convince the people to work within the niches of the free market imposed by structural adjustment policies, and to confine

politics to purely electoral parameters. Hence, this period becomes one of the most critical periods in the history of the Middle East region as the true face of globalization is being exposed, and the political and economic corporate schemes are being instated. The recent earthquake among the financial institutions of global capitalism points out the corruption and greed of the political systems, and is a very important indicator for the beginning of the collapse of neo-liberal policies, a lesson that the South should learn and utilize to the utmost (Kuttab 2008).

Dichotomy of Transformation

While Arab regimes have internalized defeat, people's heroic resistance has continued to challenge it. While a neo-liberal definition of democracy is being promoted through militarism, the Palestinian democracy and the elections of the Palestinian legislative council in 2003 expose the double standards of the international democracy, which differentiates between a "right and suitable" form of democracy, and a "wrong and unsuitable" democracy. All this represents a period in history where two conflicting paradigms are struggling to prevail, the first being the global corporate paradigm that is using all means possible including wars to control resources and block future growth and development in the Middle East, while subjugating any resistance. The second paradigm concerns a national level, representing resistance movements, but without reflecting similarity and harmony, as there is no homogenous movement. National resistance movements are a combination of two trends, a fundamentalist trend that will abort the democratic heritage of the resistance, and a national democratic one that is challenging the new world order and the Zionist occupation in order to promote an alternative paradigm that launches the national comprehensive development process, based on real democracy and people's right to self-determination.

Palestinian Women's Movement: New Roles and Responsibilities

We place the Palestinian women's movement as an extension and part of the national democratic struggle, or a movement that has evolved

within the different historical stages of the national struggle to express people's aspirations and respond to national needs.

Since the beginning of the twentieth century, Palestinian women's activism has been influenced by its relation to, and identification with, the national liberation struggle.

Since the 1920s, Palestinian women's activism has been organically linked to and developed through the resistance movement, and hence women have shared the nation's fortunes, burdens and aspirations for independence and sovereignty (Jad 1995; Kuttab 1993). One of the historical events that had strategic repercussions on the national struggle in general and women's activism in particular was the creation of the women's union, which has shaped and organized women into a women's movement, sustained up to the present time (Jad 1995).

This process began in 1921, when the first Palestinian women's union was created in Jerusalem and came to exemplify the organic link between national struggle and social struggle. The political conditions of that period – namely the practices of the British Mandate and its support of the Jewish immigration policy to Palestine, and the Zionist encroachment on Palestinian land which resulted in the loss and fragmentation of the Palestinian community – encouraged Palestinian women to struggle alongside men in protesting against the creation of a Jewish homeland in Palestine.

Women's participation in the struggle from 1929 until 1947 was spotlighted in different headlines in both local and international newspapers, especially in the Arabic press regarding the British Mandate. The media was baffled by slogans that expressed clearly that women are also nationalists like men, or that the Arab women are in the vanguard and in the forefront of the ranks, indicating the extensive involvement of women in the national struggle. Their participation took on different forms such as demonstrations, congresses, memoranda to the government, arms smuggling, meetings with government officials, fundraising, support to prisoners, and aid to the wounded (Fleishmann 2003). Yet, despite these national activities, women were able to assert a feminist agency and autonomy from the male nationalist project and the colonizers' imposition of neo-traditional customs (Ibid).

Resistance continues against the British mandate and Jewish immigration to Palestine and was disrupted by the second major event in

the history of Palestinian people in general, and Palestinian women in particular: the outbreak of 1948 Arab-Israeli War, which created a new reality as a result of the uprooting and dispersion of the Palestinian people. The creation of the Israeli state in the larger part of historical Palestine and the destruction and fragmentation of the Palestinian social networks that represent the basic conditions for sustainability were challenged, which in turn imposed new demands on the women's organizations, and forced them to expand their structures in order to be able to offer relief and social services to needy families. While the Palestinians were still rising from the ruins and coping with the agony of loss from the 1948 war, the 1967 Six-day war erupted resulting in the complete destruction of the political, economic and cultural infrastructure of the Palestinian society, reducing its ability for survival and continuity, which now demanded further solidarity and unity among the people and within the national movement. These events transformed the women's movement to a wide structure of charitable organizations that supported and responded to the needs of the communities.

Following the 1967 war and the Israeli occupation of the West Bank and Gaza strip, structural changes occurred in the Palestinian society that drastically transformed the economic and social lives of its population. The economic displacement of the peasants, through Israeli appropriation of lands, transformed the peasant class into a proletarian workforce for the Israeli labour market, which has put the traditional peasant family at risk. The full control of water resources by the Israelis and the structural distortion of the labour market have transformed the Palestinian economy into an economy fully dependent on the Israeli labour market (Kuttab 1988). All these practices have put new pressures on women in general and the women's movement in particular, with the central role of Palestinian women transferred to the preservation of tradition, national heritage and culture, as symbols of identity and continuity. Although on the surface these roles seem to be traditional and passive, their importance and meaning lies in the fact that sustaining a society became critical for its survival.

In this same period, women also joined different political parties to enhance their political role and enrol in the resistance. Although these developments created a new image of women's militancy, gender segregation and the traditional division of labour – where women's

roles were sexually defined and limited to providing service support – were still maintained, but also critically questioned.

Nationalism and Feminism

Women's movements that have defined themselves as autonomous from male-dominated parties and institutions are often intertwined with broader movements for social change. Nationalist movements provide opportunities for large-scale women's activism and this opportunity comes to recognize gender specific grievances and concerns. (Basu 1995)

The Palestinian women's movement has developed through its engagement in the broader issues of the nation. The process of resistance against the colonial occupation has also shaped the class and gender consciousness which affected systematically the women's agenda and their struggle for their own rights. The history of the women's movement and the analysis provided in this article serve to illustrate some of these issues more clearly.

Although Palestinian women's participation in the national struggle had been perceived as a necessary but not a sufficient condition for their emancipation as women, they still express their belief that the struggle for women's liberation is not distinct from national independence and at the same time does not constitute a paradox. Since the women's involvement in the national movement in the 1920s and throughout the *Intifada* of the 1980s, nationalism was seen as a "releasing effect" and a necessary tool to legitimize their activism, and provide them with a public role, political expression and gender identity (Fleischmann 2003). A realistic approach for women living under colonial hegemony would depend on the capacity of the women's movement to understand the working reality of their everyday lives under colonialism, and thus to accommodate the nation's worries, concerns and issues with their own. It would have been unrealistic for the women's movement to prioritize women's issues and rights, while all the Palestinian people, men and women alike, were being denied their basic human and national rights (Kuttab 1996b).

Different writers on the women's movement argue this further when they point out that from its inception, the women's movement agenda was not explicitly articulated, and was located within a nationalist framework. Yet, one of the first resolutions and by-laws in 1929

that followed the national movement and the creation of the first Palestinian women's union included a clause that stated the goals of undertaking a women's awakening, and elevating the standing of Arab women in Palestine (Fleischmann 2003). Working towards these goals, women had to prioritize the national dimension as part of their vision to improve the Arab women's status, which was embedded in their concept of the role of the nation-state. This view was not based on conceptualizing gender roles, or factors of internal oppression, but rather women perceived it as the means to and end result of social change or "reform", where achievement becomes linked to the struggle for building a nation-state. Hence women's rights became organically linked to the nation-state, and the notion of rights became linked to the political connotation of suffrage and nationhood (Ibid)

Although women did not problematize the tension between their nationalist participation and gender inequalities early on in the struggle, they always expressed the difficulty inherent in promoting what they perceived as narrow, feminist issues especially when the whole nation is under attack with men more targeted by the occupiers, and also when both Palestinian men and women have not attained their political rights.

Demands of gender equality are more mature now but are also questioned in their relevance to the struggle, as the Palestinian problem is still not resolved and the continuation of the national struggle is still necessary for attaining liberation. Hence the gender aspect of the struggle has to be redefined to incorporate national as well as social struggles, which is a difficult formula to achieve on the practical level. Yet this does not mean that the women's movement did not deal with women's issues or did not promote gender equality in its programs, but gender in its modern form and meaning, and as a concept and category of analysis did not appear even in the modern societies in the early twentieth century when the Palestinian women started their resistance against the British and Zionist political agenda.

It has now become clearer that the relation between "Feminism and Nationalism" in the Palestinian context has experienced tension, but at the same time has been misinterpreted due to the limited understanding by Western-oriented feminists who ignored the realities of imperialism and colonialism, and have universalized Western women's experiences as representative of all "women" (Fleischmann

2003; Kuttab 1996a). Acknowledging the fact that women's issues are not separated but linked organically to issues of the nation deepens the understanding of Palestinian women's vision of tying the national liberation struggle to gender equality and women's emancipation.

Democratization of the Women's Movement

The programmed Israeli practices after the 1967 war led to the destruction of the political, social and economic infrastructure of the occupied Palestinian population which affected all sectors, classes and institutions of the Palestinian society. The Israeli impact was so pervasive that it produced broad-based Palestinian resistance to defend the national identity. The period between 1976 and 1981, therefore, witnessed a process of democratization of the national struggle. Different writers have documented the experience of resistance organizations (Jad 2003; Kuttab 1993), including Taraki who describes:

[T]he emergence of open frameworks for political, social, and cultural action; the amplification of mass participation in political activities; and most important, the incorporation of new social forces, particularly the less advantaged sectors of society, into Palestinian institutional life. (Taraki 1991)

Additionally, this stage exposed the limitations of previous Palestinian traditional social and political structures that led to the loss of their functional and operational capability. In other words, the traditional formations based on class, gender and religious affiliation created by traditional figures and social forces became utterly ineffective in coping with the scope and nature of everyday problems posed by the Israeli occupation. One reason for this was the social distance between the traditional elite leadership and the masses, and the other was the misinterpretation of a dialectic relation between national and social liberation. The democratic change at the structural and ideological level created new organizations that mobilized Palestinians under broad categories and sectors such as youth, workers, women and students.

It is at this point that Palestinian women facing a triple form of oppression – by class, gender, and nationality – took advantage of the above mentioned democratization initiative and created their own mass-based organizations. A new generation of women activists

appeared with a new approach to understanding the relationship between national liberation and women's emancipation. This "new" movement, which was mainly initiated by a nucleus of progressive women of different political ideologies and of petit bourgeois origins, established new mass-based organizations capable of organizing and mobilizing women in villages and refugee camps using national as well as women's issues as frameworks for their work. The creation of the women's committees which represent the "new" women's movement have broadened the issues, expanded their agendas to include social issues in addition to national issues, and have put forward different demands such as: the right to struggle, to work, to be educated, and to be represented equally in political decision-making. All these demands have challenged the social, cultural and political traditions that prohibit women from participating actively and effectively in public life. Translating these demands into practice, the committees had to work on different levels, namely the national, economic and social in addition to the political (Kuttab 1993; 2003).

Despite the clear connection between the national and the social struggle on the theoretical level, the situation became more difficult on the practical and daily level as the political and national issues remained a top priority. This did not mean that the new women's movement did not emphasize the required changes affecting the role and status of women in the Palestinian society. But the complexity of balancing the national and social agendas, under colonial settler occupation, made the whole process very demanding and complicated.

The committees had to respond continuously to emergency situations due to the occupation, which made feasible, systematic work plans or programs difficult to achieve and implement.

It is known historically that the eruption of the 1987 *Intifada* came within a long process of democratic activism led by mass-based organizations acting as democratic extensions of the national movement. The strength of the national movement and the crystallization of democratic political consciousness in the mid-1970s had a direct impact on the creation of democratic vehicles of change that integrated political, social, and cultural action in a comprehensive strategy for political activity (more detailed discussion can be found in Taraki 1991 and Kuttab 1993).

These different mechanisms have become the mobilizing tools for organizing larger sectors of the community such as students, women,

workers and professionals, who became major actors in sustaining the first *Intifada* of 1987 (Kuttab 1993). In comparison, the second *Intifada* or Al-Aqsa *Intifada* erupted within a different political situation, during a period where democratic political activism had been weakened, political activity was transformed to formal official negotiations, and civil society was being marginalized (Johnson and Kuttab 2001).

Contemporary Palestinian Women's Movement

Characterizing the contemporary women's movement, one can talk about two distinct periods: a pre-Oslo Agreement period of revolutionary style covering the 1970s and 1980s that featured a genuine democratic movement emerging in its decentralized structures to respond to the needs of the national struggle and promote women's consciousness around national and gender issues; and on the other hand, an elite movement represented in more central and formal institutions or non-governmental organizations that has institutionalized women activism and transformed it into specialized work.

The social movements in general and the women's movement in particular have accumulated their democratic resistance culture and continued the national and social function through sustaining a responsive agenda and program, and maintaining relevance to women's needs and priorities, hence becoming the legitimate representative of Palestinian women in general (Taraki 1991, Kuttab 1993, Jad 2000). The build-up of such democratic activism prepared the grounds for the democratic *Intifada* of 1987, which has been characterized as one of the major popular uprisings in the recent history of the Palestinian struggle.

Although the connection between the national and the social struggle was very clear on the theoretical level, on the practical level and daily basis, the political and national issues remained the top priority. This did not mean, as was mentioned before, that the new women committees neglected gender issues. It is the level of complexity involved in balancing the national and social agendas, while under colonial occupation, which made the whole process very demanding and confusing (Johnson and Kuttab 2001).

Mass-Based Organizations and Oslo Agreement

While the 1980s reflected the golden era of democratic activism led by mass-based organizations and civil society organizations as complementary to political parties and unions, the early 1990s treated the equation differently, resulting in the failure of these organizations to pick up the opportunity and ensure sustainability. The Israeli-Palestinian Declaration of Principles (Oslo Agreement) was agreed upon in September 1993 by the Palestine Liberation Organization and Israel, which resulted in a peace agreement that committed both parties to a series of actions and interim measures including partial Israeli territorial withdrawal and limited Palestinian self-government. This agreement created a political environment of euphoria and optimism among the Palestinian people who had suffered a long colonial occupation of almost forty years, hence setting a new mindset whereby people felt less pressured by the daily presence of the occupiers and more responsible for their own affairs. The Palestinian National Authority (PNA) was expected to have the power and will to control the future of the country under the assumption that there would be more opportunities for self-reliance through an expansion of the labour market, and that the Palestinian economy would be relatively liberated from full dependence on the Israeli economy, especially the Israeli labour market (Kuttab 2006).

This state of euphoria did not last long, as the situation changed drastically after a period of about seven years. The Al-Aqsa *Intifada* erupted in September 2000 as an expression of protest against the above-mentioned, short-sighted political agreement and against Israeli intransigence in the implementation of agreed-upon measures.

The mass-based organizations that were important actors in the first *Intifada* were dispersed or diffused due to the cantonization policy, leaving behind only a symbolic elite leadership with no constituency. The fragile left opposition parties were not able to regenerate or maintain their activity and viability as a result of their structural weakness and orthodox culture that has not been dynamic in responding to abrupt changes and realities. This in addition to the hegemony of the PNA which was able to monopolize power in the formal authoritarian structure, and diffuse democratic culture which altogether negatively affected the democratic culture that existed previously in the 1980s.

Women's Movement: Challenges and Risks

One of the most outstanding and serious challenges of all facing the Palestinian women's movement during the last ten years has been its transformation from a grass-rooted movement to an elite movement. In the early 1990s, a new phenomenon came into play: the "Ngoization" of women's organizations occurred, where the feminist NGOs came to play a prominent and highly controversial role in the revolutionary women's movement (Jad 2003). These NGOs have come to represent particular kinds of groups with orientations and practices distinct from those of the historic women's groups of the 1970s and 1980s. Growing numbers of specialized and professional feminist NGOs have mushroomed to intervene in national and international policy processes. The inception of these organizations was directly an outcome of the absence of internal democracy and indifference of the national movement regarding gender issues on one hand, and the political process and peace agreements that created a political environment of euphoria on the other. It became obvious that the women's movement leadership sought to use this opportunity and space to impact new national policies through specialized and professional work. Consequently, they became more noticeable on the national map by receiving funds from bilateral and multilateral agencies. They adopted a new agenda more oriented to policy and advocacy and provided expert input into official preparatory documents. Hence, this structural transformation that institutionalized women activism into new NGO forms marginalized the input of the grass-roots movements and weakened the historic women committees. The majority of women NGOs were further de-linked from the national movement through a rationale of decreasing control and hegemony among different political factions. In addition, the erosion of mass movements and the weakening of mass mobilization and democratic representation affected the women's movement's credibility and legitimacy. Consequently, the women's agenda was further de-politicized, reflecting a post-conflict situation through separating women's issues from governance and the political system on the one hand, and from the national struggle on the other. These challenges have not been accommodated or faced, and deeper structural imbalances between women's rights *vis-a-vis* women's practical and strategic needs, versus requirements for national libera-

tion struggle, were placed in conflict and were not resolved. This situation has empowered an elite leadership that has promoted and enhanced a new agenda, which does not focus or represent the women's priority issues (Kuttab 2008).

Women Activism: A step behind

This general demobilization of Palestinian social movements in the Al-Aqsa *Intifada* seems to have affected the women's movement, which then lost its visibility and its dynamic nature. The transition to "democracy" or to "normal" politics as I call them here, and not national politics, has also exposed the real differences and tensions among women that were latent in the past, as national issues had been a uniting force. The beginning of a fundamental divide exists today between those who believe that women's greater equality can be fought from within the state or institutions by pressuring policy makers, while a majority still sees this as a potential for losing autonomy and power for transformation and emancipation. The General Union of Palestinian Women's Executive Committee, which is a quasi-governmental organization that is controlled by women of outside leadership and the Gender Committees in different Palestinian Ministries are consolidating policy transformation by using international platforms as a basis for gender activism. As these formations are not autonomous bodies and are appendages of the state, the ability to mobilize women on issues of equality, democratic governance, and political participation decreases. Hence the limited autonomy of the women's union combined with the absence of elections as a democratic process has handicapped its representative power and limited its ability to mobilize women in the recent uprising. Although there was a consistent attempt to promote women's neighbourhood committees and popular committees in order to mobilize women for the current *Intifada*, this has failed to occur on a wide scale because of the absence of a clear program and a gap between leadership and the constituency.

It seems that women always have a dilemma in responding to the question: "Can the state be a potential force for greater equality or is it an instrument for patriarchal oppression?" (Alvarez 1990). In the Palestinian case, the Palestinian National Authoritarian state has indicated in different instances due to its patriarchal nature that it does not have

the ability or the political will to become the democratic force for democratic transformation. Hence maintaining an autonomous body that is responsible and accountable to women can be the only solution for promoting citizenship and accountability, rather than placing this responsibility on the state level.

Institutionalization of Women's Issues

The growing demand for specialized information about women's status that can be effectively fed into the policy process has led to the creation of non-governmental institutions that have professionalized women issues. These organizations have dominated the political and organizational dynamics and controlled the women's movement participation, in the form of international conferences and workshops. Hence the professionalization of women activism has not promoted women or empowered them in the formal and informal structures of national politics, but has isolated them and separated them from the real issues of the majority (Kuttab and Abu Awwad, 2004).

All of these factors combined – namely the structural limitations, institutionalization of the women issues, and the nature of the elite leadership that has alienated the women's agenda during the political transformation process – have limited the participation of women in the current *Intifada*. It is difficult to see at this stage a women's platform that has the potential ability to empower women and mobilize them in the daily political life. The political period needs a broad coalition of women organizations and independents who only believe in democratic transformation and are elected democratically to represent core women issues that take into consideration class and gender as main categories of formulating an agenda. It is clear now especially due to the *Intifada* and the policy of siege and closures that women are separated geographically, but an additional issue that we have to mention here is the localization of the issues according to the geographic or regional setting. It is clear that the *Intifada* has affected some women more than others and differently, and if such analysis is endorsed maybe a more realistic agenda can be promoted that is able to mobilize a wide spectrum of women into the struggle in a decentralized structure.

The Way Out

As long as the women's movement and other social movements are unwilling to carry the banner once again in order to safeguard their democratic achievements, there will not be a democratic Palestine that we have all dreamed of and lived for. This period is a challenge for all democratic forces and social movements. If these forces do not turn back to their constituency and become more relevant to the needs and aspirations of their people; if they are not able to build some kind of public opinion concerning the advantages of a democratic future state that maintains political pluralism and individual liberties; if they are not able to redefine their priorities and focus more on a decentralized structure that can integrate women's grass-root input into an outreach policy similar to that of the 1980s or even more developed; and if women will not regain their role as the main skeleton of the popular *Intifada*, and become truly democratic organizations, representing people's needs; then the women's movement in particular will be preparing the conditions for a deeper setback with perhaps irreversible circumstances. Serving and regaining people's confidence, maintaining their interest and fulfilling their needs are the real assets for legitimacy and credibility.

Finally, if women's organizations continue to speak of equality and empowerment in abstract and isolation from national liberation issues, and hence accommodate the local agenda as the most important agenda of all, it will continue to be distant from the masses and the needs of the masses. To make women's issues societal issues, the women's movement and women's organizations should go back to their original agenda of balancing the national and the social, in a workable formula that can bridge the gap between the requirements of the elite with the needs of the masses.

References

- Alvarez, S. 1990. *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Transition Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Basu, A. (ed.). 1995. Introduction. In *The Challenges of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*. Boulder: Westview Press.
- Fleischmann, E. 2003. *The Nation and its New Women: The Palestinian Women's Movement 1920-1948*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, USA

- Jad, I. 1995. Claiming Feminism, Claiming Nationalism: Women's Activism in the Occupied Territories. In *The Challenges of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*. (ed.) A. Basu. Boulder: Westview Press.
- . 2000. Women and Politics: Palestinian Women in the Current Situation. Status Report. Institute of Women Studies, Birzeit University.
- . 2003. The "Ngoization of Arab Women's Movement". *Al Raida* 20 (100).
- Johnson, P. and E. Kuttab. 2001. Where Have All the Women (and Men) Gone? Reflections on Gender and the Second Intifada. *Feminist Review*. 69:21-43
- Kuttab, E. 1988. Community Development Under Occupation: An Alternative Strategy. *Journal of Refugee Studies*. 2(1).
- . 1993. Palestinian Women in the Intifada: Liberation Within Liberation. *Arab Studies Quarterly*. 15(2).
- . 1996a. The Palestinian Women's Document: A Tool for Women's Empowerment and Struggle. In *Arab Women: Between Defiance and Restraint*. (ed.) S. Sabagh. New York: Olive Branch Press.
- . 1996b. Feminism and Nationalism: the Palestinian Case. In *The Palestinian Women's Movement: Problems of Democratic Transformation and Future Strategies*. Ramallah: MUWATEN. (in Arabic)
- . 2003. Palestinian Intifada in the Context of Globalization: a Gender Review. *Nour, Publishing House for Arab Women*. No.70. Cairo.
- . 2006. The Paradox of Women's Work: Coping, Crisis, and Family Survival. In *Living Palestine, Family Survival, Resistance, and Mobility under Occupation*. (ed.) L. Taraki. Syracuse: Syracuse University Press.
- . 2008. Palestinian Women's Organizations: Global Co-option and Local Contradiction. *Cultural Dynamics*. 20(2): 99-117.
- Kuttab, E. and N. Abu Awwad. 2004. Palestinian Women's Movement: Problems and Dialectic Issues. *Review of Women Studies*. Vol. 2.
- Taraki, L. 1991. The Development of Political Consciousness among Palestinians in the Occupied Territories, 1967-1987. In *Intifada: Palestine at the Crossroads*. (eds.) J. Nassar, and R. Heackock. New York: Praeger Publishers.

Mouvements de femmes en Iran: entre l'islam et l'Occident

Azadeh Kian-Thiébaud

À peine un mois après l'établissement du régime islamique en Iran en 1979, les lois et normes chari'atiques ont été restaurées avec l'application d'une lecture traditionaliste des droits des femmes et du droit familial. Les femmes issues des classes moyennes modernes et plus ou moins occidentalisées qui refusaient de se soumettre à l'ordre moral des islamistes (symbolisé par le port obligatoire du voile) ont perdu leurs emplois et ont été écartées de la sphère publique au profit des femmes islamistes. Ces dernières, d'origines sociale et familiale plus modeste, souvent moins instruites et plus traditionnelles, ont ainsi assuré leur ascension sociale. Se qualifiant d'héritières de la Révolution, ces femmes islamistes se sont associées au pouvoir. Cependant, une partie d'entre elles (instruites et issues des classes moyennes traditionnelles) ont plus tard réalisé que les régressions concernaient toutes les femmes, laïques comme religieuses, traditionnelles comme modernes (Kian Thiébaud 2002a).

Dans une démarche qui a pris la forme d'une stratégie collective, les militantes islamiques et laïques des droits des femmes se sont alliées pour rejeter la hiérarchisation, les normes imposées par l'État et ses lois au nom de la religion et de la tradition, et pour revendiquer le changement des lois et des rapports de pouvoir. À travers une relecture au féminin, dynamique et critique du Coran et des traditions, elles procèdent à l'historicisation et la contextualisation de l'islam et rejettent la vision déterministe de la religion qui sert à justifier la discrimination sexuelle et la domination masculine. Revendiquant leur droit à la citoyenneté, elles défendent l'idée selon laquelle les inégalités

sociales entre les sexes relève d'un choix politique et non d'une volonté divine. Ces femmes ont adopté une stratégie visant à défier les rapports de pouvoir dans le contexte des contraintes concrètes, une version de ce que Deniz Kandiyoti a appelé "*bargaining with patriarchy*" (Kandiyoti 1988).

Cette mobilisation contre l'institutionnalisation des inégalités s'explique par l'existence des mouvements de femmes depuis le début du vingtième siècle, par les réformes statutaires sous les Pahlavi (1925-79), et, enfin et surtout, par la constitution des femmes en actrices sociales et politiques au cours du mouvement révolutionnaire de 1978-79, lequel a été marqué par la participation massive des femmes appartenant à divers groupes sociaux et se réclamant de diverses idéologies (islamistes, nationalistes ou marxistes).

Pendant la Révolution constitutionnelle (1905-11), qui portait la modernité, les femmes constitutionnalistes, souvent épouses, filles ou sœurs des révolutionnaires, ont fondé les Associations secrètes de femmes (*anjoman ha-ye serri*) puis les Associations de femmes (*anjoman ha-ye nesvan*) pour débattre de leurs droits sociaux et politiques. La précocité du mouvement des femmes en Iran par rapport aux pays arabes colonisés s'explique précisément par le fait que l'Iran a échappé à la colonisation. Contrairement aux pays colonisés où les activités politiques étaient centrées sur les objectifs nationalistes et où les organisations féministes indépendantes étaient découragées, les femmes activistes iraniennes se sont identifiées avec le mouvement national/constitutionnel tout en exprimant les revendications propres à la citoyenneté des femmes.

Cependant, l'idée de la nation que véhiculaient les modernistes laïcs était imprégnée de l'influence orientaliste et énoncée dans des concepts sexués. L'inégalité des sexes était la forme paradigmatique sur laquelle reposait la nation. La condition des femmes servait ainsi à définir les frontières entre le monde «civilisé» de l'Europe et le monde «barbare» de l'islam (Moallem 2005). La nation, la politique ou le savoir étaient ainsi associés au genre masculin, la patrie au genre féminin. Le concept de l'honneur (*nâmous*), qui avait une connotation religieuse, est devenu étroitement lié à la masculinité de la nation. La représentation de la mère patrie en corps souffrant, en personnage féminin vulnérable, a offert aux nationalistes le discours de la protection des femmes et de la défense de l'honneur de la mère patrie et des

femmes. Le concept de l'État-nation (moderne) a ainsi été modelé comme un ordre patriarcal hétéronormalisé. Le patriotisme a été lié à la masculinité, les symboliques de l'État moderne iranien comme collectivité masculine ayant pour responsabilité la protection de la mère patrie sont devenues exclusivement masculines (Najmabadi 2005).

Le projet moderniste porté par la Révolution constitutionnelle, qui était centré sur la loi, la science et le progrès, consistait à civiliser ou plus précisément à européeniser la nation iranienne. À cette fin, l'instruction des femmes et la transformation de l'espace domestique s'avéraient prioritaires. Ce projet s'inscrivait dans une double perspective de réglementation et d'émancipation. Le but recherché était de mettre fin au confinement des femmes dans le monde clos du foyer traditionnel et de libérer ainsi les hommes, qui assumaient alors la gestion du foyer, afin qu'ils puissent se consacrer entièrement à la politique nationale. L'instruction des femmes visait à faire d'elles les éducatrices des citoyens instruits (hommes), les gestionnaires du foyer et les compagnes des hommes de la nation.

En 1909, les femmes constitutionnalistes, dont l'activisme était enraciné dans le nationalisme, ont organisé des *sit-in* au parlement et revendiqué les droits politiques pour les femmes. Pendant la même période, elles ont publié deux magazines féminins: *Dânesht* (savoir) en 1908 et *Shekoufeh* (bourgeon) en 1912 à Téhéran. Parmi les principales revendications des activistes, dont cette presse se faisait l'écho, figuraient les droits politiques et le droit à l'instruction des femmes, la transformation de l'espace domestique et une nouvelle configuration de la famille (nucléaire) centrée autour des époux et proche du modèle européen. Des lectrices étaient familiarisées avec des mesures d'hygiène, des mesures pour la gestion plus rationnelle de leurs ménages et l'éducation de leurs enfants. Si l'instruction constituait l'élément central des débats sur la réforme du statut de la femme, aucune unanimité n'existait alors parmi les femmes constitutionnalistes sur la question du port du voile. Pour certaines (comme Shahnaz Azad, Shams Kasma'i ou princesse Taj al-Saltaneh¹), la modernité, portée par la Révolution constitutionnelle, portait aussi la promesse d'ouvrir l'espace public aux femmes modernistes et instruites, à l'image des femmes européennes que les intellectuels modernistes

¹ Pour la biographie de Taj al-Saltaneh voir Amanat (1993).

iraniens avaient tant appréciées lors de leurs voyages en Europe (notamment en France et en Grande-Bretagne). Elles plaidaient contre le port du voile, qualifiant son abandon de première étape nécessaire à la participation des femmes à l'éducation, au travail rémunéré et au progrès de la nation. D'autres (comme Mozzayyen al-Saltaneh, l'éditrice du *Shekoufeh*), quant à elles, s'opposaient au dévoilement et écrivaient contre l'abandon du voile. La presse féminine rendait compte de ces points de vue divergents qui ont continué à exister avant d'être réduits au silence ou cooptés suite à l'interdiction du port du voile en 1936 par Reza chah (1925-1941), le fondateur de la dynastie des Pahlavi.

Le refus de la majorité des députés, et en particulier de ceux issus du clergé, d'octroyer aux femmes des droits politiques, jugés alors anti-islamiques, a davantage convaincu les féministes constitutionnalistes que l'obtention de l'égalité de droits pour les femmes nécessitait un changement culturel dont l'éducation constituait la condition préalable. À cette fin, elles ont fondé, à Téhéran comme en province, des écoles pour les filles, des associations de femmes et ont continué à publier des magazines féminins. Accusées de propagande antireligieuse, plusieurs d'entre elles ont été emprisonnées ou contraintes à l'exil et ont vu leurs locaux attaqués et incendiés par les obscurantistes. En dépit des menaces, elles ont continué leurs activités indépendantes et ont réussi à attirer d'autres femmes dans leur lutte. Mais la réalisation des promesses de la modernité a été entravée par plusieurs facteurs : les pratiques sociales et familiales, la hiérarchie de genre au sein de la famille, les stratégies et les rapports matrimoniaux ou les politiques de l'Etat moderne qui incarnaient l'ordre patriarcal.

Occidentalisme et rapports sociaux de sexe

L'avènement de Reza chah (1925-41) et l'émergence d'un État fort, centralisé et omniprésent, ont étatisé le discours féminin. Les associations féminines d'obédience socialiste, communiste ou nationaliste ont été interdites et leurs fondatrices emprisonnées (Paidar 1997). En Iran comme en Turquie, l'arrivée au pouvoir des élites occidentalistes et autoritaires dans les années 1920, qui avaient pour mot d'ordre de «civiliser» la société en l'européanisant, a considérablement limité les mouvements des femmes et leurs activités revendicatives indépen-

dantes. En revanche, en Égypte, pionnier du mouvement féministe dans le monde arabe, l'organisation des femmes a vu une extension après 1922 quand le pays a obtenu son indépendance nominale du colonialisme britannique².

En Iran, la construction de l'État moderne a conduit à l'inclusion des femmes dans le programme général de modernisation et de développement national. Elles ont obtenu le droit à l'éducation et au travail ou plus tard les droits politiques (1963). La scolarisation des filles en milieu urbain s'est accélérée; la fondation en 1936 de l'Université de Téhéran (la première en Iran) a permis l'accès des femmes à l'éducation supérieure et à certains emplois notamment dans l'enseignement et l'administration. Mais l'application des réformes n'a pas défié les rapports de genre au sein de la famille régie jusqu'en 1967 entièrement par les lois islamiques. Le nouveau code civil promulgué en 1933, largement fondé sur la chari'a et les règles coutumières qui, entre autres, attribuent à l'homme l'autorité dans l'institution familiale et dans la sphère publique, n'ont pas été modifiées; les tribunaux religieux présidés par les juges religieux qui statuaient sur l'héritage ou le divorce n'ont été abolis qu'en 1936. Selon le code civil, la répudiation, la polygamie et le mariage temporaire³ restaient en vigueur et l'union conjugale entre une musulmane et un non musulman était prohibée.

Si l'interdiction du port du voile en 1936 a obtenu la réponse favorable d'une minorité d'hommes et de femmes qui méprisaient les traditions et avaient une préférence pour la civilisation occidentale, la majorité de la société s'y est opposée. Pour la majorité écrasante des femmes, ne pas porter le voile équivalait à la nudité. Pour leurs maris, pères ou frères qui, conformément à la tradition, étaient les gardiens de l'honneur (*nâmous*) de la famille et de la «pudeur» des femmes, cette interdiction était comme une castration qui les dépouillait de leur masculinité. D'autant que la police avait reçu l'ordre d'utiliser la force pour ôter le voile des femmes. En conséquence, au lieu d'encourager la présence des femmes dans la sphère publique, cette mesure a

² Pour une discussion voir Badran (1995).

³ Le mariage temporaire (dit *nekâh-e monqate'*, *mot'eh*, ou *sigheh*) dont la durée varie de quelques minutes à quatre-vingt dix-neuf ans, est propre à la chari'a chi'ite duodécimain. Il permet aux hommes, mariés ou célibataires, de s'engager dans des relations extraconjugales en toute légalité. Pour une discussion plus détaillée voir, Kian-Thiébaud (2002a).

conduit la majorité d'entre elles à se cloîtrer. Cette interdiction s'appliquant aussi dans les établissements d'enseignement, beaucoup de familles religieuses ont arrêté d'envoyer leurs filles à l'école.

Par leur portée limitée et leur caractère imposé, ces réformes n'ont pas réussi à changer les perceptions et la culture traditionnelles car, d'une part, elles se limitaient au milieu urbain et, d'autre part, elles ne touchaient pas au fondement de l'autorité patriarcale. Les femmes n'ont pas obtenu de droits politiques, la femme mère restait privilégiée par rapport à la femme citoyenne et on demandait aux femmes d'être «modernes mais modestes» (Najmabadi 1991). Quand, en 1941, Reza chah, accusé par les forces alliées de sentiments pro-Nazis, a été contraint de quitter l'Iran, les femmes qui avaient été obligées, sous peine d'emprisonnement, d'ôter leur voile, l'ont ré-adopté.

Pour ces souverains occidentalistes, il ne s'agissait pas de mettre en question les inégalités entre les sexes, mais de faciliter l'accès réglementé des femmes instruites et «modernes» à la sphère publique. La préservation de l'autorité patriarcale au sein de la famille s'avérait indispensable au renforcement de l'ordre politique patriarcal qu'incarrait la monarchie. D'autant qu'en dépit de ses politiques de modernisation et d'industrialisation, Reza chah continuait à s'appuyer en particulier sur les classes traditionnelles (les propriétaires terriens, la classe moyenne traditionnelle et le clergé), des médiateurs entre État et société hostiles aux changements statutaires. Les lois islamiques étaient censées sauvegarder la cohésion de la société au moyen de la soumission des femmes, présumées depositaires et garantes des traditions.

Cet équilibre des rapports de forces a commencé à changer à partir des réformes agraires de 1963 sous l'impulsion de l'administration américaine et avec les tentatives de Mohammad Reza chah (1941-1979) de construire la base de soutien à son régime sur les classes modernes, notamment la classe moyenne moderne et les ouvriers industriels, au détriment des classes traditionnelles. Mais ce changement d'alliance stratégique a eu lieu à un moment où le régime du chah était considéré comme illégitime par une partie de la population, après le coup d'État de 1953 contre le gouvernement démocratique de Mohammad Mossadeq. Ces réformes ont conduit à l'érosion des liens traditionnels entre l'État et la société sans pour autant créer de nouveaux médiateurs sociaux susceptibles de tisser de nouveaux liens,

rendant le régime du chah vulnérable au défi révolutionnaire. De même, la fémocratie, ou le féminisme d'Etat représenté par l'Organisation des femmes d'Iran, dirigée par la princesse Ashraf, la sœur jumelle du chah, n'est pas parvenu à mobiliser le soutien des femmes des classes modernes pour la monarchie. En ordonnant la création de l'Organisation des femmes d'Iran, le chah, à l'image de son père, avait pour but d'assujettir les objectifs et les activités des femmes aux directives venues du haut. Ce fait a entravé la mobilisation des femmes contre les inégalités sociales entre les femmes et les hommes qui avaient persisté dans les champs politique, économique, social ou civil. Le droit de vote et d'éligibilité des femmes, octroyé par le chah en 1963, n'a pas provoqué la participation massive des femmes (ni d'ailleurs des hommes) aux activités politiques car le champ politique restait verrouillé (Kian Thiébaut 2005)⁴. Quant aux réformes statutaires, elles étaient fondées sur une lecture plus moderne de l'islam chi'ite et furent introduites à partir de 1967 avec la coopération de quelques clercs du haut rang cooptés par le régime, aboutissant à l'élargissement des droits des femmes tant dans la sphère privée que publique. Mais l'État impérial n'a pas retiré à la religion sa fonction légale et sociale, les lois sont restées proches du modèle islamique: la répudiation était abolie et le divorce était devenu judiciaire, mais la polygamie n'était pas supprimée, elle était seulement réglementée (le deuxième mariage de l'homme nécessitant l'accord de sa première épouse), le mariage temporaire a continué à exister, les femmes ont obtenu le droit au divorce et à la garde des enfants après le divorce mais l'autorité parentale est restée l'attribut du père et du grand-père paternel, la loi successorale a continué à être calquée sur la chari'a (selon laquelle la femme hérite de la moitié de la part de l'homme).

La persistance du système hégémonique autoritaire, par nature hiérarchique et traditionnel, a renforcé des relations communautaires et une idéologie holiste conduisant les femmes dépourvues de revendications féministes à se joindre en masse à un mouvement révolutionnaire de caractère islamo-nationaliste. Celui-ci incarnait le rejet de la

⁴ Lors des législatives pour le 21^e parlement (Majles) en 1963 six femmes appartenant à l'élite ont été élues pour la première fois, occupant 3% des sièges. Avec 17 députées sur un total de 226 (soit 7,5%), le 24^e et dernier parlement sous le chah élu en 1975 comptait le nombre le plus grand de femmes.

présumée supériorité de l'Occident et le large consensus de la majorité des Iraniens contre le régime du chah et sa dépendance des États-Unis.

Islamisation et modernité: des relations ambiguës

Les contestations des rapports sociaux de sexe dans l'Iran d'aujourd'hui s'expliquent aussi par les contradictions entre, d'une part, l'application des lois islamiques qui placent les femmes sous l'autorité et le contrôle des membres masculins de leurs familles, et, d'autre part, les nouveaux comportements sociaux, démographiques, culturels et politiques des femmes. Avant la révolution, 53% de la population était rurale contre 30% aujourd'hui. Seules 28% des femmes âgées de 15 à 49 ans étaient alphabétisées contre 80% aujourd'hui. Le nombre moyen d'enfants par femme était alors de 7 contre 2 aujourd'hui, et le nombre d'étudiantes dans les établissements d'enseignements supérieurs ne dépassait pas 57000 ou le tiers des étudiants contre 1,3 million ou 52% des étudiants aujourd'hui. La scolarisation massive des filles après la révolution a contribué à retarder l'âge au premier mariage (qui est passé de 19,5 à 23 ans), à augmenter le nombre de mariages fondés sur le libre de choix du conjoint, offrant aussi aux femmes une plus grande indépendance intellectuelle et économique qui les a rendues plus à même de contester la domination masculine et les lois islamiques en vigueur qui tentent de la renforcer. L'ensemble de ces changements cruciaux a conduit à l'affaiblissement de la famille patriarcale et au rejet de l'ordre politique patriarcal. En dépit de la persistance des disparités régionales, ethniques et religieuses⁵ et malgré d'importants obstacles les empêchant d'accéder à l'autorité et au pouvoir, les femmes contestent les rapports sociaux de sexe et utilisent les conséquences de la modernisation pour mieux affirmer leurs droits (Kian Thiébaud 2008; 1998).

⁵ L'Iran est un pays multiethnique, les Azéris, les Kurdes, les Baloutches, les Turkmens ou encore les Arabes comptant parmi les minorités ethniques les plus importantes; et multireligieux: aux sunnites qui constituent la minorité la plus importante dans un pays régi par les lois chi'ites, s'ajoutent les zoroastriens, les chrétiens et les juifs, les trois religions officiellement reconnues par l'islam, mais aussi les adeptes des religions interdites et réprimées comme les Bahais.

Les pratiques civiques ont joué un rôle crucial dans la conscience de genre et dans l'autonomisation intellectuelle des femmes des classes moyennes. Au travers des pratiques civiques, ces femmes produisent du sens qui défie les institutions, les lois et les traditions naguère perçues comme puissantes et inaltérables. Elles transforment «je veux» en «j'ai le droit», une revendication qui devient négociable dans la sphère publique (Kian-Thiébaud 2002b; 2002c). Une solidarité de sexe et de groupe social a ainsi émergé entre elles, qui leur permet d'établir des liens entre l'appartenance au genre féminin et l'oppression que subissent les femmes. Ces références partagées contribuent à la formation de nouvelles identités sociales et créent ainsi le contexte de nouvelles stratégies pour l'action sociale.

Dans ce processus, les doctrines, les lois et les principes islamiques de même que les valeurs et les normes traditionnelles sont sans cesse contestés et réinterprétés par les actrices sociales qui rejettent la lecture figée et traditionaliste du Coran et des traditions islamiques, tentant d'interpréter les textes et les traditions au profit des femmes, d'où l'émergence d'une lecture féminine du Coran fondée sur le postulat de l'égalité de genre. Le «caractère divin» des lois et traditions islamiques s'est estompé pour laisser la place à la discussion critique. Ces efforts sont facilités par la diversité des interprétations au sein même du clergé du fait de la multiplicité des sources d'imitation et la centralité de la notion d'*ijtihad* dans le chi'isme (Kian-Thiébaud 2003). Ces pratiques civiques se limitent, néanmoins, aux femmes urbaines des classes moyennes instruites, souvent persanes et d'origine chi'ite qui constituent d'ailleurs le noyau dur du mouvement féministe actuel.

Contrairement au féminisme laïque (dans ses versions libérales, marxistes ou nationalistes) issu des classes moyennes aisées ou instruites, qui a marqué l'histoire du féminisme iranien du XX^e siècle et qui s'est référé presque exclusivement aux modèles occidentaux et aux chartes et conventions internationales, le féminisme islamique mobilise le capital symbolique de l'islam afin de construire une rhétorique revendiquant la réinterprétation au féminin du Coran et des traditions islamiques. Cette démarche est contraire à celle des islamistes qui reproduisent l'ethnocentrisme à l'européenne et la dichotomie Occident/Orient, procèdent à une valorisation de soi à travers la glorification de la culture d'origine (nationale/islamique) et la stigmatisation

de l'autre (l'Occident). Les féministes islamiques, elles, ont transformé leur point de vue particulier du début de la révolution pour adhérer à la notion de l'hybridité tentant de réaliser la multiplicité et le sujet pluriel. Le féminisme islamique est le fruit d'un processus de changement social et de prise de conscience des femmes issues des classes moyennes ou inférieures traditionnelles et religieuses. En Iran comme ailleurs dans les mondes musulmans, le féminisme islamique a émergé dans le contexte des sociétés au sein desquelles la modernité s'enracine. C'est la raison pour laquelle il célèbre des appartenances multiples. Comme le précise Miriam Cooke, «se dire féministe islamique n'équivaut pas à décrire une identité fixe mais à créer une nouvelle position contingente de sujet» (2005, 172).

Face au paradigme dominant de l'homme musulman/chi'ite, hétérosexuel qui tente de rendre les femmes invisibles et de les maintenir dans un statut d'inférieures, le féminisme islamique comme le féminisme laïque définit les femmes comme une catégorie, homogène, unifiée et solidaire. Les deux féminismes soulignent les singularités et les particularités des femmes afin de les rendre visibles, de les présenter comme sujets de l'histoire et de dévoiler l'infériorisation des femmes et la domination des hommes. Ces féminismes ne se préoccupent donc pas (encore), sur le plan théorique ou politique, de différences internes au «groupe des femmes» (celles de la stratification sociale, de l'ethnicité ou de la religion) et des rapports de pouvoir qui le traversent. D'autant que leur mouvement se limite aux classes moyennes.

Néanmoins, les arrestations de dizaines de militantes laïques et islamiques des droits des femmes et la condamnation de plusieurs d'entre elles à des peines d'emprisonnement, l'interdiction de l'activité de plusieurs organisations non gouvernementales de femmes (dont le nombre est passé de 54 en 1995 à plus de 600 aujourd'hui) et d'autres tentatives d'intimidation opérées par le gouvernement du président populiste-intégriste Mahmoud Ahmadinejad témoignent de la visibilité grandissante de ces militantes audacieuses. Dans leurs discours, elles ont banalisé le féminisme, pourtant qualifié par le pouvoir du vestige de l'invasion culturelle occidentale et stigmatisé dans certains milieux sociaux. Elles ont organisé de multiples campagnes, comme celle visant à rassembler un million de signatures pour l'abolition des lois discriminatoires, ou comme la campagne contre la lapidation et toutes les formes de violences faites aux femmes, ou encore la campagne des «foulards

blancs» contre la ségrégation sexuelle et pour l'accès des femmes aux stades. Ces campagnes tentent de rallier à leurs luttes pour la citoyenneté civile une grande diversité de femmes, des hautement instruites aux analphabètes, des actives aux femmes au foyer et des citadines aux rurales. Ces féministes islamiques et laïques qui ont émergé dans des lieux inattendus (par le pouvoir) perturbent le «calcul du pouvoir et du savoir», et «produisent d'autres espaces de signification subalterne» (Bhabha 1994, 163). Le terrain gagné par le mouvement des femmes inquiète les gardiens de l'ordre patriarcal qui accusent les militantes féministes de «comploter de concert avec l'ennemi afin de préparer une révolution lente visant le renversement du régime islamique».

L'exemple des féminismes en Iran post-révolutionnaire propose de dépasser le sujet unitaire, suggère qu'il n'y a pas une seule manière de s'émanciper ni un seul modèle d'émancipation qui serait forcément issue d'une conception républicaine de la laïcité.

Références bibliographiques

- Amanat, A. (ed.). 1993. *Taj al-Saltaneh. Crowning Anguish. Memoirs of a Persian Princess from the Harem to Modernity*. Washington D.C.: Mage Publishers.
- Badran, M. 1995. *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Bhabha, H. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Cooke, M. 2005. Critique multiple: les stratégies rhétoriques féministes islamiques. *L'homme et la société*. 158.
- Kandiyoti, D. 1988. Bargaining With Patriarchy. *Gender and Society*. 2(3): 274-290.
- Kian-Thiébaud, A. 1998. L'individu dans le monde: paradoxe de l'Iran islamique. *Cemoti*. 26: 173-189.
- . 2002a. *Les femmes iraniennes entre islam, État et famille*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- . 2002b. Women and the Making of Civil Society in Post-Islamist Iran. In *Twenty Years of Islamic Revolution. Political and Social Transition in Iran Since 1979*. (ed.) E. Hooglund. Syracuse: Syracuse University Press.
- . 2002c. From Islamization to the Individualization of Women. In *Women, Religion and Culture in Iran*. (eds.) V. Martin and S. Ansari. Londres: Royal Asiatic Society and Curzon Press.
- . 2003. L'islam, les femmes et la citoyenneté. *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*. Spécial Islam et démocratie. 104: 71-84.
- . 2005. Des résistances conservatrices à la citoyenneté politique des femmes. In *Femmes et parlements. Un regard international*. (dir.) Manon Tremblay. 225-249. Montréal: Éditions du Remue-ménage.

- . 2008. From Motherhood to Equal Rights Advocates: the Weakening of Patriarchal Order. In *Iran in the 21st Century. Politics, Economics and Conflict*. (eds.) H. Katouzian and H. Shahidi. 86-106. Londres: Routledge.
- Moallem, M. 2005. *Between Warrior Brother and Veiled Sister. Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.
- Najmabadi, A. 2005. *Women with Mustaches and Men without Beards. Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Najmabadi, A. 1991. Hazards of Modernity and Morality: Women, State, and Ideology in Contemporary Iran. In *Women, Islam and the State*. (ed.) Deniz Kandiyoti. 48-76. Londres: Macmillan et Temple University Press.
- Paidar, P. 1997. *Women and the Political Process in Twentieth-century Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gendering Dormitory Labour System: Production and Reproduction of Labour Use in South China*

Pun Ngai (潘毅)

Introduction

In this article, I discuss a specific Chinese labour regime – the dormitory labour system under which the lives of women migrant workers are shaped by the international division of labour. With a gender perspective, we understand this dormitory labour system as a *gendered* form of labour used to fuel global production in new industrialized regions, especially in South China. Since the set-up of four economic special zones in South China in the early 1980s, the new export-oriented industrialized regions dominated by foreign-invested companies have been witnessing a systemic use of the dormitory labour system. Due to the expropriation of labour use among Chinese rural migrant women, the foreign-invested companies, irrespective of their industrial sectors, must all provide accommodation for their workers in order to keep their labourers. Combining work and residence under the dormitory labour system, production and daily reproduction are hence reconfigured for the sake of global capital use, with daily reproduction of labour entirely controlled by foreign-invested or privately owned companies.

* The field studies of this paper are supported by the Hong Kong Research Grant Council on a project, “Living with Global Capitalism: Labor Control and Resistance through the Dormitory Labor System in China” (2003-2005). I would also like to thank Chan Wai-ling, executive board member of the Chinese Working Women Network, for providing research assistance.

This dormitory labour system regime in China is not a new arrangement under capitalism. The dormitory use for labour has a long history both in a Western and Eastern context of industrialization (Pun and Smith 2007). However the Chinese dormitory labour system is unique in the way that dormitories are available to all workers and industries regardless of factor conditions, and the widespread availability of industrial dormitories not only constrains the mobility of labour, it also facilitates it. The distinctive nature of the Chinese *dormitory labour system* is also its usage by short-tenure migrant labour within the factory compound or close to it. In China, the state still plays a very substantial role in shaping labour markets, regulating labour mobility from rural to urban industrial areas and providing housing accommodation to migrant workers. In most of the new industrial towns, the Chinese state initially provides the dormitories for the factory owners to rent. As housing provision is not for families, there is no interest among employers in the reproduction of the next generation of labourers. The focus is on maximizing the utilization of labour among temporary migrants and contract labourers by controlling the daily reproduction of their labour power.

The political economy of providing accommodation close to the factory is beneficial to both the state and the capital. Since the migrant working class is deprived of citizenship rights to stay in the city, the state through residency allows labour mobility as long as workers have an employment that provides temporary residence. Dormitories facilitate the temporary attachment or capture of labour by the companies, but also the massive circulation of labour, and hence the holding down of wages and the extensive lengthening of the working day, as working space and living space are integrated by the employer and state. A hybrid, transient workforce is created, circulating between factory and countryside, and dominated by employer controls over housing needs and state controls over residency permits.

Gender is central to this specific embodiment of the Chinese dormitory labour system and the formation of the transient working class. For the past two decades, as part of the exodus of internal migrant workers to the industrial cities, young women are among the first to be picked up by the new export-oriented industries. Young women constitute a high proportion of the factory workers, above

70% of the total workforce in garment, toy and electronic industries (Lee 1998; Pun 2005a). Their gender, in addition to their youth and rural migrant status, is an integral part of China's export-led industrialism that facilitates global production for the world market.

Gender inequality is embedded in this specific process of proletarianization of China during the globalization period. In the process of incorporating China into the global economy, we have seen a recurrence of the dormitory labour system as embodying the gendered *dagong* subjects, or women migrant workers in the post-socialist period. It echoes a feminization of labour use and the growth of new factory-towns in Latin America and Asia (Nash and Fernandez-Kelly 1983; Ong 1987; Kondo 1990; Lee 1998). In this study we will require a more micro and in-depth examination of the relocation of production and how this influences the production politics in specific production sites, where the macro field of global economy meets with the micro field of local politics, the labour market, gender relations and workplace relations.

This article, drawn from a case study of an electronics factory in Shenzhen, Guangdong in South China, from 2003 to 2004, provides detailed discussions on the dormitory labour regime of which the new Chinese working class of rural migrant labourers is a part. We also look at dormitories as sites of control and resistance, and show how the dormitory labour system simultaneously provides workers with opportunities to resist management practices and achieve some victories in improving working conditions. Ultimately, the ability of workers to fundamentally challenge the conditions of work and dormitory living is limited by the temporary nature of their employment contracts and their disempowered status as temporary urban residents. We also hope to shed light on the operation of the dormitory labour system based on internal migrant female labour that underlies the booming of China's export-oriented industrial production, which has been further boosted by its accession into the WTO.

Situating women in the dormitory labour regime

China is already well known as a "world factory", attracting transnational corporations (TNCs) from all over the world, especially from Hong Kong, Taiwan, Japan, the USA, and Western Europe. The Guang-

dong province of southern coastal China is an industrial hub for global production. In 2004, China attracted USD 60.6 billion in foreign direct investment (FDI), a 13.3 percent rise over 2003, of which Guangdong alone absorbed a record USD 10.1 billion (Ministry of Commerce of the People's Republic of China 2005). With reference to Chinese garment exports, Guangdong is the largest production base, creating labour-intensive jobs for Chinese workers, particularly for women migrant workers in major cities such as Shenzhen, Dongguan, Foshan, Zhongshan, and Guangzhou.

Alongside this rapid expansion of export-oriented production came a sharp rise in jobs in private, foreign-owned, and joint-venture enterprises that now dot the coastal cities of China. The formation of a new working class of internal rural migrant labourers or the *dagong* class (Pun 2005a), in contrast to the Maoist working-class, has been taking shape in contemporary China. Since the late 1970s, the de-collectivization project has generated a massive labour surplus from rural areas. At the same time, the central government has facilitated an unprecedented surge in internal rural-to-urban migration by partially loosening up the restrictions of *hukou*¹, or the household registration system. Most transnational corporations (TNCs) and their subcontractors recruit millions of these rural migrants in export-oriented industrial zones. Until the early 1990s, the consensus was that the number of floaters² was approximately 70 million nationwide. The Fifth

¹ The *hukou* system requires every Chinese citizen to be recorded with the registration authority at birth, and have his or her residential categorisation (either urban or rural) fixed. Location is decided by the mother's *hukou* rather than birthplace, so a mother with a rural *hukou* can only give her children a rural *hukou*, even if the children were born in the city and their father is an urban resident. Citizenship benefits are tied to one's *hukou*. Only through government authorisation can the *hukou* be changed. The system is designed to control population movement, and especially to keep peasant farmers in rural areas, or cut off from citizenship rights as migrant worker-peasants in urban areas (Solinger 1999). The system is designed to prevent unplanned urbanisation and overcrowding, which is typical of developing countries that lack statutory internal "passport" or "citizenship" controls

² Floaters refer to migrant workers who tend to float from one location to another, who have moved away, either for the short-term or long-term, from their registered place of residence and have done so without a corresponding transfer of *hukou*, the official household registration.

National Population Census of China, in 2000, estimated that there were over 120 million internal migrant workers in cities, while other estimates ranged from 100 to 200 million persons (Lavelly 2001, 3; Liang and Ma 2004; Gaetano and Jacka 2004).

Since the early 1990s the development of special economic zones (SEZ) and technology development zones across China, similar to the development of corresponding establishments in most other developing economies, was based on a massive harnessing of young workers, in particular of unmarried women, which is often the cheapest and most compliant form of labour (Lee 1998; Pun 1999, 2005a; Gaetano and Jacka 2004). The official statistical data fails to show estimates of the sex ratio of the migrant labourers as a whole as well as in different economic sectors, only disclosing that the sex ratio of the temporary residents between male and female is highly skewed. For example, in Shenzhen, the male to female ratio is 92.79/100 (Shenzhen Statistical Yearbook 2004).

These women migrant workers are often called *dagongmei*, which is a new gendered labour identity, produced at the particular moment when private and transnational capital emerged in post-socialist China. As a newly coined term, *dagongmei*, embraces multi-layered meanings and denotes a new kind of labour relationship fundamentally different from those of Mao's period. *Da-gong* means "working for the boss" or "selling labour", connoting a commodification of labour and a capitalist exchange of labour for wages (Pun 2005a). It is a new concept that stands in contradiction to Chinese socialist history. Labour, especially alienated (wage) labour, supposedly emancipated with the Chinese revolution, is again sold to the capitalists, and this time under the auspices of the state. In contrast to the term *gongren*, worker, which carried the highest status in the socialist rhetoric of Mao's day, the new word *da-gong* signifies a lesser identity – that of a hired hand – in a new context shaped by the rise of market factors in labour relations and hierarchy. *Mei* means younger sister. It denotes not merely gender, but also marital status – *mei* means unmarried and young, and thus often of a lower status (Pun 2005a).

Why have so many women left their rural homes in search of city-based waged labour? Any rigorous response to this question must unfold along two related levels of analysis. The first level of analysis is structural: owing to the deep rural-to-urban divide, rural authorities

have submitted themselves to the central government's direction and have therefore explored inter-provincial labour cooperation and coordination-program initiatives, so as to maximize urban economic growth (Solinger 1999, 94). From late 1991 onward, for example, the bordering provinces of Hunan and Guangxi have systematically exported their peasant labour to Guangdong. In exchange these provinces benefited from the remittances sent back by the rural migrant workers. This is also the case of the populous impoverished Sichuan province, which is considerably distant from Guangdong. Its migration policy also assures a continuous replenishment of internal migrant labourers to the global-production powerbases in the coastal cities of South China. State initiatives support the labour needs of industry and facilitate labour supply flow to the global production sites. The government's labour-management offices usually screen young, female applicants coming from various provinces and serve as the agency that transmits the applicants directly to factories in coastal cities. These labour-management offices arrange long-distant coaches for sending the rural women directly to the factory sites in return for earning management fees on a per head basis from the company.

At an individual and familial level, rural people must contend with low prices for agricultural products in the post-WTO accession era, limited educational opportunities, and limited village-employment opportunities – indeed, these last two challenges are particularly grievous for women. For the young rural women, they have no choice but to become *dagong* starting from their late teens. Some rural women also aspire to escape arranged marriages, familial conflicts, and patriarchal oppression. Still others want to widen their horizons, and experience modern life and cosmopolitan consumption in cities (Lee 1998; Pun 2005a). In a word, personal decisions in out-migration are heavily mediated and strongly affected by socio-cultural factors, not only by economic concerns.

These rural migrants, however, are identified as temporary residents who work in a city and who lack a formal urban *hukou*. The old *hukou* system, which is still for the most part in place, now helps to create exploitative mechanisms of labour appropriation in the cities. The maintenance of the distinction between permanent and temporary residents by the *hukou* system facilitates the state's shirking from its obligation to provide housing, job security, and welfare to rural

migrant workers. While it needs the labour of the rural population, China's overall economy does not need to manage the city-based survival of that population once demand for rural-to-urban migrants' labour power shifts in either location or emphasis. This newly forming working class is permitted to form no permanent roots and legal identities in the city. Still worse, the *hukou* system, with its labour controls, constructs the ambiguous identity of rural migrant labourer and simultaneously deepens and obscures the economic exploitation of this huge population. Hence, this subtle and multi-faceted marginalization of a vast swath of the rural labour supply has created a contested, if not deformed, citizenship that has disadvantaged Chinese migrant workers attempting to transform themselves into urban workers. The Chinese term *mingong* ("peasant-workers" or temporary workers) blurs the lines of identity between peasant and worker.

Being extraordinarily dislocated in the cities, migrant labour is distinguished by its transient nature. A worker, especially a female worker, will usually spend three to five years working as a wage labourer in an industrial city before getting married. Upon marriage, most of the women have to return home because of their difficulty in searching for a marriage partner in the city. Rural communities have long exercised – and have long been expected to exercise – the extended planning of life activities such as marriage, procreation, and family. The reproduction of labour among the next generation is hence left to the rural villages, which bear the cost for industrial development in urban areas.

The formation of Chinese dormitory labour regime

The emergence of a dormitory labour regime in China is not new, as dormitory use for labour has a long history in both a Western and Eastern context of industrialisation (Hershatter 1986; Smith 2003; Pun and Smith, 2007). What is interesting here is not the recurrence of an old form of labour use in the context of global capitalism, but the reconfiguration of hybrid forms of work-residence for the daily reproduction of labour and the embodiment of labour control and resistance in contemporary China. As millions of migrant workers pour into industrial towns and cities, the provision of dormitories for the accommodation of these workers becomes a necessity for enterprises that produce for the global market. The specificity of the Chinese

dormitory labour system is the widespread use of dormitory labour in all newly industrialised zones in China, irrespective of capital, sector, industry and factory.

Looking into China's history, factory dormitories were first introduced in the early twentieth century on a limited scale. In a study of cotton and silk workers in Tianjin in the period from 1900 to the 1940s, Hershatler notes that when dorms began to be introduced in order to lower labour costs through the feminization of the labour force and the use of migrant workers in foreign-owned companies (1986, 165-66), workers were not willing to stay in company-provided dormitories if they had the choice of living with their relatives or co-villagers in nearby residential areas. As she points out:

Had they been able to, the Tianjin millowners would have made the factory a closed environment, serviced by company institutions and secured by company guards. But workers voted with their feet, resisting the attempt to turn housing into a "tool of discipline" (Hershatler 1986, 165).

Dormitories therefore became the preserve of single, migrant women workers, those without family or local connections, and workers were prevented from leaving and were locked in at night (Hershatler 1986). Another similar study by Emily Honig of female cotton workers in Shanghai in the 1930s also notes that the contractors hired thugs to guard the dormitories and accompany women workers, even on their holidays and days off, and that women had to share beds, endure sexual abuse from contractors, as well as overcrowding and poor sanitation (1986, 106).

What is striking about today's China is that through a combination of state controls (the *hukou* system), extensive provision of factory dorms and shortages of independent accommodation, the contemporary dormitory labour regime is more hegemonic, pervasive and total than anything existing in earlier periods of Chinese history or experienced by other workers in the region³. The new *dagong* sub-

³ In the silk and cotton industries of early industrialization in Japan: "Dormitories kept women from going elsewhere to work or running home, but they also enabled managers to extract longer hours from workers who no longer had to be allotted time to commute home and prepare meals there. Under strict discipline dormitory inmates could be controlled so thoroughly that nearly all the energies were spent in on thread production". (Tsurumi 1990, 67)

jects are not from the local or urban areas where the workplaces are based, but come as inter-provincial migrants for a temporary sojourn in a factory accommodated through dormitories. Their mobility is shaped by two conditions: peasant-workers' "freedom" to sell their labour to global and private capital that is allowed in post-socialist China, and state laws on population and mobility control (*hukou*) that try to contain workers' freedom of mobility in order to meet the demands of transnational capital as well as Chinese urban development. Because of this double social conditioning and what is basically a paradoxical process, the freedom of the rural migrants to work in the industrial urban areas is checked by a social constraint preventing their permanent settlement and growth in the cities as a new working-class force. The dormitory labour system is hence the hybrid outgrowth of global capitalism combined with the legacies of state socialism⁴.

One characteristic of China's foreign-invested manufacturing plants is the housing of migrant workers in dormitories attached to or close to a factory's enclosed compound. Upon finishing their labour contracts after an average of one to two years, workers must return to their place of birth or find another temporary employment contract (Lee 1998; Solinger 1999; Pun 2005a), to be again confined to the dormitory labour regime⁵. Factory dormitories thus capture migrant workers for the short-term through accommodation, which does not function as a form of long-term protective relationship between the individual firm and the individual worker, as was the rationale for accommodation in other paternalistic types of factories (such as in Japan where this relationship can be life-long).

Management within the foreign-invested or privately owned companies would appear to have exceptional controls over the workforce under the system. With no access to a home space independent of the enterprise, working days are extended to suit production needs. This

⁴ In socialist China, state-owned enterprises in urban areas also provided accommodation to workers and their families. These workers' families were properly housed in an apartment unit by the state and hence the urban working class was considered the most privileged class in China. The political economy of accommodation in socialist China was entirely different from that of the contemporary period.

⁵ Most of the migrant workers in the export-oriented industrial zones are provided with one-year contracts that must be renewed on an annual basis.

permits a flexible utilisation of labour time, and means that employers can respond to production demands more readily than in situations where workers' time is regulated by the state or workers. If as Marx noted, the "length of the working day fluctuated within boundaries that are physical and social" (quoted in Harvey 2001, 108), then employers within this dormitory labour form would appear to have massive control over "the social". Compared to the "normal" separation between work and home that usual factory arrangements entail, the dormitory labour regime exerts greater breadth of control into the working and non-working day of the workers⁶.

Dormitories in China's foreign-invested manufacturing plants are communal multi-story buildings that house several hundred workers. Rooms are shared, with typically between eight and twenty workers per room. Washing facilities and toilet facilities are communal and are located between rooms, floors, or whole units, so that living space is intensely collective, with no area, except that area within the closed curtains of a worker's bunk, available for limited privacy. But these material conditions do not explain the role of the dormitory as a form of accommodation, as a living-at-work arrangement. Central to the dormitory form is the grouping of typically single, young, female workers. Women and men are highly segregated in order to control sexual behaviour, even though the living conditions of both genders are quite similar. Separated from family, from home, and from rural life, these women workers are concentrated in a workspace and submit to a process of homogenization and individuation, since they are taken in as "individual workers" by the management, untying them from communal bonds and making them responsible for their own behaviours. And insofar as their connection to the firm is short-term and contractual, the alienation of labour derives from significantly more than either labour's separation from ownership of the product or labour's lack of production skills. Workers in dorms live in a system that alienates them from their past and that replaces a customary rural setting with factories dominated by unfamiliar others, languages, foods, production methods, and products.

⁶ In Socialist China, the enterprise institution or *danwei* also provided workers with life-long accommodation. For the workers' welfare, *danwei* did not prolong the working hours of the workers.

In sum, the dormitory labour regime operates according to the following strategies of control and domination:

1. An absolute lengthening of the workday and a compression of "work-life": Ten years compresses into five years, owing to excessive workweeks and to the production-based use of chiefly young women workers.
2. A suppression of wage-increase demands: an elevated circulation of labour (due to temporary labour contracts) makes it more difficult for workers to demand wage increases.
3. Easy access to labour power during the workday: a just-in-time labour system for just-in-time production profits through the quick-delivery of orders and rapid distribution systems.
4. Daily labour reproduction: control of the reproduction of labour power within the factory (accommodation, food, travel, social and leisure pursuits within a production unit).
5. Direct control over the labour process: a system of labour discipline imposes penalties on workers.
6. State and non-market interventions: state policies that restrict labour mobility affect the overall labour process and underline the lack of genuine implementation of labour legal regulations over the dormitory labour regime.

A case study of the dormitory labour regime

This section presents a detailed case study of one of the factories we studied, China Elton Electronics, a joint-venture company owned by a Hong Kong corporation and located in Shenzhen SEZ. Fieldwork in this factory was conducted in the period from 2003 to 2004 and was based on interviews with the factory managers and more than thirty workers⁷.

Established in 1991, the company was mainly under the control of a Hong Kong director and a few dozen Hong Kong managers, supplemented by another hundred Chinese Mainland supervisory staff

⁷ This case study is part of a larger field study carried out by the author in the Pearl River Delta from 2003 to 2005 for the project on "Living with Global Capitalism: Labour Control and Resistance through the Dormitory Labour System in China".

members who were in charge of daily management and production operations. With production orders mainly coming from Japanese and Korean brand buyers such as Sony and Samsung, China Elton produces high-tech electronic devices such as mobile phones, MP3 players, speakers and other consumer electronic goods. Amidst the global subcontracting chain, China Elton had a position at the high end of the chain: it had three subcontractors, one in the Shanghai region, and another two outside the Shenzhen SEZ in the Pearl River Delta, which provided product parts such as LD screens or other electronic components to China Elton. The company also subcontracted final processing and packaging jobs to other small local producers located in small towns in Guangdong and Jiangxi, and then sent them back for final quality inspection before export. China Elton was able to achieve lower costs of production through subcontracting upstream the production and the packaging operations, since land and labour were cheaper and more easily available for the local subcontractors in inland China.

According to its upper management and since its inception in Shenzhen, China Elton had the ambition to build the most advanced and modern enterprise in Shenzhen, outshining the thousands of other plants in the same sector. In order to attract its huge investment of RMB 30 million (USD 3.7 million) in the early 1990s, the local government granted China Elton privileges on land resources, facilities and telecommunications, flexible practices on import/export of raw materials and products, tax exemption and the like. China Elton expanded quickly to a workforce of 4,500 in the mid 1990s, which was about the size of its workforce at the time of this fieldwork in 2003. The company was able to survive amidst severe global competition by introducing modern management models and international labour standards. The managers were proud of building what they perceived to be a new “factory empire” in Mainland China, something physically grand and magnificent. Located in the most expensive part of the Shenzhen SEZ, initially it consisted of two three-storey buildings, housing the production facilities, machines, raw materials and final products, with an attached administrative block for general management, meetings, and research and design purposes.

Of the China Elton workforce, around 70 per cent were women, coming from villages or towns all over the country, including Guangdong, Guangxi, Hunan, Huibei, Sichuan, Jiangxi, Anhui and Guizhou. In

2003, most were aged between 20 and 26 years, with the youngest being 17, and the oldest 42. At the time, the average length of time these workers were employed with China Elton was two to three years. The production workers were paid on a piece rate basis (RMB 3.3 or approximately USD 0.4 per hour for normal work, and RMB 4.2 or approximately USD 0.5 for overtime) and paid on a monthly basis, with an average monthly wage of RMB 900-1000 (USD 110-124) inclusive of overtime hours. The working day usually involved twelve hours per day, six days per week. Except for public holidays, it was particularly difficult for the women to apply for rest time, even if they were sick or not feeling well. The supervisors, technical, managerial and office staff were paid on monthly rates, with a higher average at RMB 1500-2000 (USD 185-247). While the workforce was deeply divided along the lines of gender, ethnicity, family backgrounds and educational levels, it was simultaneously united as a class when it was deliberately arranged as producers for the extraction of labour through the dormitory labour regime.

To upgrade its company scale and production facilities to attract more high valued production orders from international buyers, China Elton invested a further 10 million RMB to build a new dormitory premise in 1995, as worker living conditions became part of the international labour monitoring system (Pun 2005b). Empire-like, the dormitory compound stood like a housing estate in 2003, with four buildings for workers' accommodation and one building for housing managers. These five buildings were enclosed by a long wall and gated by a giant iron-door. There was a small side door, open 24-hours per day and watched over by security guards. Walking through the side door and the security tower, there were two open areas for workers' recreational activities such as playing badminton and basketball. There were a few tables and several dozen chairs at another corner where workers could chat and eat. A shop adjacent to two huge dining halls was crowded with workers in the evening time, who were not buying daily necessities but watching TV programmes. The dining halls could each seat one thousand workers. Workers had to pay RMB 50 each month for accommodation and RMB 3 for each meal. There was also a clinic and a reading room located on the ground floor of the managers' building.

A hierarchy of accommodation existed, which reflected the segmentation of the labour force by status and gender. There were huge differences in the provisions among the Hong Kong managers,

Mainland Chinese managerial staff, technical and clerical staff who were predominately male, and the remaining production workers, mostly women. The managers' building was designed into three-bedroom flats, with a dining room, kitchen, toilet and bathroom. These flats were well furnished with a TV set, refrigerators, air-conditioners, as well as cooking and bathing facilities. The director and each of the Hong Kong managers were provided with an independent flat, while the Mainland assistant managers, foremen and technicians and general staff had to share a flat between three to six persons. All the managerial staff was male. For the ordinary women workers' buildings, the structure was a hospital-like structure composed of similar sized rooms, with a shared toilet in each room, and a common room for hot water provision on each floor. Each dormitory room housed eight to twelve production workers. Living and sanitary conditions were generally poor. The workers were not provided with their own storage space for their clothes and personal belongings, which they had to hang over their beds. Fans were installed, but many of them were out of order and never repaired. The women workers learned quickly that they would be treated differently in their daily life at the dormitory. Spatial differences and hierarchies were built into the workplace and crystallised through the labour process and dormitory provisions, and hence nurtured workers' consciousness of class and gender differences in the Chinese workplace. Many women complained to me in their dorm room that they were not being treated equally and that they shared a common fate as *dagongmei*, with less power and resources to fight against their unfavourable working conditions.

Given the sheer size of the China Elton workforce, the management relied on meticulous controls over the dormitory life of the women workers. There were more than twenty regulations, each with associated punishments, relating to dormitory behaviours including sleeping, eating, bathing and leaving the dormitory compound. The details of the major regulations were as follows :

The Dormitory Regulations

1. *Dormitory conditions shall be kept clean and sanitary. A dorm room found dirty merits a fine of RMB 10.*
 2. *Spitting will incur a fine of RMB 10 if done in the dormitory compound.*
 3. *No noise is allowed after midnight. Everybody has to keep quiet once they enter the dormitory rooms. Those caught being noisy after midnight will be penalised.*
 4. *No arguments or fighting are allowed. Those found fighting in the compound would be dismissed at once.*
 5. *Dormitory facilities shall be protected. Anyone found to have maliciously damaged the facilities will be penalised and dismissed.*
 6. *Stealing dormitory property or residents' property will incur dismissal.*
 7. *No visitors are allowed to stay overnight. If overnight visitors are caught, a fine of RMB 100 will be imposed.*
 8. *Unless for night shift work or during an emergency, nobody is allowed to enter or leave the compound after 12am.*
 9. *Residency identity cards have to be carried all the times in the compound. If lost, the person will be charged RMB 20.*
 10. *No cooking and eating are allowed in the rooms. Secretly using cooking machines in the dorm will mean a penalty of RMB 20.*
 11. *Nobody is allowed to independently change his or her bunk. If they do so a penalty of RMB 50 will be incurred.*
-

With these strict disciplinary rules, the company expected to benefit from retaining a better quality workforce with more “civilised” attitudes and a good work ethic. Only those who were able to put up with the strict discipline of the dormitory and by implication the workplace discipline were able to retain their jobs. There were two Facilities Managers responsible for managing accommodation and food provisions, who justified the dormitory discipline in the following terms:

We provide regular inspections in workers' dormitories, and we have no choice but to keep discipline as strict as possible, otherwise, how could we control 4,000 workers?

We won't allow workers to wander around in the street at midnight. For male workers, it would be too easy to create trouble, [and they would have] no spirit to work in the daytime. For female workers, it is unsafe to be outside the dormitory compound at midnight. They need protection.

The word, "protection" was often used when it frequently implied control and punishment on women. The "paternalistic" concern over the female workers' private time prolonged the management control in a way not possible where there is a separation between home and work. Dormitory techniques of power were not supplementary but central to the extraction of labour from workers. The entire ethic of the dormitory regime was not just to impose severe discipline and punishment, but also to create a discourse on self-discipline, which was often emphasized in the workplace. Self-management of dormitory rooms was also expected so that the workers could learn how to behave themselves as proper "modern" workers. The modern dormitory regime deployed a series of hard disciplines as well as subtle surveillance and meticulous self-supervision of everyday lives (Foucault 1977). In short, creating a well-trained female workforce through discipline, as would be fitting for the maximization of production, is the political technology of the dormitory labour regime.

The dormitory as a lived site for struggle

Despite its systemic and near-total domination of labourers' lives, the Chinese dormitory labour regime, on the other hand, opens up space for struggle and resistance. Because they cannot rely on state protection as a way to mitigate the abuses in the new industrial order, the mainly female migrant workers have to manipulate their dormitory space for their own uses. Overcrowding and intensive human interaction might cause conflicts among workers, but being together – sharing a "common fate" – also brings their working lives closer. The dormitory constitutes a gendered place, one that, because it generates emotional links and sisterhood among female workers, merits a careful analysis.

In the dormitories, the women workers, already joined to one another along gender lines, further cluster themselves along kinship

and ethnic lines, linked to widespread networks outside the workplace setting. It is true that these kinship and ethnic networks benefit industrial capital by strengthening the recruitment, the training, and the disciplining of the labour force. However, it is also true that these same networks facilitate migration flows, job searches, and the circulation of work information, and they strengthen workers' capacity to cope with factory life and the hardships of the city (Pun 2005a). In a contradictory manner, employers' reliance on these networks as mechanisms that enhance the training of workers, the upgrading of workers' skills, and the acceleration of workers' acceptance of factory life translates into a mechanism that simultaneously gives rise to workers' exploration of collective force. Contrary to the view that workers' cultivation of a collective spirit stems from class-based factors, this same spirit among China's migrant workers, most of whom are female, reveals the powerful influence of kinship, ethnicity, and gender (Honig 1986; Perry 1993; Pun 2005a).

Hence, contradictions within the dormitory labour regime exist. Both workers and employers rely on networks that frequently work at cross-purposes. There are forms of intensive intimacy and solidarity that, by building bonds among workers, interfere with management control over workers' lives on the shop floor and in the dormitories. They also participate in localized dormitory networks that generate intensive information exchanges about external job opportunities, and that thereby create and strengthen workers' mobility power (Pun and Smith 2007).

Operating from their dormitories, workers who find themselves in the midst of a crisis or a strike easily transform these "soft" support systems – the kinship networks, the ethnic enclaves, the spirit of sisterhood, and personal relationships – into "hard" resources for industrial struggle. In a number of cases, we recorded the presence of petition letters that, circulating from dorm to dorm, easily collected many signatures in a single night. The relative ease with which workers could use the dorm setting to organize their common cause against management derives, in large measure, from the limited space that dormitories offer to opponents of collective action. On strike, workers efficiently and spontaneously organize themselves, receiving little or no formal organizational help from trade unions or labour organizations. The compression of time that, in the dormitory labour regime, is

necessary for production, in turn, works in favour of collective worker organization by accelerating consensus building and strategy development, therein. One strike we noted in 2003 was against the factory relocation, and for the compensation and payment of overtime work. This involved more than six hundred workers and all the meetings were convened at the open area of the dormitory buildings. The strike occurred for a week's time in March of 2003 and resulted in a partial success. Most of the laid off workers were compensated with overtime payment, though still under what would have been required by the Chinese labour law. However, the labour leaders were all forced to quit their jobs and none of them attempted to stay for further struggles. The dormitory space, while facilitating workers' mobilization and the growth of class-consciousness, also provides too little protection for the leaders to maintain their forms of resistance. It should be noted that spontaneous strikes among migrant workers in China have been mounting since the late 1990s, a topic that is very much under-researched.

Conclusion

In China, the dormitory labour regime is embedded in an increasingly globalized context, reinforcing a new international division of labour that coincides with China's accession into the WTO. Inscribed in dormitories, which are sites of management control and worker transgression, are histories of global capitalism, of political regulation and of labour resistance, all of which require in-depth studies. This specific labour regime, by the very nature of its existence, helps articulate a challenge to the claim that by entering the WTO, China would ensure its working class a better life. It is true that globalization has created more jobs and more opportunities for the rural migrant workers whose lives have been adversely affected by competition in the global market for agricultural products. It is also true that some of the rural women feel that factory work is the only way to generate cash income and contribute to the economic gains of their family. Quite predictably, these workers have entered into the urban manufacturing world, encompassed by the dormitory labour regime. As a consequence, it is also true that a specific exploitative employment system has attached itself to these jobs, which so many Chinese female workers are called upon to perform.

In this article, I argue that employers' use of dormitory labour, which has linked itself to both labour migration and daily labour reproduction, serves global production by generating hidden and therefore largely invisible costs borne by the migrant women workers. The situation has deteriorated further now that local governments within China compete for foreign investment and thus openly neglect the labour regulations and the social provisions implemented by China's local, provincial, and national governments (Pun 2005b). The costs of daily labour reproduction are largely undertaken by the dormitory regime, which subsidizes the living cost of labour in terms of wages, accommodation, and consumption. The labour reproduction of the dormitory regime has sustained cheap labour in China over the past two decades.

Hence, the systemic provision of dormitories for internal migrant labour facilitates the continuous access to fresh labour reserves from the countryside. The dormitory labour regime concentrates labour, nurturing workers' consciousness in the face of acute exploitation by capital, but because of the high circulation of labour power among this transitory semi-proletarianised class, it also inhibits the workers from gaining enough stability within one place or space, which would be needed for forming a continuous working-class community. No doubt the dormitory labour regime, by concentrating and yet circulating labour between capitals, creates a powerful production regime to spatially contain the formation of a new working class, but dialectically it also becomes a bedrock for nurturing acute class consciousness and facilitating class actions in the future.

The battle for this new working class does require a struggle with both capital or employers, and the state. Against the state, the migrant workers should launch an urban citizenship rights struggle in order to be able to settle down in the industrial cities and towns, and create their own working-class community. Against capital, the workers need to look for alternative ways of organizing since traditional trade union struggle is not effective, if not allowed, in a dormitory labour regime in China. Dormitory-based organizing along the line of gender helps generate sisterhood solidarity among workers that will hopefully be one of the alternative forms of resistance.

References

- Ackers, P. 1988. On the Concept of Paternalism: Seven Observations on the Uses and Abuses of the Concept in Industrial Relations. *Historical Studies in Industrial Relations*. 5: 173-193.
- Brinton, M. C. 1993. *Women and the Economic Miracle: Gender and Work in Postwar Japan*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Chan, A. 2001. *China's Workers Under Assault: The Exploitation of Labor in a Globalizing Economy*. New York: M.E. Sharpe.
- . 2003. A "Race to the Bottom": Globalization and China's Labour Standards. *China Perspectives* 46:41-49.
- Deyo, F. 1989. *Beneath the miracle: Labor subordination in the new Asian industrialism*. Berkeley: University of California Press.
- Dore, R. P. 1973. *British Factory, Japanese Factory*. London: Allen and Unwin.
- Foucault, M. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- Gaetano, A. M. and T. Jacka (eds.). 2004. *On the Move: Women in Rural-to-Urban Migration in Contemporary China*. New York: Columbia University Press.
- Harvey, D. 2001. *Space of Capital*. London: Routledge.
- Hazama, H. 1997. *The History of Labour Management in Japan*. London: Macmillan Press.
- Henderson, J. 1989. *The Globalization of High Technology Production*. London: Routledge.
- Hershatter, G. 1986. *The Workers of Tianjin, 1900-1949*. Stanford: Stanford University Press.
- Honig, E. 1986. *Sisters and Strangers: Women in the Shanghai Cotton Mills, 1919-1949*. Stanford: Stanford University Press.
- Kondo, D. 1990. *Crafting Selves: Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lavelly, W. 2001. First Impressions of the 2000 Census of China. *Population and Development Review*. 27(4): 755-69.
- Lee, C. K. 1998. *Gender and the South China Miracle: Two Worlds of Factory Women*. Berkeley: University of California Press.
- Liang, Z. and Z. Ma. 2004. China's Floating Population: New Evidence from the 2000 Census. *Population and Development Review*. 30(3): 467-88.
- Margin, S. 1974. What Do Bosses Do? *Review of Radical Political Economy*. 6:60-112.
- Ministry of Commerce of the People's Republic of China 2005. Annual Report.
- Nash, J. and M. P. Fernandez-Kelly (eds.). 1983. *Women, Men and International Division of Labor*. Albany: State University of New York Press.
- Ong, A. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State University of New York Press.
- Perry, E. 1993. *Shanghai on Strike: The Politics of Chinese Labor*. Stanford: Stanford University Press.
- (ed.). 1996. *Putting Class in Its Place: Worker Identities in East Asia*. Berkeley: Institute of East Asia Studies, University of California.

- Pollard, S. 1965. *The Genesis of Modern Management*. London: Penguin Books.
- Pun, N. 1999. Becoming *Dagongmei*: the Politics of Identity and Difference in Reform China. *The China Journal*. 42(July): 1-19.
- Pun, N. 2005a. *Made in China: Women Factory Workers in a Global Workplace*. Durham and Hong Kong: Duke University Press and Hong Kong University Press.
- . 2005b. Global Production, Company Codes of Conduct, and Labor Conditions in China: A Case Study of Two Factories. *The China Journal*. 54: 101-113.
- Pun, N. and C. Smith. 2007. Putting Transnational Labour Process in its Place: Dormitory Labour Regime in Post-Socialist China. *Work, Employment and Society*. 21(1): 27-46.
- Sassen, S. 1988. *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow*. London: Cambridge University Press.
- Skair, L. 2001. *The Transnational Capitalist Class*. Oxford: Blackwell.
- Smith, C. 2003. Living at Work: Management Control and the Chinese Dormitory Labor System. *Asia Pacific Journal of Management* (September issue).
- Smith, C. and N. Pun. 2004. Workers Resistance in the Dormitory Labor Regime in China. A working paper for the Cardiff Management Conference, 11-12 September.
- Solinger, D. J. 1999. *Contesting Citizenship in Urban China*. Berkeley: University of California Press.
- Tsurumi, P. 1990. *Women in the Thread Mills of Meiji Japan*. New Jersey: Princeton University Press.
- Shenker, O. 1996. The firm as a total institution: reflections on the Chinese state enterprise. *Organization Studies*. 17(1): 885-907.
- Walder, A. 1986. *Communist Neo-Traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry*. Berkeley: University of California Press.

Statistical Publications of the People's Republic of China

- Guangdong Tongji Nianjian* [Guangdong Statistical Yearbook]. 2004.
- Shenzhen Tongji Nianjian* [Shenzhen Statistical Yearbook]. 2004.
- Zhongguo Laodong he Shehuibaozhang Nianjian* [China Labor and Social Security Yearbook]. 1994-2004.

Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo

Jurema Werneck

O que apresentarei aqui não são idéias minhas. Falo do que vi, aprendi, li, ouvi, a partir de minha inserção em comunidades heterogêneas: de diferentes gerações, sexualidades, racialidades, escolaridades, possibilidades econômicas, culturais e políticas, e muito mais. Penso que a originalidade que possa me ser conferida refere-se à tentativa de juntar aqui muitas fontes, diferentes vozes. Não vou nomear cada uma delas, não porque queira ocultá-las, mas para destacar a riqueza e a amplitude da circulação de idéias que não sabemos onde começam, que se entrelaçam, que se propagam especialmente entre mulheres, criando comunidades de saber cujas fronteiras são imprecisas. E ainda, por ter dificuldades de aceitar, nesta circulação dinâmica de idéias, seu encarceramento nos paradigmas do individualismo ou da propriedade privada.

Assinalo que muitas palavras, termos e conceitos que utilizarei são instáveis, imprecisos. Eles vêm sendo, ao longo das diferentes lutas de resistência, questionados, criticados, reposicionados e refeitos. Utilizarei muitos destes aqui. Peço, então, que desconfiem.

É a partir destas considerações que digo o que direi a seguir:

As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos

séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos.

Ao afirmar estas heterogeneidades, destaco a diversidade de temporalidades, visões de mundo, experiências, formas de representação, que são constitutivas do modo como nos apresentamos e somos vistas ao longo dos séculos da experiência diaspórica ocidental. Tais diversidades fazem referência às lutas desenvolvidas por mulheres de diferentes povos e regiões de origem na África, na tentativa de dar sentido a cenários e contextos em rápida e violenta transformação. Mudanças que resultariam na constituição de uma diáspora africana que significasse algum tipo de continuidade em relação ao que poderia ser definido como nós, com o que éramos e que não seríamos nunca mais.

Na formação e expansão desta diáspora, as articulações empreendidas tinham e têm como âncora principal a luta contra a violência do aniquilamento – racista, heterossexista e eurocêntrico – com vistas a garantir nossa participação ativa no agenciamento das condições de vida para nós mesmas e para o grupo maior a que nos vinculamos. Articulações que se desenvolveram apesar (e a partir) das ambigüidades e limitações de identidades fundadas em atributos externos impostos pelo olhar dominador, de forte marca fenotípica (visual) e cuja amplitude de aniquilamento estende-se ao genocídio e ao epistemicídio¹. Assim os processos de constituição das diferentes identidades mulheres negras incluem também a necessidade de sua ultrapassagem, fazendo existir novos conceitos instáveis mulheres negras mais adequados ao que precisamos, queremos e devemos ser nos diferentes cenários políticos. Tais instabilidades destacam seu caráter político, bem como apontam sua necessidade de ultrapassagem na direção de nomes próprios que garantam sua inserção em processos de transformação social que façam desaparecer o racismo, o heterossexismo e as violências que fazem parte de sua história e justificativa.

Assim, é possível imaginar que, se não houvesse um movimento de colonização com força econômica, política e cultural amparado num racismo baseado na cor da pele e na deslegitimação e negatificação

¹ Sueli Carneiro, em sua Tese de Doutorado (2005), denomina epistemicídio os processos de negação de povos e grupos afrodescendentes como sujeitos de conhecimento, a partir da negação, ocultamento ou desvalorização de sua visão de mundo e dos saberes que a sustentam tanto a partir do continente africano quanto em sua diáspora.

dos significados e significantes relacionados à África em sua heterogeneidade ou singularidade. Se essa não fosse uma dominação apoiada em esquemas patriarcais heterossexistas e em condições de extrema exclusão. Se tais esquemas de dominação, apoiando-se nas regras da modernidade capitalista (e neoliberal) não demonstrassem um vigor contemporâneo. E se a resistência a estes cenários não fosse um imperativo de sobrevivência, talvez não houvesse mulheres negras (e, é claro, não apenas nós).

O que haveria?

Não estou preparada para qualquer exercício de projeção de cenários ou adivinhações. Apenas destaco a amplitude do impacto que a escravidão, a colonização e os regimes racistas patriarcais tiveram e têm na valorização (no sentido de emergência e destaque) de um conjunto de características que vieram a constituir nossa identidade. Repetindo: a diferença que os processos de singularização das mulheres negras produziu e produz implica uma diferenciação entre sujeitos e grupos com base na raça e no gênero: homens e mulheres, branco@s e negro@s. (os diálogos e relações com mulheres e homens indígenas, habitantes originais da diáspora, fizeram, e fazem em muitos casos, parte deste processo). Diferenciação que denuncia e recusa (as) às condições de privilégio e de poder de violência como atributo do pólo racial branco, independentemente das condições biológicas do sexo ou dos desnivelamentos secundários às políticas de gênero. O que quer dizer também que reconhece, nas mulheres brancas de diferentes épocas, um pólo de poder e de violência.

Assim, as articulações desenvolvidas recolocaram na esfera das disputas políticas sujeitos definidos pelas lentes do racismo patriarcal, dentro e fora do feminismo, como um pólo passivo, incapaz e irresponsável, atributos que consideramos inaceitáveis.

A partir daí, é possível visibilizar, no interior destas articulações, as diferentes possibilidades a que as mulheres negras recorreram, os diferentes repertórios ou pressupostos de (auto)identificação ou de identidade e de organização política. Tais possibilidades partem deste reconhecimento: estamos diante de diferentes agentes históricas e políticas – as mulheres negras – intensas como toda diversidade.

Entre estes repertórios estão alguns dos mitos sagrados presentes no Brasil desde que a diáspora africana foi criada. Eles referem-se a figuras femininas que atuaram e ainda atuam como modelos, como

condutores de possibilidades identitárias para a criação e recriação de diferentes formas de feminilidade negra. Assinale-se aqui uma visão da tradição como repertório maleável e mutante, que responde a contextos históricos, políticos e, principalmente, a projetos de futuro.

E quem são elas?

A tradição ioruba – dos povos africanos sub-saarianos, especialmente aqueles que vieram de onde se localizam hoje Benin e Nigéria a partir do século XIII, nos disponibilizou diferentes exemplos. Não deve ser coincidência estes mitos terem resistido à travessia transatlântica nas condições sub-humanas com suas portadoras vieram, resistindo ao regime de aniquilamento e terror racial, às investidas do eurocentrismo cristão, à violência patriarcal, sendo preservados (e, é claro, transformados, pois se trata de culturas vivas) na tradição afro-brasileira do século XXI. Cito aqui algumas delas, que tiveram, em diferentes momentos da história, diferentes utilidades e pertinências. Mas que, a partir da década de 70, retornaram como idéias-força organizativas das diferentes facções do movimento anti-racista e, principalmente, o anti-racismo feminista das mulheres negras e suas organizações. São elas:

- *Nanã*: é a responsável pela matéria de que é feita todo ser humano, a terra úmida, a lama e o lodo. Insubordinada, recusou-se a reconhecer e a aceitar a supremacia masculina de Ogum, o senhor dos metais e das guerras, sobre as demais divindades. Esta recusa é simbolizada pela proibição do uso de metais em suas cerimônias até hoje. Nanã, mulher idosa, está ligada também à morte, ao passado e à preservação da tradição.
- *Iemanjá*: é a dona das águas do mar, mãe de todos os filhos-peixes. Tem seios fartos e simboliza a maternidade acolhedora. Foi casada, mas seu marido desrespeitou uma das regras que lhe impôs (não falar mal de seus seios), rompeu com ele, saiu de casa, voltando para casa de sua mãe. Aqui, reafirma a ligação e parceria entre mulheres e o poder da maternidade. Além de assinalar que o divórcio é também sagrado.
- *Iansã*: é a senhora dos ventos e dos raios. Uma força guerreira, perigosa, insubordinada. É ela que, desobedecendo à regra que vedava às mulheres a participação no culto dos mortos, obteve o poder de penetrar suas cerimônias e dançar com eles. Compartilha

seus mistérios. E ainda, é aquela que, apropriando-se dos poderes destinados ao rei – Xangô, seu marido – adquiriu o poder de cuspir raios e soltar fogo pela boca. Iansã é também a mãe que abandona os filhos, que serão criados por Iemanjá.

- *Oxum*: travou uma disputa com Orixalá, o rei, por seus poderes. Dessa disputa saiu vitoriosa, tornando-se a senhora do ouro e da riqueza. Como Nanã, é chamada de Ialodê, a que fala pelas mulheres. Está ligada à fecundidade, à menstruação e ao futuro. E à instabilidade simbolizada pelo curso dos rios. Uma das características mais expressivas de Oxum é sua sensualidade, sua sabedoria em relação às artes e delícias do sexo.
- *Obá*: é corpulenta, forte, especialista em luta corporal, através da qual venceu todos os deuses e deusas. Exceto um, Ogum, que só pôde vencê-la de forma desonesta. Ou seja, sua força só pode ser rivalizada pela astúcia.

Temos também as tradições de origem nos povos bantus (especialmente onde hoje estão Angola e Moçambique), que foram os primeiros povos africanos trazidos à região. Estas propagam também modelos de mulheres fortes, guerreiras, sensuais, muitas delas com os mesmos nomes e atributos das divindades iorubas. Entre as diferenças, destacam-se as novas modalidades de articulação cultural que se estabeleceram a partir de intercâmbios com outras culturas marginalizadas, e com as mulheres destas culturas, nas periferias urbanas do país e das áreas rurais. Assim, ao lado das diferentes divindades de origem africana, cultuam também divindades indígenas, entre elas as índias guerreiras (chamadas de caboclas – a uma delas devo meu nome, Jurema), as ciganas, as prostitutas, as que vivem nas ruas.

Trabalhadoras, lutadoras, as que não estão subordinadas ao poder masculino, as que não têm ou não querem homens ou filhos (mas sem abrir mão do sexo), sensuais, voluntariosas, fortes. Estes são algumas das possibilidades de sermos o que somos, alguns dos exemplos de nosso repertório de identidades, ou de feminilidades, que encontraram ressonância e pertinência entre nós ao longo dos séculos, sendo atuantes até hoje, século XXI.

É importante assinalar que estes não são os únicos modelos que puderam ser apropriados, vividos ou identificados por nós: outras divindades femininas, masculinas ou ambíguas (não exatamente

hermafroditas) também podem ser incorporadas por mulheres, bem como as crianças, velh@s, curandeir@s, guerreir@s; tudo está à disposição de todas e todos.

Há ainda relatos que apontam a existência e funcionalidade de sociedades secretas, como as Geledé e Eleekó, cujos registros em nossos dias são precários. Eram responsáveis pelo manejo do sagrado e das articulações entre mulheres em torno de seus poderes mágicos, transcendentais. Estas sociedades, ainda que nem sempre de modo operacional ou explícito, tiveram funcionalidade no território brasileiro.

Ainda no âmbito das articulações políticas em torno do sagrado e do encontro entre matrizes culturais e religiosas ocidentais e africanas, foram criadas Irmandades femininas negras. Estas eram associações religiosas abrigadas no interior dos rituais cristãos, especialmente na religião católica hegemônica no período escravocrata. E tiveram grande importância no estabelecimento de condições materiais de subsistência para as mulheres de diferentes etnias africanas e para as afro-brasileiras. Bem como propiciaram as articulações necessárias para o confronto ao regime da época, inclusive para as ações e estratégias políticas de massa, como as revoltas urbanas que antecederam a derrubada do regime. Algumas destas são atuantes até hoje, como a Irmandade da Boa Morte, no interior da Bahia. Vinculada à igreja católica, ela reúne mulheres negras idosas da mais alta hierarquia das religiões afro-brasileiras, especialmente do Candomblé. Seus rituais públicos explicitam as articulações entre religiões e matrizes culturais, ainda que seus mistérios sejam profundamente afro-brasileiros.

Tive oportunidade de destacar em outros momentos e em diferentes artigos a figura da ialodê. Trata-se, originalmente, de um título designativo da liderança feminina que, segundo registros historiográficos precários, existiu nas cidades iorubas pré-coloniais. Ialodê indicava a representante das mulheres nos organismos de decisão pública coletiva. Algumas fontes assinalam que o termo ialodê nomeava também a associação pública a que diferentes mulheres se vinculavam.

Esta figura foi preservada em território brasileiro, no interior das comunidades tradicionais religiosas, passando a habitar a esfera do sagrado. Nesta incorporação, ele se vincula às divindades femininas, Oxum e Nanã, a quem já me referi, assinalando seu poder de ligar passado e futuro, unindo fecundidade e morte desde uma perspectiva de

tempo cíclico, suas continuidades e transformações. E do protagonismo das mulheres.

Ao mesmo tempo, na prática cotidiana não religiosa, ialodê chegou a ser utilizado como um dos atributos de uma importante lalorixá (sacerdotisa das religiões afro-brasileiras) que viveu no início do século XX na Bahia, no Brasil. Ela, que ficou conhecida como Mãe Senhora, foi uma das principais responsáveis pelas negociações políticas, culturais e sociais que permitiram a manutenção da tradição e da religião de origem ioruba entre nós. Mantendo também importantes relações com a África, especialmente com as regiões iorubas.

Atualmente, ialodê é termo apropriado pelo movimento social de mulheres negras brasileiro, para nomear organizações e atributos de liderança e representação.

Chamar atenção para ialodê, para as divindades aqui assinaladas e para as diferentes associações de mulheres, é um modo de destacar exemplos das formas políticas e organizacionais cuja origem precedeu a invasão escravista e colonial. Estas reafirmavam e reafirmam a política como um atributo feminino desde a época anterior ao encontro com o ocidente. Diga-se de passagem, ao contrário do que afirmam muitas e muitos, a ação política das mulheres negras nas diferentes regiões não foi novidade inaugurada pela invasão européia e a instauração da hegemonia cristã. O que torna fácil compreender que tais ações precederam a criação do feminismo. No entanto, seu grau de influência sobre a criação deste ainda permanece invisível e pouco considerado.

No caso das mulheres negras e suas lutas, é possível afirmar que tais formas organizativas tiveram participação importante na organização da série de ações de resistência à escravidão empreendidas ao longo dos séculos que durou o regime no Brasil, tanto aquelas ações cotidianas de confronto entre senhores e escravos, como as fugas individuais e coletivas, os assassinatos (justiçamentos) de escravocratas mulheres e homens, as revoltas nas fazendas e as revoltas urbanas lideradas por african@s e afro-brasileir@s que marcaram a história do país e deram uma feição especial a todo o século XIX. Todas tiveram expressiva participação de mulheres em diferentes posições, especialmente a partir de sua capacidade de circulação e articulação entre diferentes grupos.

Outro exemplo é apresentado pelos quilombos, apesar de ainda se negligenciar a dimensão e importância das articulações entre

mulheres, das tradições e dos repertórios de agenciamento para as lutas empreendidas.

Os quilombos aparecem em relatos da história do país ao longo de toda a experiência colonial. Eram territórios livres para aquelas e aqueles que lograram escapar do regime escravocrata, ocupando muitas vezes regiões de difícil acesso aos soldados e representantes do estado colonial. Ainda assim, há relatos de quilombos localizados no interior das fazendas ou nas periferias dos centros urbanos da época.

No Rio de Janeiro, o quilombo de Iguaçu, que existiu ao longo de todo o século XIX (1812 a 1883), foi comparado à Hidra de Lerna, ser da mitologia grega que possuía sete cabeças cuja capacidade de regeneração provocava terror. A Hidra só poderia ser destruída pela força de um semi-deus, Hércules. Já o quilombo de Iguaçu, apesar de combatido incansavelmente pelas forças militares e políticas de sua época, chegou a ser o principal fornecedor de combustível (lenha) para a sede do Império, negociando diretamente com os emissários do imperador.

O mais famoso de todos os quilombos brasileiros, chamado por diferentes fontes de República dos Palmares, foi formado por 11 mocambos (quilombos), reunindo milhares de pessoas, entre africanos, afro-brasileiros, europeus, euro-brasileiros e indígenas, principalmente. Havendo registros da presença de árabes muçulmanos e de judeus em seu território. Seus primeiros relatos historiográficos datam do ano de 1597 e sua resistência foi combatida até 1707, quando foi considerado destruído. Até hoje, Palmares é visto como símbolo da resistência negra no país, sendo um de seus líderes, Zumbi, considerado herói nacional.

É possível encontrar em diferentes relatos sobre os quilombos no Brasil, ainda que de forma indireta, pistas da participação e liderança femininas em diferentes posições de comando, exemplificados pelas figuras de quilombolas como Aqualtune, Acotirene, Mariana Crioula, entre outras, ou de articulação econômica ou política de resistência.

Nos dias atuais, existem ainda mais de quatro mil comunidades quilombolas em território nacional brasileiro, às quais o Estado resiste em reconhecer e prover os direitos básicos de cidadania. Nestas comunidades, a liderança feminina não é incomum, a despeito do grau de penetração da cultura cristã em seu ambiente.

Com o fim da escravidão e do regime colonial, a luta das mulheres assumiu outras frentes, voltadas para a garantia de participação de

negras e negros na sociedade brasileira em condições de equidade. Um exemplo é a fundação da primeira associação de trabalhadoras domésticas, que inaugura a organização de mulheres trabalhadoras no estado de São Paulo na década de 30 do século XX, que teve como principal alicerce a ativista Laudelina Campos Melo, que também integrava a Frente Negra Brasileira. Esta organização visava a integração da população negra à sociedade brasileira pós-escravidão, estando Laudelina e suas companheiras de luta e trabalho entre suas principais fontes de financiamento e articulação. A centralidade do trabalho doméstico na história econômica do Brasil refere-se ao fato de esta ser a principal profissão até hoje exercida majoritariamente por mulheres negras, num contingente atual de sete milhões de trabalhadoras. O trabalho doméstico teve e tem também grande importância para o estabelecimento de condições materiais mínimas de sobrevivência para o grupo negro como um todo, o que dá a dimensão da participação das mulheres negras na vida econômica da população negra e do país. Tem sido também uma importante fonte de informações acerca da cultura europeia e dos brancos, além de ter possibilitado, desde a escravidão até hoje, diferentes formas de articulação e de resistência ao regime escravocrata e racista.

Ainda no século XX temos como marco da mobilização política das mulheres negras, a fundação, em 1950, do Conselho Nacional da Mulher Negra, formado por mulheres vinculadas à cultura, às artes e à política. Os registros da atuação deste conselho são escassos, porém sua importância pode ser destacada diante do fato de que somente no ano de 1985 um Conselho Nacional dos Direitos da Mulher foi instalado no país (com a participação de apenas uma mulher negra entre dez conselheiras) sob o guarda-chuva governamental.

Uma outra frente de luta e articulação pouco valorizada, mas que teve e tem grande presença na vida cotidiana das pessoas é a atuação no campo da cultura de massa. Ao longo de minha pesquisa de doutoramento, pude acompanhar as diferentes trajetórias de mulheres negras na música popular brasileira, a partir de fins do século XIX até hoje. Um dado de destaque está no fato de ser a cultura de massa, especificamente a música popular e sua indústria, o espaço público de maior presença e expressão pública de mulheres negras no Brasil e em toda a diáspora africana. Tal fato não deve ser interpretado como mera coincidência.

Na pesquisa, pude verificar que a atuação das mulheres negras na cultura de massas foi múltipla e produtiva. Ocupando variadas posições em diferentes momentos de sua formulação, negociação e disseminação, garantindo assim, uma inserção protagônica nos espaços e ações que deram origem ao samba, principal produto afro-brasileiro à disposição da indústria cultural do século XX no Brasil e fora dele, bem como nas famosas Escolas de Samba. Ainda que diferentes fatores tenham atuado para a destituição das mulheres negras de seu papel central, esses fatores puderam ser superados pelo menos naqueles espaços de visibilidade que implicavam a circulação do samba como produto dotado de valor de venda e capaz de conferir prestígio social.

Muitas de nós concordamos, nos dias atuais, acerca da importância da cultura, em suas possibilidades de organizar e mesmo normatizar a vida cotidiana das pessoas. A partir do trabalho de diferentes mulheres negras em torno do samba e seus produtos, pude verificar a intensidade da circulação de conteúdos e formas de crítica cultural e política, de confronto às hegemonias de raça e gênero; de afirmação e atualização da tradição; de expressão e significado do corpo e seus elementos; de ocupação de espaços públicos e privados; de nação, comunidade e povo. Todos estes e outros elementos e discursos estiveram e estão presentes como parte das mensagens embutidas nas melodias, nos ritmos, nas letras, nas imagens que estas mulheres propagavam e propagam através de diferentes mídias. Pude verificar também as formas como tais mulheres e as mulheres por elas representadas foram representadas como modelos identitários, repertórios de feminilidades que dialogavam e confrontavam os modelos do racismo patriarcal até os dias atuais.

E ainda, através de sua atuação na cultura de massas, estas mulheres possibilitaram também a propagação e tradução das vozes negras e suas formulações políticas para além das esferas imediatas de atuação dos movimentos sociais, em tempos marcados tanto por ditaduras militares ou civis, quanto em tempos da paz racista e heterossexista da história do país.

Sabemos que tem sido a partir de condições profundamente desvantajosas em diferentes esferas que nós mulheres negras desenvolvemos nossas estratégias cotidianas de disputa com os diferentes segmentos sociais em torno de possibilidades de (auto)definição. Ou

seja, de representação a partir de nossos próprios termos, a partir do que projetamos nos novos horizontes de luta. Estratégias que devem ser capazes de recolocar e valorizar nosso papel de agentes importantes na constituição do tecido social e de projetos de transformação.

As ações de posicionamento cultural desenvolvidas pelas mulheres negras tiveram e têm como base a atualização seletiva de elementos da tradição afro-brasileira e de diferentes modelos que conferiam à mulher negra o poder de liderança e de agenciamentos.

Se utilizarmos a ialodê como chave de leitura, como metáfora de liderança e auto-governo, verificaremos a capacidade de agenciamento embutida nas formas com que diferentes mulheres negras disputaram e disputam participação em diferentes momentos das lutas políticas.

A ialodê reafirma e valoriza a presença e a ação das mulheres individual e coletivamente nos espaços públicos, sua capacidade de liderança, de ação política. Valoriza também as características individuais que Oxum e Nanã carregam: a capacidade de enfrentar ou contornar obstáculos, a negociação, a luta e sua força de vontade para realizar aquilo a que se propõem e que outras mulheres negras e a população negra esperam que façam, contra as variadas formas de violência, estereótipos e desqualificação que lhes são contrapostos. Valorizando também a capacidade de realização, de criação do novo ou da modernização, como Oxum assinala, o que inclui a preservação da tradição, atributo de Nanã.

Não se trata de contrapor ao mito de fundação patriarcal ou da branquitude burguesa do feminismo um outro que simbolize seu oposto radical, quer dizer, que reitere essencialismos e estereótipos com sinais trocados. Ao propor uma interpretação a partir e através das ialodês e dos diferentes repertórios identitários a que lançamos mão, o que pretendo é mostrar o caráter contingente do relato patriarcal e racista, naturalizado e reiterado nas historiografias da cultura, do anti-racismo e do feminismo. E, principalmente, recolocar o lugar das mulheres negras e o impacto de sua atuação para a constituição da diáspora negra. Como também para as disputas ainda em desenvolvimento, que podem ser capazes de impactar, inclusive, a cultura global.

Assim, constatamos que a exclusão da presença das mulheres negras (a exemplo das mulheres indígenas e de outras pessoas e grupos) dos relatos da história política brasileira e mundial, e da história do

feminismo, deve ser compreendida, principalmente, como parte das estratégias de invisibilização e subordinação destes grupos. Ao mesmo tempo em que pretendem reordenar a história de acordo com o interesse dos homens e mulheres branc@s. O que permite apontar o quanto esta invisibilização tem sido benéfica para aquelas correntes feministas não comprometidas com a alteração substantiva do *status quo*.

A trajetória das mulheres negras relatada de forma breve e perigosamente linear aqui não nos permite afirmar que houve qualquer espécie de continuidade histórica entre as diferentes organizações de mulheres negras que se desenvolvem no Brasil ao longo das diferentes fases da história do país, na segunda metade do século XX ou no século atual. Mas sim, que diferentes elementos circulantes e até então desconsiderados estiveram à disposição, estabelecendo nexos entre diferentes momentos e sujeitos, permitindo variadas singularizações.

Portanto, compreendo e reafirmo a importância das demandas e questões que justificaram e justificam as articulações heterogêneas que nos constituem como agentes políticas, como mulheres negras. Tais situações exigem de nós mobilização permanente e ações contundentes, uma vez que representam confrontos a ameaças reais e palpáveis à nossa sobrevivência física, material e simbólica.

As diferentes frentes de luta que empreendemos, seja no interior dos movimentos sociais, seja nas esferas nacionais e globais, longe de representar somente um aprisionamento às regras do racismo patriarcal transnacional e estatal, traduzem nossa recusa à desagregação do que somos, à sublimação das condições materiais imediatas de vida a das necessidades de transformação social profunda, ou ainda a nossa não adesão às demandas burguesas de manutenção do *status quo* econômico e político que nos aniquila. Reconhecemos os perigos desta trajetória e o que ela pode representar em termos de cooptação, de adesão aos modelos eurocêtricos que nos desqualificam, de abdicação ou retardamento da nossa afirmação a partir do princípio da autonomia.

De todo modo, ainda nos resta a tarefa inconclusa, ou pouco valorizada, de buscar a voz própria. Refiro-me à busca de outras formas possíveis ou desejáveis de expressão e representação do que fomos, do que poderíamos ter sido, do que desejamos ser, antes e além do eurocentrismo e suas pressões simbolizadas pelo racismo heterosse-

xista, sua dominação econômica e seus ataques no plano simbólico. Ainda que nos reconheçamos múltiplas, mutantes, inconclusas.

Ou seja, nosso desafio ainda é indagar a partir de qual ou quais formas poderemos, radicalizando os princípios das lalodês ou os princípios feministas e suas contradições, nos colocar na arena pública em nosso próprio nome. Sem demasiada valorização do individualismo e tampouco reificando culturas e seus aspectos de subjugação, o que nos tornaria cúmplices das demandas da atual avidez pelo exótico, pelo diferente, pela alteridade de consumo. Falando a voz de nossos desejos.

Este é nosso desafio. Mas não é só nosso.

Referências bibliográficas:

- Almada, S. 1995. *Damas negras – sucesso, lutas, discriminação: Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Souza, Zezé Motta*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Bairros, L. 1995. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas/Dossiê Mulheres negras*. Rio de Janeiro: IFC/UFRJ, 3(2): 458.
- . 2000. Lembrando Lélia Gonzalez. In *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. (Orgs) J. Werneck, M. Mendonça e E. C. White. 42-61. Rio de Janeiro: Pallas: Criola.
- Carneiro, F. 2000. Nossos passos vêm de longe. In *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. (Orgs) J. Werneck, M. Mendonça e E. C. White. 22-41. Rio de Janeiro: Pallas: Criola.
- Carneiro, S. 2005. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado em Filosofia da Educação, Universidade de São Paulo.
- Castro, L. M. Xavier de. 1999. *Mulher negra: sua situação na sociedade*. Rio de Janeiro: CEAP (Cadernos CEAP).
- Gonzalez, L. 1982. A Mulher negra na sociedade brasileira. In *O Lugar da Mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. (org.) M. T. Luz. 87-106. Rio de Janeiro: Graal (Coleção Tendências, 1).
- Lemos, R. de Oliveira. 2000. A face negra do feminismo: problemas e perspectivas. In *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. (Orgs) J. Werneck, M. Mendonça e E. C. White. 62-67. Rio de Janeiro: Pallas: Criola.
- Lopes, H. T. 1996. *Mito e espiritualidade. Mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Werneck, J. 2007. *O Samba Segundo as lalodês: mulheres negras e a cultura midiática*. Tese de Doutorado em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Educación popular y movimiento de mujeres en Nicaragua: alianzas y retrocesos

Candida Laguna

Introducción

En Nicaragua los procesos y acciones de educación popular han sido de mucha importancia para compartir información entre gente urbana y rural, para empoderarla en el conocimiento y conciencia de sus derechos, para prepararla a la defensa y el reclamo ante el Estado con estructuras patriarcales, tanto a título individual como haciendo parte de un movimiento o de una colectividad.

En los años ochenta, durante el proceso revolucionario, el movimiento de mujeres de Nicaragua buscó “convencer y no vencer”. La información, el debate, el testimonio personal, la denuncia personal y colectiva han sido su materia prima. Su irrupción pública tuvo lugar en el año 1987, durante los cabildos preparativos de la nueva Constitución Política del país.

En esos momentos, en oposición a lo que pretendían muchos militantes y responsables del gobierno del frente sandinista, las mujeres expresaron de manera clara y explícita la necesidad de reivindicar sus derechos humanos y sociales; no solamente económicos sino también aquellos relacionados con una sexualidad libre y responsable, condiciones de vida dignas, relaciones de poder equitativas, exentas de violencia. Bajo esta fuerza colectiva, se incorporaron en la Constitución elementos a tomar en cuenta en las reformas de la nueva constitución y se legitimó la organización autónoma de las mujeres en

decenas de grupos, asociaciones y movimientos. Hubo nuevas definiciones del trabajo de las organizaciones de mujeres, algunas se quedaron dentro de las estructuras del partido y otras decidieron constituirse de forma separada.

Con el regreso del Frente Sandinista al poder en 2007, se abre una gran brecha entre el movimiento de mujeres y su aliado histórico y se provocan divisiones dentro del movimiento. El principal punto de desacuerdo fue la abolición del aborto terapéutico, con todas sus consecuencias. Muchas mujeres de convicción sandinista se sintieron traicionadas y desarrollaron un análisis crítico a todas las acciones del gobierno. La decisión de abolir el aborto terapéutico del Código Penal, es considerada en Nicaragua como un atentado en contra de la vida de las mujeres y contradictoria con el precepto constitucional relacionado con el derecho a la vida. Desde la vigencia de la penalización más de 150 mujeres han fallecido por no tener acceso al aborto terapéutico en las instituciones del Estado pues persiste el miedo a la cárcel, tanto para las pacientes como para los médicos que lo practiquen.

En la actualidad (2008), las mujeres tienen su propia agenda política, sus críticas al gobierno y siguen practicando a gran escala estrategias consistentes en producir y ofrecer información, el debate, la incorporación de la vivencia y grandes movilizaciones, articulando estos momentos en procesos de educación popular.

En la organización en la cual me encuentro, mi rol es el de dotar de herramientas legales y metodológicas a las mujeres de la zona rural para que puedan capacitarse en información legal vinculada a la familia, logrando de este modo que repliquen la capacitación recibida y hagan acompañamiento jurídico, desde la interposición de la denuncia hasta la obtención de la sentencia. Para ello se desarrolla una secuencia de visitas a las diversas instancias encargadas de aplicar la justicia en Nicaragua: Comisaría de la Mujer y la Niñez, Ministerio Público, Ministerio de la Familia y juzgados.

El trabajo de capacitación permite a las defensoras ser capaces de asesorar y hacer acciones de prevención de la violencia y de delitos sexuales contra las mujeres de todas las edades. Ellas se convierten en lideresas naturales de su comunidad. En este proceso de crecimiento y empoderamiento, ellas se encargan de convocar a las mujeres de su comunidad para los talleres de capacitación y para las movilizaciones que se realizan en las jornadas o campañas que se llevan a cabo. En

cada comunidad, con precarios recursos económicos para la movilización, se puede aglutinar alrededor de 50 mujeres.

La multiplicación de talleres y charlas en las comunidades, conducidos por las mismas defensoras con una metodología participativa y sencilla, es un salto cualitativo que ha dado la Fundación Entre Mujeres, FEM. Con estas capacitaciones las mujeres han fortalecido su conocimiento sobre las instancias que son responsables de aplicar las leyes y además, es un asunto de doble vía porque además algunas instituciones empiezan a sentir la presión social de las denuncias de las mujeres. La educación popular es el camino para que las mujeres se empoderen con proyectos económicos, de salud e ideológicos, que hacen de la FEM una propuesta que cruza diversos intereses de las mujeres y en la que ellas han encontrado una respuesta para evitar la migración a otros países.

Estas capacitaciones desencadenan procesos personales y colectivos de desconstrucción de toda la discriminación cultural que las oprime. La metodología participativa y colectiva permite a cada mujer analizar su propia situación y su propia historia teniendo como punto de partida la constatación de que para tener la capacidad de ayudar a las otras hay que estar bien consigo misma.

Al final de la capacitación cada defensora se constituye en persona de referencia para quienes viven o han vivido violencia en sus comunidades. Las defensoras ayudan a estas mujeres a encontrar salidas necesarias y adecuadas a la situación de cada una de ellas y/o a denunciar el caso ante las autoridades competentes si es necesario. Las defensoras mantienen el contacto directo y activo con la organización para desarrollar campañas y actividades públicas como en las fechas simbólicas del 8 de marzo o del 25 de noviembre o en el mes de Mayo para conmemorar el día de acción por la salud de las mujeres, u otras actividades vinculadas a la situación social que viven las mujeres.

Es a menudo en este proceso que las dirigentas de los movimientos sociales han revelado y afirmado su militancia y compromiso con las mujeres. Las mujeres que forman parte de estos procesos provienen de 13 comunidades, donde tienen una participación muy activa, pues la organización garantiza sus derechos económicos, sociales y derechos humanos de manera general.

Igual que en Europa, el movimiento de mujeres en Nicaragua tiene una genealogía, una historia, que merece ser conocida, para acabar con

el mito de que el feminismo fue algo importado de Europa, que no responde a las necesidades básicas de las mujeres, en su mayoría de escasos recursos.

Historia

Lo más antiguo que se conoce de la historia del feminismo en Nicaragua comienza con la biografía de Doña Chepita de Aguerri, Doña Josefa Toledo de Aguerri, “niña Chepita” como la llamaban cariñosamente, conocida como la “madre de la educación pinolera” por su labor como maestra.

Nació en 1866, en Chontales y murió en 1962. Margarita López Miranda, profesora universitaria de nuestro tiempo, escribió la biografía de Doña Chepita y la señala como “la mujer más extraordinaria que ha tenido Nicaragua”. Aparte de ser educadora, Doña Chepita dedicó 80 de sus 96 años a luchar por los derechos de las mujeres en nuestro país.

Luchó para que las niñas nicaragüenses tuvieran el derecho a recibir educación pública y laica. Fundó las dos primeras revistas feministas de Nicaragua: *La Revista Femenina Ilustrada* en 1918, y *Mujer Nicaragüense* en 1930. En varias ocasiones criticó la intervención estadounidense en Latinoamérica. Fundó y perteneció a un gran número de organizaciones feministas. Luchó para que se dieran clases de educación sexual en las escuelas públicas. Abogó para que las mujeres pudieran recibir educación universitaria y que las mujeres pudieran tener derecho a votar.

Dona Chepita, definió su pensamiento feminista en este párrafo: “una de las características del feminismo es considerar a la mujer idónea para encontrar en si misma su medio y su fin. Poder vivir con independencia del hombre si así lo quiere y ganarse la vida”.

Intuitivamente introdujo el tema de autoestima o amor propio como se le llamaba en esa época y que es de plena vigencia en nuestros días.

En 1893, durante la revolución liberal de Zelaya, se llevó a cabo la primera campaña para el voto femenino, apoyada por los liberales de la época. La campaña no tuvo éxito y las mujeres tuvieron que esperar otros 63 años para poder votar. En 1916, el Partido Liberal prometía de manera formal aprobar el voto femenino en Nicaragua, con el objetivo de ganar las elecciones, no tanto con el interés de que las mujeres lo ejercieran.

El programa liberal de 1916 decía: “No es justo que por más tiempo, obedeciendo a ciegas tradiciones y prejuicios, permanezca alejada por completo la mujer de los negocios públicos, condenada sólo a sufrir todas las consecuencias funestas de los errores y de las ambiciones de los hombres. Es de justicia que se le de acceso a las urnas electorales y a todos los puestos públicos y el Partido Liberal Nacionalista abogará porque esta idea tenga su práctica realización.”

A pesar que uno de los Ministros de la época en 1933 señaló en una reunión con mujeres estadounidenses: “Las feministas nicaragüenses sostienen que ya que la constitución no menciona el sexo como requisito para la ciudadanía... la costumbre de excluir a las mujeres a votar no tiene base ni fundamento...”. Más tarde lograron algunas reivindicaciones como la enseñanza laica, el divorcio y el voto.

Sinembargo, las promesas liberales y el apoyo a las feministas durante el siglo 19 e inicios del siglo 20, benefició más al partido liberal que a las feministas, pues si bien los liberales hicieron realidad el voto femenino, lo que ganaron las mujeres nicaragüenses en 1956 fue el derecho a votar ¡por una dictadura!

El partido liberal, permitió el voto femenino como un mérito y no como un derecho de las mujeres que habían luchado arduamente para obtenerlo. Al mismo tiempo, se conformó un grupo de mujeres conocido como el ALA Femenina Liberal. El liberalismo crea condiciones para borrar el feminismo y crear otra fuerza que solo recibía órdenes de parte del partido liberal. Las reivindicaciones de las mujeres pasaron a segundo plano.

Antes de que las mujeres votaran en Nicaragua habían varias organizaciones feministas independientes del liberalismo. En los años 1930 y 1940, en los inicios del gobierno del dictador Anastasio Somoza García, le planteaban demandas tales como igual tratamiento político que el hombre, gozar de igualdad en el orden civil, más amplias oportunidades y protección en el trabajo, mayor amparo como madres, etc. (González-Rivera 2001).

Al final de los 1970 se crea AMPRONAC, Asociación de Mujeres Ante la Problemática Nacional. Esta organización fue de mucha importancia en la guerra contra Somoza pues servían de correo y lucharon junto a los hombres de la época.

Luego surge AMNLAE, grupo de mujeres perteneciente al partido sandinista que jugó un papel muy importante por la reivindicación de

los derechos de las mujeres nicaragüenses. En los años 1990 algunas mujeres se independizan de AMNLAE y forman distintas organizaciones para luchar por nuevos derechos. Las mujeres empiezan a verse como sujetas políticas. Luchan por el derecho al divorcio, por leyes contra la violencia, leyes a favor de la niñez, ley por la pensión de alimentos, etc.

Situación actual de Nicaragua desde la óptica de las mujeres

En el año 2007 tras una campaña polarizada luego de 3 gobiernos neoliberales consecutivos, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) llegó al poder con el 38% de los votos.

El Frente Sandinista recibió fuertes críticas en el año 2000 por la negociación de un acuerdo con su principal opositor, el Partido Liberal Constitucionalista (PLC), heredero del historial político del somocismo. Dicho acuerdo más conocido como PACTO, significó entre otros aspectos reformar la Ley Electoral de tal manera que se redujera el porcentaje de votos para ganar la presidencia. A cambio, el FSLN se comprometió a no encarcelar a Arnoldo Alemán, máximo líder del PLC, por los actos de corrupción pública confirmados en ese momento.

Por su parte, el PLC durante las elecciones nacionales del 2008 se dividió en dos fracciones. Una que mantuvo su respaldo total a su máximo líder Arnoldo Alemán a pesar de su deteriorada imagen y la segunda (Alianza Liberal Nicaragüense) que respaldó la candidatura del empresario Eduardo Montealegre, actualmente involucrado en la quiebra fraudulenta de bancos privados respaldados con fondos públicos que han incrementado en niveles insostenibles la deuda interna del país.

Un tercer actor que jugó un papel relevante durante esta campaña electoral fue la jerarquía de la iglesia católica, quien a cambio de la conversión pública al catolicismo de la pareja presidencial (se casaron en plena campaña) y la penalización del Aborto Terapéutico, se abstuvo de hacer campaña en contra del FSLN.

Esto conmocionó a la sociedad civil en sus distintas expresiones. Algunas organizaciones tomaron distancia ante esta aparente ambigüedad que solo tenía la explicación de la obtención y perpetuación en el poder cueste lo que cueste.

Muchas mujeres organizadas, no siguieron el juego, ni con la iglesia ni con los partidos, ya que entrar en ese juego político desgasta, divide y hace perder terreno frente a las luchas por los derechos.

Deficiencia del actual gobierno con respecto a los derechos de las mujeres

- Reforzamiento de una lógica de Estado centralista, con el ánimo de restablecer formas de control sobre los gobiernos municipales. Los gobiernos municipales sandinistas han visto reducida su margen de decisión, frente al avasallamiento de las instituciones del Estado de nivel nacional. Ello también ha trastocado los mecanismos de negociación a nivel local.
- Control de la información pública y ataques a medios de comunicación críticos y/o hostiles al gobierno, a pesar de la reciente aprobación de la “Ley de Acceso a la Información Pública”. Esta estrategia ha sido acompañada del reforzamiento de los medios de comunicación sandinista que se ocupan de mantener una campaña ofensiva e indiscriminada contra todas las voces que desde la sociedad civil y la cooperación critican en algún aspecto al gobierno, entre las cuales están las organizaciones que luchan por los derechos de las mujeres.
- Construcción de un modelo de participación ciudadana controlado por el FSLN junto a una sostenida campaña de desprestigio a organizaciones de la sociedad civil y movimientos sociales críticos al gobierno. Los Consejos de Participación Ciudadana (CPC) así creados se constituyen en únicos interlocutores legitimados para participar en la toma de decisiones con el Estado-partido, pese a la existencia de la ley de participación ciudadana.
- Control ejercido por las fuerzas de seguridad pública con el fin de limitar las expresiones de protesta contra el gobierno.
- Agresividad en las formas de negociación con la cooperación internacional bilateral, con el ánimo de reducir su influencia en la gestión pública y en las dinámicas de la sociedad civil, tales como los foros y otros programas de salud sexual y reproductiva a nivel nacional.
- Acercamiento a la jerarquía de la iglesia católica, ahora dividida entre los que apoyan y critican al gobierno de Ortega. El cardenal

Miguel Obando, histórico opositor del FSLN, en la actualidad dirige la Comisión de Reconciliación creada por Daniel Ortega. La influencia de la jerarquía católica conservadora tiene un impacto negativo para las mujeres en la implementación de políticas públicas favorables a los derechos de las mujeres. Un ejemplo de ello es la penalización del aborto terapéutico y el impulso a un programa de educación sexual de corte conservador.

- Promulgación del Nuevo Código, que contempla medidas de urgencia que no se están aplicando por parte de la *Comisaría de la Mujer y la Niñez (CMN)*. Aplicarlas permitiría proteger a las víctimas de violencia intra familiar y delitos sexuales, en el momento preciso que se produce la violencia. El Nuevo Código califica nuevos delitos sexuales, pero no prioriza la sensibilización del personal de la *Comisaría de la Mujer y la Niñez* para la investigación de los mismos. Además, la CMN no cuenta con recursos para operar de manera eficiente.
- Falta de conocimiento sobre la violencia contra mujeres e infantes, lo cual hace que la CMN a través del proyecto REPULSE, de cobertura nacional, atienda a los agresores y a los que denuncian violencia por parte de sus compañeras, sin una profundización en el análisis de los casos. No analiza los datos que muestran claramente quién es el que golpea y mata las mujeres. Existe una lista de más de 60 mujeres asesinadas hasta hoy en día en este año 2008 en todo el país. Cada día se reportan nuevos casos de delitos sexuales siendo los principales abusadores los familiares, u hombres que han sido de mucha confianza para las víctimas: padrastros, padres, tíos, etc. El Estado ni se preocupa de esta situación ni toma medidas urgentes.
- Agravamiento de la salud de las mujeres con la abolición del aborto terapéutico. Muchas mujeres han fallecido por su práctica clandestina en condiciones insalubres dada su prohibición por la ley.
- Situación económica deficitaria que cada día golpea más a las mujeres nicaragüenses ya que los salarios no permiten ni siquiera comprar los productos básicos. En el campo esta situación ha empeorado, sobre todo porque el invierno ha dañado sus cultivos. Esta situación impulsa la migración de las mujeres hacia países como Costa Rica, EEUU y España.

Propuestas de las mujeres

Sabemos que las medidas que está tomando el gobierno son medidas paliativas que no forman parte de un Plan Nacional con miras a resolver los problemas estructurales que generan la pobreza y las profundas brechas de desigualdad entre ricos y pobres, entre hombres y mujeres, entre poblaciones urbanas y rurales, entre las poblaciones de la costa del Pacífico y las del Atlántico.

Por ello las mujeres:

- a. Estamos a favor de un programa de alfabetización con información científica y de calidad.
- b. Nos movilizamos alrededor de un sistema público de salud de calidad, incluyendo el aborto.
- c. Incidimos para que se priorice a la mujer campesina en el Programa Hambre Cero, cuyo principal componente es la entrega de una especie de paquete productivo mínimo, principalmente para las mujeres, independientemente de la ideología partidaria.
- c. Exigimos la reducción de la usura mediante la creación de un fondo público de crédito.
- d. Exigimos una política de inversión pública que genere empleo productivo (infraestructura, agro exportación, producción de consumo interno) que de respuesta a los graves problemas de distribución de la tierra productiva.
- e. Enfatizamos la relación que existe entre violencia, discriminación y pobreza.
- f. Visibilizamos la relación existente entre derechos sexuales y derechos reproductivos, subordinación y empobrecimiento de las mujeres.

Conclusión

En este complejo contexto socio-político, los grupos y asociaciones de mujeres siguen reforzando su organización para que se respeten sus derechos desde la inspiración de la educación popular.

Ante a la violación de nuestros derechos como mujeres, las organizaciones civiles y sobre todo los grupos de mujeres en Nicaragua, hemos valorado que los procesos educativos adaptados por tipo de

población son el hilo conductor para lograr objetivos transformadores y significativos para promover los derechos, recoger información sobre ellos y denunciar su violación, así como para incidir en las políticas nacionales y en la ruptura del silencio promoviendo la denuncia.

A través de las distintas acciones de consciencia y movilización, las organizaciones de mujeres hemos logrado el reconocimiento de la violencia psicológica. Para ello fue necesario educar a través de charlas, talleres, seminarios, marchas, investigaciones, etc., ya que en la población, principalmente para las mujeres, esta agresión era percibida como “normal”. Desde hace más de 12 años, existe en el Nuevo Código Penal donde se ha incorporado la violencia doméstica, lo que ha dejado invalidada la (Ley 230 sobre la violencia intrafamiliar) la cual permitió la denuncia de la violencia física y psicológica. La divulgación de la misma conllevó a desplazarnos a los barrios en la zona urbana y a las comunidades en la zona rural, para dar a conocer la ley.

En este contexto las organizaciones civiles de mujeres desarrollan procesos de empoderamiento desde la perspectiva de la educación popular. Esta metodología despierta la conciencia, identifica áreas de cambio, permite crear estrategias para canalizar las acciones y poder crear hipótesis sobre los resultados. Los cambios que se logran a través del empoderamiento involucran a la persona individualmente, a la sociedad, al país.

La educación popular con las mujeres ha enriquecido el proceso de la pedagogía de la liberación que se difundiera en América latina gracias a los aportes del pernambucano Paulo Freire. Una liberación de los fardos que oprimen y mantienen la sumisión, la injusticia y que abre un camino nuevo de autonomía, de solidaridad, de una nueva ética de la justicia entre hombres y mujeres. Una liberación que parte de la propia potencialidad de las mujeres, desde su saber, desde la consciencia de su valor.

Bibliografía

- González-Rivera, V. and K. Kampwirth. 2001, *Radical Women in Latin America. Left and Right*. Pennsylvania State University Press.
- Lagarde, M. 2000. *Claves feministas para liderazgos entrañables*. Managua: Puntos de encuentro.
- Murguilday, C. 1990, *Feminismo, revolución y feminismo 1977-89*. Madrid: Editorial Revolución.

Le sexisme du racisme. Une étude de cas en Suisse

Patricia Roux

Dans le contexte de ce colloque où la majorité des conférencières sont des féministes du Sud, j'interviens depuis une double position dans les rapports sociaux: en tant que chercheuse du Nord (la Suisse), qui occupe une position dominante dans les rapports Nord-Sud et néocoloniaux, et en tant que féministe, qui occupe une position dominée dans les rapports de genre. C'est à partir du croisement entre ces deux positions que l'objet de la recherche que je vais présenter a été construit: quel est le rôle tenu par le racisme dans les prises de position que les féministes blanches peuvent adopter à l'égard des violences sexistes dont sont victimes des femmes immigrées racisées? La lutte féministe contre ce sexisme est-elle de même nature que la lutte menée pour la libération de *toutes les femmes*?

Ces questions ont déjà été abordées dans un numéro de *Nouvelles Questions Féministes* intitulé «Sexisme et racisme: le cas français» (Vol.25/1, 2006), consacré à l'affaire du voile en France qui a débouché sur une loi interdisant le port du voile par les élèves au sein de l'école publique. Deux articles du dossier analysaient les divergences entre féministes qui se sont exprimées sur cette affaire, l'un de Christine Delphy, l'autre de moi-même avec Lavinia Gianettoni et Céline Perrin. L'analyse de Delphy et les résultats de notre propre étude se rejoignaient pour conférer à la loi sur le voile un caractère à la fois sexiste et raciste, fût-elle défendue par des féministes. Ma communication d'aujourd'hui vise à poursuivre la réflexion qui en résultait, en examinant un autre thème de campagne considérée elle aussi, *a priori*, comme féministe: les mariages forcés. Mais

dans un premier temps, posons le contexte politique dans lequel notre recherche a pris place.

En Suisse, depuis le début de 2008, deux nouvelles lois fédérales – la Loi sur les étrangers (LEtr) et la Loi sur l’asile (LAsi) – sont entrées en vigueur à la suite d’un vote du peuple suisse qui les a plébiscitées en septembre 2006¹. Ces lois durcissent les conditions d’octroi des autorisations de séjour dans le pays. En particulier, la LEtr recommande l’établissement d’une «convention d’intégration» que la personne migrante contracterait, en principe, avec les autorités du canton où elle viendrait résider. Cette convention intervient dans un contexte politique où «l’intégration» est traitée: 1) comme un problème social; 2) comme un problème relevant de la responsabilité de la personne migrante; 3) comme un problème menaçant la culture nationale et les valeurs suisses, au rang desquelles l’égalité des sexes a pris une place étonnante. En effet, le *Guide relatif à l’application de la convention d’intégration*, récemment édicté par l’Office fédéral des migrations, propose que les cantons organisent des «cours d’intégration» devant permettre aux migrant-es «de se familiariser avec la Suisse, ses particularités et ses coutumes, de même qu’avec les normes en vigueur, les droits et les devoirs de ses citoyens, son principe d’égalité entre hommes et femmes, son système de santé, etc.» (je souligne). Dans ce document, aucune autre coutume ou norme que l’égalité des sexes n’est explicitée. Pourquoi? Que révèle cette mise en avant de l’égalité des sexes? Je tenterai de répondre à la question à travers les résultats de notre étude sur les mariages forcés, réalisée à nouveau en Suisse avec Lavinia Gianettoni et Céline Perrin. Mais d’emblée, on peut déjà poser un élément de la réflexion: si les personnes migrantes doivent se familiariser avec l’égalité des sexes, c’est qu’elles sont perçues comme peu respectueuses de cette égalité, et si la Suisse fait de l’égalité «son principe», c’est qu’elle se conçoit comme plus égalitaire que les pays d’où proviennent les migrant-es.

Il s’agit là d’une lecture ethnique des inégalités sociales liées au genre. En Suisse comme dans d’autres pays européens, dans un contexte néocolonial qui promeut «l’immigration choisie» et prend

¹ Les étrangers n’ont pas le droit de vote en Suisse sur le plan fédéral; l’accès à ce droit n’est possible que dans quelques cantons, pour des objets de votation cantonaux ou communaux.

des mesures de plus en plus restrictives à l'égard des migrant-es provenant des pays les plus dominés, cette lecture ethnique du sexisme devient courante. Par exemple, «viol collectif» et «immigration non intégrée» sont régulièrement amalgamés dans les discours médiatiques et politiques (de droite comme de gauche): les violeurs sont présentés comme de jeunes étrangers – généralement musulmans – récemment arrivés en Suisse, pas encore familiarisés avec les valeurs du pays d'accueil, ou comme des jeunes «fraîchement naturalisés», qui n'ont pas encore endossé leur nouvelle identité nationale. En outre, dans ces discours, tous les regards se tournent vers les parents: ils travaillent tous deux à plein temps, voire ont un double emploi, ils laissent leurs enfants à eux-mêmes et les éduquent mal, ils leur inculquent les valeurs patriarcales auxquelles leur pays d'origine est encore attaché. La différence culturelle, associée à un «déficit d'intégration», est ainsi le principal argument expliquant les actes de violence perpétrés contre les femmes et justifiant la condamnation de ces actes. Comme le montre Christelle Hamel en France (2003), les médias n'analysent jamais les viols collectifs (dits «les tournantes») en lien avec les violences subies par les femmes dans l'ensemble de la société française, des violences qui sont pourtant chiffrées par des enquêtes telles que l'ENVEFF (2003). De ce fait, les violences sexuelles dont les femmes sont victimes deviennent un phénomène de violence racisé: elles deviennent des actes produits par les étrangers, «ces autres» dont la culture serait différente, «archaïque» et particulièrement sexiste. Parfois, la différence est même perçue comme congénitale: les descendant-es de parents immigrés hériteraient de la culture de leurs parents comme on hérite d'un trait physique particulier. Mais que la différence soit attribuée à la nature ou à la culture ne change pas grand-chose: il en résulte de toute manière que le sexisme est le propre de «l'Autre» (noir, arabe, musulman...) et que l'Occident est ainsi érigé en modèle de référence égalitaire.

Ce déni du sexisme occidental et la mise en exergue du sexisme de l'Autre racisé constituent la toile de fond sur laquelle nous avons développé nos questions de recherche relatives aux mariages forcés.

Quel est le moteur des critiques adressées aux populations immigrées qui reproduisent en Suisse des pratiques comme les mariages forcés? En Occident, ces pratiques sont généralement condamnées, sur un plan moral en tout cas, et parfois même sur le plan juridique.

Jusqu'à quel point cette condamnation vise-t-elle la violence sexiste révélée par de telles pratiques, cherchant ainsi à construire une société plus égalitaire du point de vue des rapports sociaux de sexe? Autrement dit, jusqu'à quel point doit-on penser qu'il s'agit là d'un combat féministe? Car en même temps, la dénonciation des violences sexistes envers les femmes racisées peut conduire à mettre de côté les violences vécues par d'autres femmes non racisées. Du coup, non seulement elle occulterait le sexisme de la société «d'accueil», mais en outre, elle contribuerait à asseoir l'idée que les un-es et les autres seraient incommensurablement différent-es (Delphy 2006; Roux, Gianettoni et Perrin 2007). Il s'agirait là d'une forme de racisme différentialiste (Guillaumin 1972) associant les pays et les populations concernées à des «barbares» «en retard» sur le développement de «la modernité», en raison d'une culture intrinsèquement différente et particulièrement patriarcale.

Ainsi, et c'est ce à quoi va s'intéresser notre recherche: quel est le facteur qui prime lorsque l'on juge le sexisme d'une famille racisée qui organise un mariage forcé? Est-ce le féminisme, et par conséquent la volonté de réguler les rapports sociaux de sexe dans un sens plus égalitaire, ou est-ce le racisme, qui pour sa part est une manière de réguler les rapports sociaux de race? Et si les deux facteurs se conjuguent, comment interagissent-ils?

Cette dernière question en appelle une autre fondamentale pour les féministes blanches, occidentales: dans le contexte de migration actuel et en tant que blanche occupant de ce point de vue une position dominante, est-il possible d'adopter une prise de position féministe sur les violences dont sont victimes des femmes racisées sans tomber dans le piège du racisme?

En vue de répondre à ces questions, il nous fallait pouvoir comparer une famille racisée à une famille blanche ayant elle aussi imposé un mariage à l'un de ses enfants. Plus précisément, les jugements portés sur ces deux familles devaient être confrontés pour que l'on sache si le féminisme est un principe organisateur général de la critique du sexisme ou si c'est un principe appliqué différemment aux familles racisées et aux familles blanches. La comparaison devait aussi permettre, *a fortiori*, de cerner le rôle du racisme dans les jugements émis.

Voici donc deux scénarii de mariage forcé dans lesquels seule l'identité des protagonistes de la famille impliquée varie. La moitié des

personnes qui ont répondu à notre questionnaire avait sous les yeux un scénario mettant en scène une famille africaine, tandis que le scénario présentait cette famille comme genevoise à la seconde moitié de notre population. Pour le reste, les deux scénarios étaient identiques. Ensuite, on demandait aux personnes interrogées si ce mariage imposé leur paraissait admissible ou non, et on leur posait quatre questions (présentées plus loin) permettant de voir à quel point elles estimaient cette famille sexiste ou non.

Un des services de protection de la jeunesse de Suisse romande doit gérer le dossier suivant d'une **famille africaine**:

Fatou N. vient d'une famille musulmane, jusqu'ici sans histoire, qui réside en Suisse depuis 8 ans. Sans que ses parents le sachent, Fatou a un flirt avec Ndongo, un garçon de 22 ans. À la suite d'un premier et unique rapport sexuel avec lui, elle se retrouve enceinte et est alors obligée d'en parler à ses parents. Ils décident de la marier avec le jeune homme en question, alors qu'elle n'en a pas du tout envie. Elle n'a que 15 ans et ne peut imaginer passer sa vie avec un homme qu'en définitive elle connaît très peu.

Un des services de protection de la jeunesse de Suisse romande doit gérer le dossier suivant d'une **famille genevoise**:

Jeanne N. vient d'une famille assez aisée, jusqu'ici sans histoire. Sans que ses parents le sachent, Jeanne a un flirt avec Patrick, un garçon de 22 ans. À la suite d'un premier et unique rapport sexuel avec lui, elle se retrouve enceinte et est alors obligée d'en parler à ses parents. Ils décident de la marier avec le jeune homme en question, alors qu'elle n'en a pas du tout envie. Elle n'a que 15 ans et ne peut imaginer passer sa vie avec un homme qu'en définitive elle connaît très peu.

Ainsi, les deux versions du scénario opposent un acte de violence sexiste – un mariage forcé – commis dans une famille «africaine musulmane» versus dans une famille «genevoise aisée»: la première condition met en scène une catégorie fortement stigmatisée en Suisse romande, dominée dans le rapport social de race, tandis que la

deuxième condition met en scène une catégorie clairement dominante. En faisant explicitement référence au milieu social favorisé de la famille suisse, nous avons voulu nous assurer que les répondant-es ne puissent pas attribuer le mariage qu'elle a imposé à des conditions de vie difficiles et qu'ils et elles la situent bien dans une position socialement dominante. Notre objectif étant de comparer les jugements portés sur un Autre dominé aux jugements portés sur le référent occidental dominant, il était nécessaire que les personnes interrogées n'aient aucun doute quant à la position sociale de la famille protagoniste du scénario qui leur a été soumis.

Seules seront présentées ici les réponses des personnes de nationalité suisse. La question des différences ou des similitudes des points de vue entre les Suisses et les étrangers n'entre pas dans la problématique de ce colloque. Au contraire, dans ce cadre, mon objectif est d'analyser le point de vue des personnes occupant une position dominante dans les rapports sociaux de race.

L'échantillon est ainsi composé de 273 personnes de nationalité suisse, parmi lesquelles 148 femmes et 125 hommes, âgés de 16 à 89 ans, la moyenne étant de 38 ans. Le niveau de formation de cette population est contrasté: 30% des personnes interrogées ont fait une formation professionnelle en apprentissage, 35% ont un diplôme d'une école professionnelle supérieure ou d'une haute école spécialisée, et 35% bénéficient d'une formation universitaire, ce qui est plus élevé que la moyenne suisse².

Tout de suite après le scénario, la question suivante leur était posée:

Dans quelle mesure vous paraît-il admissible ou non que les parents imposent ce mariage à leur fille?

Pas du tout admissible	Pas admissible	Plutôt pas admissible	Plutôt admissible	Admissible	Tout à fait admissible
☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6

² Les personnes interrogées font partie de l'entourage des étudiant-es du séminaire dans le cadre duquel cette recherche a été effectuée sous notre direction, en 2005-2006. Nous remercions les étudiant-es pour leur participation enthousiaste et soutenue.

Comme dans toutes les questions intégrées dans notre questionnaire, six réponses étaient possibles (et ont été codées de 1 à 6 pour le calcul des moyennes). Ici, la moyenne des réponses se situe entre « pas du tout admissible » et « pas admissible » ($M=1.53$). La désapprobation de notre population est donc très nette, et en outre, elle est identique face aux deux familles. C'est un premier résultat à retenir: la condamnation des mariages forcés est consensuelle quelle que soit l'identité de ceux qui les imposent.

Ceci veut-il dire que ces deux familles sont jugées aussi sexistes l'une que l'autre? Pour le savoir, nous disposons de quatre autres questions, formulées ainsi:

Si l'on compare cette famille à d'autres, peut-on, selon vous, dire que:

	Non, pas du tout	Non	Plutôt non	Plutôt oui	Oui	Oui, tout à fait
1. Dans ce type de famille, les femmes sont moins émancipées que les autres.	☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6
2. Les hommes sont plus dominants et contrôlent davantage « leurs » femmes (épouse, filles...) que les autres hommes.	☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6
3. Les mariages arrangés ou forcés sont plus courants.	☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6
4. Dans ce type de famille, les parents inculquent à leurs enfants des valeurs mal adaptées à celles qui sont nécessaires pour bien s'intégrer dans le monde adulte.	☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6

Une moyenne des réponses à ces quatre questions a été calculée de façon à obtenir un indicateur global du *sexisme attribué à la famille*. Plus synthétique, il facilite la présentation des résultats. En l'occurrence,

ceux-ci montrent que la famille africaine est jugée plus sexiste que la famille genevoise. La moyenne du sexisme attribué à la famille africaine est plus proche du «oui» parmi les réponses possibles aux questions ci-dessus (elle est de 4.62), tandis que la moyenne du sexisme attribué à la famille genevoise est plus proche du «plutôt oui» ($M=4.13$)³.

Ainsi, si *tous* les mariages forcés sont consensuellement condamnés, certains évoquent néanmoins plus que d'autres des configurations familiales particulièrement patriarcales: les femmes africaines sont jugées moins émancipées que les Suissesses, les hommes africains sont jugés plus dominants que les Suisses, etc. Autrement dit, un même acte de violence, ici le mariage forcé, n'est pas expliqué tout à fait de la même manière selon qu'il s'agit de juger ses pairs, ici les Suisse-ses, ou ceux qui occupent une position subalterne dans les rapports Nord-Sud, les femmes et les hommes immigrés.

Ceci répond déjà partiellement à une de nos questions initiales: les immigrés sont perçus comme plus sexistes que les nationaux, ou, pour le dire autrement, le sexisme à l'œuvre dans les sociétés occidentales est minimisé.

Ce processus de minimisation révèle-t-il une forme de racisme et/ou un manque de conscience féministe? C'est l'étape suivante de notre réflexion. Mais pour être en mesure de montrer les liens entre racisme, féminisme et sexisme attribué aux familles imposant à leur fille de se marier, il faut préalablement présenter nos indicateurs.

Je commence par le racisme. Pour mesurer les attitudes racistes ou antiracistes de nos répondantes, nous sommes parties du débat public sur l'intégration des immigrées en Suisse et avons repris quatre arguments qui reviennent fréquemment dans ce débat pour expliquer le «déficit d'intégration» dont les immigrées seraient responsables. Voici comment nos questions étaient présentées (voir le tableau page suivante):

³ Point de vue partagé autant par les femmes que par les hommes.

À votre avis, pour quelles raisons certaines personnes immigrées en Suisse ont-elles des difficultés à s'intégrer?

(Veuillez indiquer votre opinion pour chacune des raisons ci-dessous)

	Pas du tout d'accord	Pas d'accord	Plutôt pas d'accord	Plutôt d'accord	D'accord	Tout à fait d'accord
Leurs valeurs sont trop différentes des valeurs dominantes en Suisse	☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6
Elles ne font pas assez d'efforts pour bien s'intégrer	☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6
Elles restent trop souvent entre elles, sans chercher le contact avec des personnes d'origine autre que la leur	☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6
Les traditions culturelles de certains pays du Sud et de l'Est sont difficilement compatibles avec le mode de vie qu'ont généralement les gens en Europe	☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6

Ces divers points de vue nous renvoient à une forme de racisme différentialiste, c'est-à-dire un racisme qui ne rejette pas ouvertement les immigrées mais qui met en avant des différences culturelles menaçant la cohésion ou l'identité nationales. Plusieurs études montrent que les gens n'ont pas forcément le sentiment d'adopter un point de vue raciste lorsqu'ils recourent à ce type d'arguments différentialistes, mais il n'en demeure pas moins que ce faisant, ils activent un principe de division nette entre Suisses et immigrées, et créent une frontière qui peut être infranchissable.

Comme précédemment, la moyenne des réponses à ces quatre questions permet d'obtenir un indicateur global de *racisme*. Elle est de 3.85, donc plus près du «plutôt d'accord» que du «plutôt pas d'accord». Nous avons alors formé deux groupes de répondantes: le groupe des personnes dont les réponses sont en dessous de cette

moyenne générale, que nous allons appeler le groupe «raciste-», et celui dont les réponses sont au-dessus de la moyenne générale, que nous appellerons le groupe «raciste+ ». La proportion d'hommes et de femmes dans ces deux groupes est rigoureusement la même, mais on constate en revanche un effet de classe: les personnes dont le niveau de formation est plus bas sont plus nombreuses dans le groupe «raciste+ ». Cependant, ce facteur de classe n'intervient pas dans les dynamiques qui vont être mises en évidence maintenant, donc je ne séparerai pas les analyses selon le niveau de formation des répondantes.

L'analyse consiste en l'occurrence en un examen des liens entre le racisme et les jugements sur le sexisme de la famille impliquée dans les scénarios sur le mariage forcé. Voici cette fois les résultats sous forme graphique:

Ce graphique présente les moyennes des réponses sur le sexisme de la famille en tenant compte de l'origine de cette famille (africaine *versus* genevoise) et du degré de racisme affiché par les répondantes à l'égard des immigrées (le groupe «raciste-» est en noir, le groupe «raciste+ » en gris). Ces résultats appellent deux constats :

1. La famille africaine est jugée plus sexiste que la famille genevoise *indépendamment* du degré de racisme des répondantes: dans le groupe non raciste, la barre représentant le sexisme attribué à la famille africaine est plus élevée que celle du sexisme attribué à la famille genevoise, et il en va de même, mais c'est encore plus flagrant, dans le groupe plus raciste.
2. Le sexisme attribué à la famille est lié au racisme des répondantes seulement dans le cas de la famille africaine, pas dans celui de la famille genevoise: le groupe «raciste+ » juge la famille africaine nettement plus sexiste que le groupe «raciste-», tandis que cette différence de jugement n'apparaît pas (ce qui est d'ailleurs logique) dans le cas genevois.

Ces deux résultats suggèrent que la mise en exergue du sexisme des immigrées est plus une manière de réguler les rapports sociaux de race que les rapports de genre. En d'autres termes, elle semble être *d'abord* une manière de signifier aux personnes migrantes qu'elles sont différentes, autres, puisque porteuses d'une culture particulièrement patriarcale.

Mais pour nous en assurer, voyons ce qu'il en est en intégrant la question du féminisme. Notre étude incluait trois questions pour mesurer le féminisme des répondantes :

1. Dans la vie quotidienne, estimez-vous que vous luttez, à votre manière, contre les inégalités entre hommes et femmes ?

Non Pas du tout	Non	Plutôt non	Plutôt oui	Oui	Oui, Tout à fait
☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6

2. Vous considérez-vous comme une personne qui a des convictions féministes?

Pas du tout féministes	Pas féministes	Pas vraiment féministes	Assez féministes	féministes	Très féministes
☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6

3. Etes-vous prêt-e à vous engager pour des causes féministes (par exemple dans une association militante, ou en participant à des manifestations, etc.)?

Non Pas du tout	Non	Plutôt non	Plutôt oui	Oui	Oui, Tout à fait
☐ 1	☐ 2	☐ 3	☐ 4	☐ 5	☐ 6

L'indicateur global de féminisme qui agrège les réponses à ces trois questions donne une moyenne de 3.51. A nouveau, nous avons partagé les répondantes en deux groupes: un groupe qui ne se définit pas en termes féministes (le groupe «féministe-»), et un groupe qui se positionne comme féministe (le groupe «féministe+ »).

Au niveau de la composition de ces groupes, il s'avère que cette fois, les femmes et les hommes y sont inégalement répartis: 64% des personnes incluses dans le groupe plus féministe sont des femmes, et 57% des personnes du groupe non féministe sont des hommes. En outre, la majorité des membres de ce groupe «féministe-» a un capital de formation moins élevé. Toutefois, comme précédemment, ces appartenances de sexe et de classe ne modifient pas les dynamiques qui structurent les liens entre le féminisme et l'attribution du sexisme à la famille du scénario:

**Sexisme attribué à la famille selon
l'origine de la famille et le degré de
féminisme affiché par les répondant-e-s**

Ces résultats montrent que le sexisme attribué à la famille africaine ne varie pas selon le degré de féminisme affiché par notre population, ce qui est par contre le cas face à la famille genevoise. En d'autres termes, face à des personnes avec lesquelles les répondantes sont à égalité dans le rapport social de race (c'est le cas des Suisses jugeant la famille genevoise), l'engagement féministe (en gris dans le graphique) est bien le moteur de la dénonciation du sexisme. Mais lorsque les répondantes occupent une position sociale dominante dans le rapport qui les lie aux immigrées, leurs convictions féministes importent peu: le mariage forcé africain s'explique de toutes façons par un sexisme plus fort que celui dont les Suisses feraient preuve.

Puisque dans les deux cas nous avons affaire à une même situation de mariage forcé, l'on pourrait en déduire que les féministes n'échappent pas au processus d'ethnisation du sexisme qui transparait aujourd'hui des discours sur le non-respect du principe d'égalité par les

migrantes. Néanmoins, dès lors que ce processus est, on l'a vu, un effet du racisme, l'analyse doit être affinée en examinant les effets croisés du féminisme et du racisme sur l'attribution du sexisme à «l'Autre».

Nous avons donc construit une typologie en croisant les positionnements féministes et racistes des répondantes, de sorte à obtenir quatre groupes: le groupe des personnes qui affichent une position féministe et une position raciste, le groupe féministe non raciste, le groupe non féministe raciste, et enfin le groupe non féministe et non raciste. Le dernier graphique présente les moyennes de l'attribution du sexisme à la famille selon cette typologie et, comme précédemment, selon l'origine de la famille.

Il ressort de ce graphique que la famille suisse est jugée nettement moins sexiste que la famille africaine par trois des quatre groupes de répondantes. Un seul groupe attribue autant de sexisme aux deux familles: les féministes non racistes.

Ceci suggère au moins trois choses:

- 1 Le racisme est un principe organisateur dominant des jugements portés sur le sexisme des immigrés;
- 2 Le féminisme est un principe organisateur secondaire de ces jugements;
- 3 Le féminisme peut être un moteur de la lutte contre les violences que vivent les femmes racisées pour autant qu'il prenne en considération leur oppression spécifique, au croisement du genre et de la race, et que, par conséquent, il adjoigne à ses objectifs anti-sexistes des objectifs antiracistes.

Discussion

Cette recherche a montré qu'un même acte de violence (ici le mariage forcé) est jugé plus sexiste lorsqu'il est imposé à une jeune femme racisée que lorsqu'il s'exerce sur une jeune Suissesse. Ces représentations sociales révèlent une lecture ethnique des rapports sociaux de sexe, faisant écho à celle qui transparaît des discours politiques évoqués en introduction. En attribuant aux immigrées un sexisme plus fort, spécifique, «extraordinaire» (Delphy 2006), on en fait un groupe différent, autre, incriminé d'être porteur de valeurs inadéquates par rapport au principe d'égalité des sexes dont la Suisse, et plus largement l'Occident, se revendiquent. L'ethnisation du sexisme est ainsi une manière de construire l'Autre, et de l'enfermer dans cette altérité imposée.

Ce processus a des fondements racistes, on l'a clairement vu dans notre étude: plus les répondantes reprennent à leur compte les arguments différentialistes et dépréciateurs qui fondent les discours politiques sur les «problèmes d'intégration» des immigrées, plus ils et elles mettent en exergue le sexisme de la famille africaine. Le raisonnement inverse est aussi possible: il n'est pas exclu que la dénonciation du sexisme de l'Autre facilite l'expression de la parole raciste, elle fournirait une base légitime pour justifier la stigmatisation des personnes d'origine étrangère, leur discrimination, voire leur expulsion.

Ainsi, lorsque les féministes occidentales s'adjoignent à des campagnes exclusivement centrées sur le sexisme de l'Autre, elles prennent un double risque: faire le jeu des politiques qui restreignent de plus en plus le droit à l'asile et les droits de l'ensemble des immigrées, hommes et femmes, et faire des violences sexistes un phénomène racisé, ce qui va reléguer en dernière page de l'agenda politique

la gestion des inégalités quotidiennes concernant l'ensemble des femmes, immigrées et nationales: le non partage du travail domestique, la discrimination salariale, la publicité sexiste, le viol conjugal, etc. Notre étude suggère fortement que la lutte féministe contre les mariages forcés manque son but lorsqu'elle reste aveugle aux rapports sociaux de race. À l'inverse, quand le féminisme investit aussi le terrain de l'antiracisme, il est capable de débusquer le sexisme partout où il se loge, sans lui donner une couleur particulière et en prenant acte du caractère universel de ce sexisme. L'alliance entre féminisme et antiracisme serait ainsi une condition nécessaire pour déjouer le sexisme du racisme.

En guise de conclusion, je dirai que notre étude contribue à démontrer que la recherche et le militantisme féministes ne peuvent pas se permettre de penser l'oppression de genre sans penser aussi l'oppression de race (Delphy 2008; Masson 2006; Mohanty 1984), de même sans doute que toute autre forme d'oppression.

Bibliographie

- Delphy, C. 2006. Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme. *Nouvelles Questions féministes*. 25(1) : 59-82.
- Delphy, C. 2008. *Classer, dominer. Qui sont «les autres»? Paris: La fabrique.*
- ENVEFF (2003). *Les violences envers les femmes en France. Une enquête nationale.* Enquête menée par M. Jaspard, E. Brown, S. Condon, D. Fougeyrollas-Schwebel, A. Houel, B. Lhomond et al. Paris: La Documentation française.
- Guillaumin, C. 2002. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel.* Paris: Gallimard. (Parution originale 1972)
- Hamel, C. 2003. «Faire tourner les Meufs»: Les viols collectifs dans les discours des agresseurs et des médias. *Gradhiva*. 33: 85-92.
- Masson, S. 2006. Sexe/genre, classe, race: décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé. *Nouvelles Questions Féministes*. 25(3) : 56-75.
- Mohanty, C. T. 1984. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary 2*. 12-13(3) : 333-358.
- Roux, P., L. Gianettoni et C. Perrin. 2006. Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard. *Nouvelles Questions féministes*. 25(1) : 84-106.
- Roux, P., L. Gianettoni et C. Perrin. 2007. L'instrumentalisation du genre: une nouvelle forme de racisme et de sexisme. *Nouvelles Questions Féministes*. 26(2): 92-108.

Feminism and Postcolonialism in a Global and Local Frame

Deepika Bahri

Postcolonialism and Globalization

Many years ago, as a beginning scholar in my field, I decided to write an essay which would respond to the question: “Once More with Feeling: What is Postcolonialism?” The term had already been contentiously debated for several years when I decided to enter the fray. “Where should I begin?” I remember asking myself. I decided to follow the advice given to the white rabbit in *Alice’s Adventures in Wonderland*: begin at the beginning. In the beginning was the word, so I began with an etymological excavation. The second edition of the *The American Heritage Dictionary* furnished the following definition of “postcolonial”: “of, relating to, or being the time following the establishment of independence in a colony” (AHD 1980, 968).

While the definitional “postcolonial” might be considered a fairly bounded creature, the actual usages of the term made it a very Protean, and sometimes Procrustean sort of thing, allowing one to yoke together, sometimes arbitrarily, a diverse range of experiences, cultures, and problems (McClintock 1992). The “time following the establishment of independence in a colony” could thus be used to describe the chapter of history following World War II, whether or not such a period included the still colonized, the neocolonized, or the always colonized. In their introduction to *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Breckenridge and van der Veer argue that, “‘Post’ implies that which is behind us and the past implies periodization. We can therefore speak of the postcolonial as a framing device to characterize

the second half of the twentieth century" (1993, 1). "Postcolonial" was thus being used both "as a literal description in formerly colonial societies" and "as a description of global condition after the period of colonialism" (Dirlik 1994, 332). Clearly, in 1993 when Breckenridge and van der Veer offered their assessment, and in 1994 when Dirlik was offering his, it would have been fair to say that the term "postcolonial" had effectively displaced the focus on "postwar" as a historical marker for the latter half of the last century. But that war is now a distant memory. That brand of colonialism too is a forgotten thing among the generations coming of age in former colonies. Other, more recent wars and operations, other colonialisms, in new guise, claim our attention. A question I had asked in that essay, published in 1995, resurfaced: how long does this postcolonial "condition" last? The King's ironic advice to the white rabbit, "Begin at the beginning" continued thus: "Go on till you come to the end: then stop". Where to stop with regard to the postcolonial condition? Some fifty-odd years after the heyday of decolonization in much of the third world, one might say that some things do not end; they become something else, even if we cannot recognize them in their new forms. By now the terminological and discursive baton has been passed on to meet the demands of twenty-first century geopolitical developments. The relay continues as the postcolonial is occasionally supplanted by "globalization" or the term "third world" re-emerges from the cotton wool in which it has been packed for some years. And yet the term "postcolonial" survives, in part because the definition never did seem to contain it effectively in the first place. It survives, moreover, because we are still in the *aftermath* of colonialism and modernity, in the etymological sense of the new growth that succeeds the initial mowing ("math" stems from the Old English word for mowing), and in the suggestive sense of continuing to perform the calculus after the event.

The *longue durée* of colonialism and globalization, their relationship to systems of exploitation, and the belatedness of postcolonial theory, indeed any theory, remind us that there is still work to be done. Rather than quarrel now about the utility of this or that term, we would be best served by focusing on how to reap better, more meaningful harvest for our times from the lines of inquiry set in motion by the field of postcolonial studies. Postcolonial studies, often accused even by its own practitioners of having swelled to a point of

meaninglessness, remains relevant, I will argue, because it has attempted to describe and name not a thing, but a process, and it has done so by persistently investigating the colonial and neocolonial logic that is the engine of this process. From the inception of the field, signalled in the publication of Edward Said's magisterial 1978 study, *Orientalism*, critics have understood that regardless of the literal definition of the "postcolonial" the field has drawn attention to the study of power relations, the power of representation, and the role of discourse in intercultural contact and the making of colonial and now international policy. In the twentieth century, which we might arguably describe as the postcolonial or transnational century, the mounting numbers of global migrants, the lightening dawn of the digital diaspora, growing connectivity, and the facilitation by new supertechnologies of the flow of culture, capital, and labour across the globe have found eloquent expression in Iridium British Telecom's catchphrase slogan, "Geography is History". With the further acceleration and growth of transnationalism of an unprecedented size, scale, and scope in the current century, all that was solid continues to melt into air. Postcolonial scholars continue to index those elements of this process that recall the past and predict the present, while speculating on the likely shape of the future. The relevance of the postcolonial method today is the ability to read the past and present together while also placing different locations, the here (usually the first world) and there (usually the third world) on the same cognitive map.

Postcolonialism and Feminist Studies

This critical thrust, the ability to read the past and present, and the here and there together, is the mainstay of a postcolonial critique that remains relevant as we try to understand anticolonial feminisms and women's movements today. Indeed, gender and the woman question have been at the heart of postcolonial studies from its very inception, intertwined with the broad concerns of postcolonialism, but also revising, interrogating, and supplementing them. As Said's *Orientalism* details, the characterization of the oriental in feminized terms – and by extension that of native, colonized peoples in mainstream colonial discourses – marks the early prominence of gender in the colonial project. Also key to understanding colonial logic is the way in which

the status of native women was used to justify the colonial project as a civilizing mission. Gayatri Chakravorty Spivak famously describes British intervention in the Sati practice in India as “white men saving brown women from brown men” (Spivak 1988, 297). Partha Chatterjee explains that the colonizers were thus able to “transform this figure of the Indian woman into a sign of the inherently oppressive and unfree nature of the entire cultural tradition of a country” (Chatterjee 1993, 118). It should not be difficult for us to recognize this ploy today when we find the veiled Muslim woman used as justification for the casting of the Muslim world as in need of control by the new world order. Nor indeed should we be surprised when the Muslim world (including Muslim women, in France recently for example) responds by defending the veil (or even female circumcision) as a counter to Westernization and its perceived threat to traditional values and Muslim culture. We understand that this is a time-honoured response when we consider that many anticolonial struggles for nationalism in turn used the figure of woman to symbolize the nation, and exerted themselves to articulate a significant role for women in the nation-building and decolonization process. Mrinalini Sinha notes that in India “the Anglo-Indian strategy of using women’s subordination in India as a handy-stick with which to beat back Indian demands for political equality had converted the ‘woman-question’ into a battleground over the political rights of Indians” (Sinha 1995, 45). Anne McClintock observes that “Nationalism is... constituted from the very beginning as a gendered discourse and cannot be understood without a theory of gender power” (McClintock 1995, 355), a view shared by other feminist critics, notably Elleke Boehmer and Naila Kabeer. Under the circumstances of globalization and the almost complete sway of capitalism worldwide, the condition of women has become a more urgent issue than ever. Gender issues are thus inseparable from the project of postcolonial criticism.

Feminist and postcolonial literary perspectives are occupied with similar questions of representation, voice, marginalization, and the relation between politics and literature. While there is overlap between the two areas, however, tension and divergence are no less in evidence. As the foregoing discussion demonstrates, this conflict arises when feminists perceive that analyses of colonial or postcolonial texts fail to adequately consider gender issues, marginalizing them in favour

of supposedly more significant goals such as nationbuilding, decolonization, or a critique of white imperialism. Anne McClintock notes that "male nationalists frequently argue that colonialism or capitalism has been women's ruin, with patriarchy merely a nasty second cousin destined to wither away when the real villain expires" (McClintock 1995, 386). "Nowhere, she ruefully observes, has feminism in its own right been allowed to be more than the maidservant to nationalism" (id.: 386). bell hooks, too, complains that "for contemporary critics to condemn the imperialism of the white colonizer without critiquing patriarchy is a tactic that seeks to minimize the particular ways gender determines the specific forms oppression may take within a specific group" (bell hooks 1994, 203). Postcolonial feminists repeatedly draw attention to the nexus between colonialism, patriarchy, and capitalism.

But if feminist and postcolonial studies remain in a state of tension, postcolonial feminism – feminism congruent with broad postcolonial perspectives – is also apt to be critical of mainstream Western feminism. If lack of consideration of gender in postcolonial studies is irksome to postcolonial feminists, inattention to diversity in mainstream or Western feminism is no less so. Not surprisingly, this critique is often rooted in mainstream feminism's failure or inability to incorporate issues of race or its propensity to stereotype or over-generalize the case of the "third world woman". Writing in 1984, hooks bemoans the fact that "white women who dominate feminist discourse today rarely question whether or not their perspective on women's reality is true to the lived experiences of women as a collective group" (hooks 1994, 3). Tension, often productive of lively debates, characterizes feminism and postcolonial studies, as well as postcolonial feminism and mainstream Western feminism. No less fraught with anxiety is the debate around postcolonial feminist theory about relative racism and colourism *among* women of colour.

The implications of these tensions are many: feminism within postcolonialism must confront the dilemma of seeming divisive while the projects of decolonization and nation-building are still under way. Within the broader framework of mainstream feminism, postcolonial perspectives that focus on race and ethnicity may be perceived as forces that fragment the global feminist alliance. Differences within postcolonial feminist work surface repeatedly as the category of "women of colour" is fractured by the politics of location, strife

between minority communities in the first world, women in diasporic communities, and women in the third world. All three fields, moreover, are sometimes susceptible to internal and external criticism for insufficiently addressing class as a crucial factor in relations between people, whether the relationship is one between men and women, North and South, or within groups that have been bifurcated not by or not only by gender or race but by economic status. Postcolonial feminism cathects many of these issues, and is thus a dynamic discursive field. It interrogates the premises of postcolonialism as much as those of feminism, supplementing them with its own particular concerns and perspectives, while in turn being subject to criticism and revision by them.

The Project of Postcolonial Feminism

On a global discursive and economic stage, postcolonial feminist studies is obliged to develop strategies that address contexts which are both local *and* global, theoretical and practical, while remaining in dialogue both with the first world and the rest. These multiple mandates require that postcolonial feminists remain centred on the problem of representation: who speaks for (or in the voice of) postcolonial feminism, who listens and why; what is the burden and content of postcolonial feminist work; when and where does postcolonial feminist work take place; and finally, what are the future directions of feminist work within postcolonial studies. The relational identity of the field and its evolution in the context of globalization also oblige us to recast the broad question of critical literacy in terms of transnational and transcultural literacy. Those of us who are concerned with women in development must continue to try to understand the broad issue of how to write and read women in contexts that incorporate the material without ceding the responsibility of interventions in academic discourse. In other words, postcolonial feminism must broach frontally the relationship between theory and praxis by identifying the distance between them while also confronting the proposition that theory is praxis. Questions of representation and essentialism must therefore be framed in a theoretical and material context that is both global and local.

Representation and Essentialism

In her autobiography, *Meatless Days*, postcolonial feminist critic Sara Suleri recalls a female student at Yale asking her why, in a course on third world writing, she failed to give equal space to women writers. Because, she answers, "there are no women in the third world" (Suleri 1989, 20). Woman, the third world, and the third world woman, she wants to insist, do not exist. What she means, of course, is that they do not exist except in "a discourse of convenience" (id.: 20). The discourse of convenience is also one of convention and custom. In other words, third world women exist as products of language, and the exchange, circulation, and consensual acceptance of what we might call received wisdom. There is thus no authentic third world womanly self that lies (the pun be noted) awaiting discovery, just that which inhabits the language games, plots, and discursive regimes of the social world. Shuttling between those whose power, interest, and desire govern the terms of this discourse, the third world woman, the subaltern subject, disappears. Leading critic Gayatri Chakravorty Spivak captures this dynamic in her famous proclamation, the "subaltern cannot speak" (Spivak 1988, 308). In Spivak's summation, the "historically muted subject of the subaltern woman" is inevitably consigned to being either misunderstood or misrepresented through the self-interest of those with the power to represent (id.: 295).

There, in a nutshell, is the chief contribution of postcolonial feminist theory to the issue we have learned to formulate as the problem of the third world woman, or as the woman question. Problems demand solutions; questions answers. The ongoing preoccupation in theory and in practice with this question, this problem, has kept us on the hunt for solutions and answers. The search continues: *cherchez la femme*. Christina Crosby writes that nineteenth-century British thought was preoccupied with "the woman question" (Crosby 1991). The transformation of "the woman question" into "the woman of colour question" or "the third world woman question" points to an expanding *global* horizon for preoccupations and anxieties that surfaced powerfully first in a *domestic* European context. Victorian anxieties about the significance and rights of women developed in a complex and dialectical relationship with an imperial logic which sought to redeem "woman", "native", and "other", even as it was

threatened and challenged by them. In our times, as Spivak observes, “the recoding of the *pouvoir/savoir* of women in globality is an immense field of study” (Spivak 1995, 12).

Important as it is in itself, “the woman question” also has immense value as a heuristic device that serves to reveal the ways in which a nexus of power, desire, knowledge, and interest collude in the production of scholarship and policies, about women to be sure, but no less in response to woman as a sign of difference. The problem of difference in the world has often assumed an emblematic shape in the idea of the “third world woman”. Revealed and concealed by language, the third world woman, constructed in a discourse of convenience and convention, is sometimes a globally commodified and circulated product to be appropriated for a host of special interests. In the world of difference, particulars give way to undifferentiated conglomerates. The terms “postcolonial”, “third world” and “difference” are sometimes conflated by those with the power of description, and one adds, self-description when it is convenient. The slide between “postcolonial” and “third world” goes remarked. In at least some of its usages, critic Aijaz Ahmad bluntly states, the “postcolonial is simply a polite way of saying not-white, not-Europe, or perhaps not-Europe-but-inside-Europe” (Ahmad 1995, 30). Invested with suggestions of “lack”, “underdevelopment”, and “difference”, the third world, by virtue of nomenclature if nothing else, stands in a clearly hierarchical relationship to the West. Spivak’s meditations on the female subaltern in her essay, “Can the Subaltern Speak?”, later revised and modified, have spawned a series of critiques and responses that raise central questions in a discussion on women in globality, questions such as: “Who can speak and for whom?”, “Who listens?”, and “How does one represent the self and others?”. The questions that have arisen in the wake of the publication of this seminal essay point to heated issues of representation and essentialism, not least the relationship between the first world intellectual and the third world object of scrutiny.

Kum Kum Sangari argues that the term “third world” not only designates specific geographical areas, but imaginary spaces. According to Sangari, it is “a term that both signifies and blurs the functioning of an economic, political, and imaginary geography able to unite vast and vastly differentiated areas of the world into a single ‘underdeveloped’ terrain” (Sangari 1990, 217). Postcolonial feminist critics have had to

contend with the slippage from woman to an aggregate characterization of third world women as an undifferentiated group uncomplicated by the heterogeneity that characterizes their counterpart in the more developed world. Oppression is then seen as a third world preserve, and third world women reduced to objects of consumption for a developed world which can implicitly and complacently reaffirm its superiority to the rest as the "norm or referent" (Mohanty 1991, 56). Postcolonial feminist critics such as Chandra Mohanty, Gayatri Spivak, and Sara Suleri have variously attempted to rescue the category of "third world woman" from formulaic fixity and invariability, stressing instead a contextual nexus of forces that requires a complex, nuanced analysis instead of "a homogeneous sociological grouping characterized by common dependencies or powerlessness" (id.: 59). Along with postcolonial critiques about the flattening of difference into predictable shapes, postmodern theories of identity coupled with an understanding of "difference" as the hallmark rather than the exception of any categorical grouping have created an ontological crisis in knowledge production. And yet it is clear that it is hardly possible to dispense with the category of "third world woman" or others like it, in a bid Spivak might describe as "strategic essentialism in a scrupulously visible political interest" (Spivak 1996, 214), or with an investigation of the inequities that continue to impact women adversely.

How to walk the fine line between a reductive and predictable sort of essentialism and the continued need for representation? Spivak suggests that one might begin by understanding the two senses of "representation." The first is *Vertretung*, to tread in someone's shoes... Your congressional person, if you are talking about the United States, actually puts on your shoes when he or she represents you" (Spivak 1990, 108). *Vertretung* is thus closest in connotation to "political representation". The other mode of representation, Spivak suggests, is *Darstellung*. As she explains, "*Dar*, there, same cognate. *Stellen* is to place, so 'placing there'. Representing is thus done in two ways: by 'proxy and portrait'" (id.: 108). The upshot for those who worry about it, is that it is not representation that is no longer necessary or possible, but rather that a certain sort of uncritical and unreflective representation is no longer sustainable, if it ever was. Notwithstanding her own revision of many of the pronouncements made in the infamous 1985 essay "Can the Subaltern Speak?" Spivak's injunction still holds

true: "Representation has not withered away. The female intellectual as intellectual has a circumscribed task which she must not disown with a flourish" (Spivak 1988, 308). For all that one might agree to this responsibility, however, it has been challenging for scholars to maintain comfortably this double session of representation.

Public Policy, Colonial Logic, and Capitalism

When we hear politicians and development theorists declare that India or this or that third world country lives in many centuries at once, we are being alerted to the fact that various segments of the population betray a retarded relationship to modernity, that they have a less than reverential relationship to progressive time which is signalled by adjectives such as underdeveloped, developing, or backward. Colonial domination over the colonized typically manifested itself in control over its space and its time: in its command over space as usable land and territory, its products as raw materials, and over the colony's borders as administrative units (later to evolve into independent nations, often with colonially designated borders); and its regiment over the time of the colonized both through the production of their "negative history" (David Spurr's phrase), as well as through a reorganization of their time in clock and calendar units *and* as labour, a regulation of time by the workday, so to speak. Colonization and development share an investment in spatio-temporal reorganization as engines for manufacturing the identity of those thus governed. In colonial discourse it is the possibility of change within an enlightenment narrative of progress that provides the perfect premise for the *mission civilisatrice*. This early model for negotiating difference is one we might call that of proselytization based on the prospect of successful conversion to the ways and beliefs of what is perceived as the superior faith. In this, the proselytization model is not unlike the colonial one, which also invites the "non-believer" to "be like me [the colonizer]", except that it operates on the ambivalent additional proviso – "you [the colonized] can never be like me". Emulation of the ways of the colonizer only emphasizes the difference of the colonized, their modernity always incomplete, always behind that of the colonizer's. True faith in the colonial model leaves the converted forever in the waiting rooms of redemption, even as an informal sodality of a class of exploitative transnational elites

united more by economic interest than nation or religion dominates the world marketplace of economic and social capital. Its quest for the domination of the minds, hearts, and pockets of the unambiguously named “emerging markets” proceeds through the simultaneous introduction of democratization, making the link between economic and political liberalism explicit. Progress is thus defined by the attempt to bring the world into one system of symbolic desire characterized by capitalism and its valuation of high-paced transformation, over-production and over-consumption, and “development” or exploitation of resources. Suggestive of a “racism” beyond race, colour, religion, or culture, this formulation of a new world order points to an other for whom we have yet to find the right vocabulary.

The use of terms such as “developing” or “third world” is thus code for that country’s or people’s status as an unfinished nation or unfinished peoples, races, or segments of society. These differences appear fractally, not only as the difference between first and third world, but *within* them. Postcolonial nations and societies betray their internal hierarchies by identifying their “backward” populations, i.e. those who retard or resist the project of modernity and development. First world nations begin to identify segments of their own population (African Americans, welfare mothers, impoverished cities such as Detroit) as “third world”. The refusal of the puritan ethic of capitalist values, of prosperity and the work ethic, can cast portions of the first world populations as temporally backward and thus spatially conflated with third world colonies. At the same time, those in the mostly third world can cast portions (usually very small) of its populations as a first world within the third world (the 51 billionaires in India making for the third largest contingent of the richest men [sic] in the world, for example). This ideological and class-based difference suggests that resistance to anti-colonial or capitalist logic could be the grounds for an alternative global feminist alliance.

Those, however, who resist the usual logic of development defined by a capitalist credo – the subalterns of the world, particularly women – “cannot speak” in the sense that they cannot be heard or understood because they speak in an outmoded vocabulary, a language inappropriate to this global moment and its logic. Caught within the available register of discourses, woman and her concerns have yet to find an audience even when she does speak. Issues that are directly

relevant to women's lives – unpaid wage-free labour in home-making or child rearing, the unrecognized and usually illegal labour of sex work, the pressures of family and society, and societal approval of self-sacrificing practices – fail to register meaningfully for policy makers. In the absence of theories that can account for the womb as a site of production or of wageless labour as work that warrants compensation, it is not surprising that contradictions abound in economic solutions to women's problems.

Transnational networks that determine policies for women are likely to be located not only in the first world but indeed in its representatives throughout the world, and so will even engage locals in the third world, but this network nonetheless carries the imprimatur and signature of the North, resplendent with traces of its economic primogeniture in the unfolding global history. In the name of transnationalism and global cooperation, the North can continue to determine the fate of the superexploited in the South, while also employing a similarly neocolonial logic in treating the woman question on a domestic national scale, in the case of welfare mothers in the United States for instance where race and class have been activated along with gender as markers of difference and engines of public policy. Global elites can thus collude to produce policies that betray an imperial logic that has yet to be supplanted in transnationality. The network of structures under examination wields enormous power and serves to bolster rather than to check and investigate contradictions and assumptions that underlie the thinking of those in each node within it.

The Global and the Local

Notwithstanding our differences and our political boundaries, within the context of transnationalism and its enhanced possibilities for the flow of culture, communication, labour, capital, and ideology, we live not in three worlds but one. It may be an internally striated world, but it is more interconnected than ever before. I take it for granted that while the temporal categories that typify the postcolonial paradigm are under serious investigation, no one would argue that historical development or time do not matter or indeed, that place does not matter. The question, then, is, *how* do time (history) and place (geography) matter? Those interested in reconfiguring area studies argue that the

world has changed under the aegis of the latest phase of capital, that areas were arbitrary units that never did offer the static unity that the cold war pragmatic objectives were forced to assume, that the regional interests of individual areas are much more likely to link cross-regionally than contiguously, and that the local is itself defined fundamentally by the global. Those who argue that locations matter, on the other hand, contend that it is important to study the vernacular and local conjugations of the global, that the local is the very fabric of global capitalism, that the local is not merely reflective of, but *is* global process, and indeed that new meanings and possibilities for political agency emerge in the very process of the movement of the global into particular locations, rendering a preemptive theory of globalization premature and inadequate. At the same time, however, epistemic violence continues in the increasingly dominant structural systems that continue to be vectored along the national interests of powerful nations (usually in the first world) with supranational coalitions (the first world in mostly third world emergent superpowers such as India and China).

In the final part of this article, I would like to discuss two case studies which illustrate the double mandate we must accept as post-colonial feminist scholars: first, we must struggle to understand the forces of global capitalism in a reckoning of the local; second, we must also contend with the “foxholes of history” (novelist Amitav Ghosh’s phrase) where the local retains its identity not so much as independent from global forces but as distinct within it, and demanding understanding on its own terms. These case studies also highlight the ways in which our so-called “knowledge” about the condition of women is already limited by forces that are global at times and local at others, and often overlapping.

The Subaltern Cannot Speak

I rely for my first illustration on a significant study on the impact of globalization on vernacular writing by women in India (unpublished talk entitled “The Dissenting Feminist Voice in a Globalised Marketplace”) by feminist publisher and critic Ritu Menon, whose publishing house, Kali for Women, was the first independent publisher to begin to highlight and broadcast women’s issues in India to a broad audience

that has often included international feminists. This study demonstrates how the forces of the marketplace control both the dissemination and the production of knowledge even when knowledge appears to be locally produced.

Her study demonstrates how the forces of the marketplace control both the dissemination and the *production* of knowledge even when it appears to be locally produced. She points first to the global primacy of English – with a billion and half speakers worldwide and official or special status in some 75 countries – and its threats to non-English language productions by women writers, not least because younger people are losing their mother tongues and, moreover, the reading habit in favor of television and other globally shared entertainment. The next time we come across writing by women from that part of the world, in their own words, so to speak, we might consider which words in which language they have cast aside before they began to write in a more marketable language for their experiences. All languages mediate, we might argue, but Menon then turns to the ways in which the market determines not only the language in which experience might be rendered but also what can be said. Market considerations, initially fulfilling the promise of broader dissemination, begin to exert pressure on women's writing. Menon laments the aftermath:

Gradually, literature that sensationalizes women's issues begins to replace the writing that earlier attempted to explore and lay bare the patriarchal structures within which women's lives are lived; while issues that women struggled to legitimize and bring within the parameters of the literary – rape, sexuality, housework and reproductive labour – are subject to market control.

Menon explains that “The greater part of feminist writing today – feminist defined in broad terms and encompassing theoretical and critical work; social science research; creative writing, and general interest non-fiction – is published by academic, university and trade presses, short on “politics” as we understand it in the movement, but long on marketing, financial capacity and sales.”

At the end of the day then, assuming that women writers should have the freedom to choose publishers who offer bigger markets and better publicity, for all the speaking there is still silence about everything that the market disallows. We might think of this as a kind of cen-

sorship we have not yet learned to recognize in that it muffles what can be said while encouraging women to speak. In other words, it celebrates a self that is the product of repression, control, and denial.

My second case study draws from my own study on HIV/AIDS prevention work in India. In this case, feminist groups (not quite a movement) work locally and in unexpectedly successful ways, operating on local, regional, and embedded knowledge, but their strategies cannot be easily translated into a global or even national discourse, nor disseminated successfully by it.

In the course of my investigation, I travelled throughout Tamil Nadu, the first site of a state-based HIV/AIDS prevention program funded by US government funds in India. It was no surprise to learn that although the suffering was distributed, women were bearing the brunt of the epidemic because of their vulnerability, their dependence, and social disenfranchisement. They were not only more susceptible for reasons of their physical and biological vulnerability to infection but also because neither the state, nor society, nor indeed the funding agencies were able to hear or understand their situation. Or if they heard it, they were not willing to confront the huge and often shared local and global problem of patriarchal sexism or a reality-blind moral Puritanism among international funders as well as local guardians of morality. Societal condemnation of sex work, persecution by police and other societal agents of illegal activities, and donor resistance to recognizing sex workers as legitimate recipients of understanding, aid, and relief conspired to compound their abjection. Local disavowal of the reality and problems of sex work, not least of which is societal complicity with it, underscored the alliance of global, statist, and patriarchal networks. Domestic abuse and violence toward women, their subjection to forced, unprotected sex legal unions, and the refusal by state and US-funded NGOs to address issues that intervened in local culture suggested that these issues lay, without acknowledgement, on the same spectrum as the problems that attend those who make a living from prostitution. State agents as well as NGO workers and funders, many of them men, many of them used to the advantages of a male-dominant societal structure, were not likely to challenge structures that were in their interest.

These problems colluded with a general reluctance to address the syndemic, societal, non-epidemiological problems that were fuelling the

epidemic, in part because funding agencies tend to work on a time-line and a calculus of measurable outcomes. The big problems – poverty; lack of infrastructure; insufficient nutrition; paucity of drinking water; vulnerability to infections among all sorts for men, women and children; lack of viable job opportunities (for women and men); concern for the vulnerability and bleak prospects of girl children translating into misogynistic practices such as early marriage or even female foeticide; the low social capital of women as unpaid house-workers; the diminished self-worth of men in a labour-rich, opportunity-scarce context; the pressure of scriptural and societal injunctions upon women to sacrifice their interests to those of the family and community – these are not problems that have a clear resolution or even clear shape as problems. Yet these were the problems that collectively conspired to render women particularly vulnerable. Women who face a bleak future and susceptibility to all forms of disease due to malnutrition and poverty are hardly likely to insist upon condom usage with unwilling male partners for fear of HIV/AIDS if it means that their or their children's next meal would be in jeopardy. Societal and cultural problems that disadvantage women are unlikely to be solved within a funding-cycle time-line. Nor indeed is it possible to measure reliably the impact of interventions designed to change societal attitudes not only because they must necessarily be long-term and developmental in every sense but also because cause (the remedy, solution, or intervention) and effect (change in societal attitudes) make for ill-structured and multiple factor experiments at best.

For several weeks during my travel through slum projects, tourist sites, rural clinics, and informal highway brothels, I repeatedly confronted the “woman problem”, diversely manifested as women described: forced prostitution by husbands; voluntary prostitution to feed children after abandonment by husbands and partners; forced and unprotected sex with partners, clients and, for sex workers, with police and government agents; domestic abuse across class divisions; pressure to abort female fetuses; societal surveillance; the inability to imagine alternatives; and even the advantages of untaxed, lucrative sex work over other more labour-intensive and less remunerative forms of employment. In the midst of this depressing panoply of rural, urban, and con-urban women's experiences, I came across two groups who were tackling some of the issues with admirable ingenuity.

The first group had decided to work on the problem of female foeticide in what was then considered the “capital” of the phenomenon, by embarking on an aggressive nutritional and vitamin-based regimen for pregnant women funded by a government understandably embarrassed by the “backward” practice of female foeticide. It may be worth noting that women were the ones who usually carried out this misogynistic practice usually after family pressure to undergo amniocentesis and abortion, but sometimes because of a preference among the women themselves for a male progeny, a “choice” that stemmed from their own low sense of worth. While most other interventions by the government focused on vocational training for girl-children to enhance their viability as productive economic units within the family, the strategy used by this group was not so much to preach to husband and wife in the family or to focus on economic viability alone as to create attachment to the foetus and a sense of care for her own body in the woman who would then resist termination of a female foetus identified through amniocentesis. Through this novel approach, the group had begun to report modest amelioration in the numbers, but it was unclear if the trend was sustainable or if the model could be successfully duplicated in other locations, especially without government funding for a costly nutritional regimen.

A second group of married women in a rural location had decided to ignore the problem of domestic abuse and forced, unprotected sex to focus on other issues such as water scarcity and the lack of infrastructure. They had decided to initiate a relentless letter-writing campaign directed to public development officials, exhorting them to build and repair roads, fix broken tubewells with hand-pumps which no longer pumped out groundwater efficiently, and to ask for a recognition not of their own problems as women but of the problems shared by the village. They had no funding for these “initiatives,” but had employed the help of a local NGO in locating the addresses of their government representatives. Over the course of some months, men who had resisted women’s participation in these groups and any resistance to their demands by beating and punishing them had begun to desist as they saw their own lives improved by women’s efforts on their collective behalf. Their grudging appreciation seemed to have translated into a transformation in the traditionally oppressive dynamic, with what durability we are not in a position to know.

These modes of resistance are neither Western nor Eastern or postcolonial as such. They are more accurately described as local in the sense that they could only happen in that way in that place at that time. I have been reluctant to write about these experiences in the past because I understand that anecdotal evidence is by definition undervalued, and because I had no numbers, no verification, no measure that could reliably translate into what development folks might call an “outcome”. Indeed, the solutions, if such they might be, do not even seem to respond in any causal way to the problem at hand in either case. And yet I realize that there are scores of instances of what I would call “unclaimed experiences” out there for which we do not yet have a language or understanding. I know that even when there can be enunciation when there is silence, and silence when there is speech. Even women with solutions – literate women with the vocabulary, the education, the talent, and the understanding (the women writers who supposedly *can* speak) in the first case study – come up against the woman problem in globality as they are silenced by the problem of the marketplace. Even women with problems – the women fighting female foeticide and domestic abuse without much education or resources (the woman who supposedly *cannot* speak) – seem to find solutions, sometimes by “misrecognizing” the problem. These situations do not easily “fit” our paradigm of anti-colonial feminist movements as such but they tell us something we can try to understand if we extend the notion of postcolonial resistance to what I have vaguely described as “colonial logic.” This logic includes a nexus of subscriptions based on some combination of race, sex, class, or capitalist ideology, and it is not easily named or described. What we know and how we know it extend into whether we can even know those things for which we have yet to develop a vocabulary. We come up repeatedly and in different ways against the epistemological limit that reminds us, “the subaltern cannot speak”.

References

- Ahmad, A. 1995. Postcolonialism: What's in a Name? In *Late Imperial Culture*. Ed. R. de la Campa, E. A. Kaplan and M. Sprinker. 11-32. London: Verso.
- American Heritage Dictionary of the English Language*. 1980. Boston: Houghton Mifflin eds. Second edition.
- Bahri, D. 1995. Once More with Feeling: What is Postcolonialism? *ARIEL: A Review of International English Literature*. 26(1): 51-82.
- Boehmer, E. 1992. Motherlands, Mothers and Nationalist Sons: Representations of Nationalism and Women in African Literature. In *From Commonwealth to Post-Colonial*. Ed. A. Rutherford. 229-247. Sydney: Dangaroo Press.
- Breckenridge, C. A. and P. van der Veer. 1993. *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Chatterjee, P. 1993. *The Nation and Its Fragments*. Princeton: Princeton University Press.
- Crosby, C. 1991. *The Ends of History: Victorians and "The Woman Question."* New York: Routledge.
- Dirlik, A. 1994. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. *Critical Inquiry*. 20: 328-56.
- hooks, bell. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- . 1994. *Outlaw Culture*. New York: Routledge.
- Kabeer, N. 1991. The Quest For National Identity: Women, Islam and the State in Bangladesh. *Feminist Review*. 37: 38-58.
- McClintock, A. 1992. The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism'. *Social Text* 31/32: 84-98.
- . 1995. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- Menon, R. 2004. The Dissenting Feminist Voice in a Globalised Marketplace. Unpublished paper. Delivered at Emory University, Atlanta. November.
- Mohanty, C. T. 1991. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In *Third World Women and the Politics of Feminism*. Ed. C. T. Mohanty, A. Russo and L. Torres. 51-81. Bloomington: Indiana University Press.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Sangari, K. 1990. The Politics of the Possible. In *The Nature and Context of Minority Discourse*. Eds. A. JanMohamed and D. Lloyd. 216-245. New York: Oxford University Press.
- Sinha, M. 1995. *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*. Manchester: Manchester University Press.
- Spivak, G. C. 1988. Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice. In *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. C. Nelson and L. Grossberg. 271-313. London: Macmillan.
- . 1995. Love, Cruelty, and Cultural Talks in the Hot Peace. *Parallax: A Journal of Metadiscursive Theory and Cultural Practices*. 1: 1-31.

-
- . 1990. Practical Politics of the Open End. Interview with Sarah Harasym. *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Ed. S. Harasym. 95-112. New York: Routledge.
- . 1996. *The Spivak Reader*. Eds. D. Landry and G. MacLean. London: Routledge.
- Spurr, D. 1993. *The Rhetoric of Empire*. Durham: Duke University Press.
- Suleri, S. 1989. *Meatless Days*. Chicago: University of Chicago Press.

Educación popular, interculturalidad y descolonización

La construcción del sujeto de las transformaciones
sociales en los movimientos de mujeres

Isabel Rauber

¿Por qué hablar de educación popular, interculturalidad y descolonización en el siglo XXI? ¿Qué relación guarda esto con los procesos de constitución-autoconstitución de las mujeres en “sujetas” del cambio social en América Latina? ¿Acaso es válido distinguir mujeres de hombres a la hora de pensar el sujeto de las transformaciones sociales?, ¿por qué?

Estas serían algunas de las interrogantes elementales que podrían plantearse al situarse esta temática. Lo que se presenta como evidente para unas/os, no lo es – inversamente – para otras/os. Resulta conveniente por tanto, adentrarnos en las reflexiones comenzando por un sintético pero central esclarecimiento de los conceptos que encabezan/guían estas reflexiones.

Interculturalidad

Hablar de interculturalidad remite, de inmediato, a un ámbito de contradicción con los paradigmas predominantes en el pensar, el saber y el ejercer saberes hasta hace poco considerados únicos, verdaderos y eficientes. Hoy se atraviesa una crisis profunda en el terreno de las racionalidades construidas y acuñadas hasta ahora como las únicas válidas y vigentes. Frente a ella, la interculturalidad se propone reconocer el pluralismo de racionalidades y, consiguientemente, la diversidad de

saberes válidos, sin exclusiones ni jerarquizaciones. Y esto pone en cuestión el sentido y el contenido de la racionalidad única – *occidental* – predominante hasta ahora. Todo ello remite de modo directo a los creadores de una y otra propuesta de racionalidad, es decir, a los sujetos del saber, a los sujetos del conocimiento, a los sujetos de la transformaciones sociales (culturales, políticas, económicas).

Al incorporar la interculturalidad como elemento central de los planteamientos (políticos y organizacionales) de las organizaciones sociales, se señala de inmediato la existencia de senderos de cuestionamientos y propuestas de superaciones posibles a dicha crisis de racionalidad, aun estando en medio de ella. Es el tiempo que transitamos. Caracteriza un escenario de conflictos cognitivos, culturales, sociales, éticos y de valores, y en él ubico las reflexiones de esta ponencia.

La cultura, particularmente la dimensión cultural, cualifica las interrelaciones y nexos entre los distintos actores/as (clases, sectores sociales y políticos) que conforman una sociedad y ocupa – por ello – un lugar significativo. Pero, ¿qué entender por cultura?

Las definiciones acerca de lo cultural y la cultura – concepto clave subyacente y transversal a toda reflexión en esta dimensión –, son diversas, amplias y no siempre convergentes entre sí. Sin intención de adentrarme aquí en las implicaciones que el seguimiento de uno u otro modo de conceptualización entrañaría, señalaré – como referencia, con un criterio operativo –, que cuando me refiero a cultura, aludo, en primer lugar, a los modos de vida de las clases, sectores y actores sociales y políticos, y a sus posibles interrelaciones, interinfluencias e intersignificaciones, es decir, también a los intersticios interculturales compartidos – de modo consciente o no – por los seres humanos que integran una sociedad dada.

Cada modo de vida está avalado/referenciado a su vez, en un “sistema de creencias, valores, costumbres, conductas y artefactos compartidos, que los miembros de una sociedad usan en interacción entre ellos mismos y con su mundo, y que son transmitidos de generación en generación a través del aprendizaje” (Plog y Bates 1990 en Malgesini y Jiménez 1997, 64).

En tanto viva y diversa, la cultura de una sociedad no puede considerarse una resultante de la adición de las partes, es decir, de las producciones materiales o simbólicas de los distintos sectores, clases o actores sociales. Lo medular de la cultura es intangible e invisible, es

parte del mundo interior de los hombres y las mujeres que la producen, reproducen y comparten, y sobre el cual moldean, aprehenden y acuñan sus hábitos y costumbres, base de sus interrelaciones humanas. Es por ello que – desde este lugar –, la cultura, a la vez que se produce, se reproduce e internaliza individualmente, y al ser socializada, compartida y resignificada en forma permanente en las interacciones sociales, resulta un proceso radicado en una dimensión eminentemente social y diversa.

En las sociedades latinoamericanas esta comprensión de la cultura implica, desde el vamos, el reconocimiento de la existencia de múltiples culturas que coexisten en un mismo territorio considerado “nación”, “Estado”, “país”, etcétera. Teniendo en cuenta que hasta el presente, desde tiempos de la conquista y colonización de América, se construyeron e instituyeron jerarquizaciones, subordinaciones, sometimientos y exclusiones entre las culturas, con predominio hegemónico de los remanentes de la cultura europea asociada a los poderes locales, resulta evidente comprender que la relación entre los miembros de las diversas culturas que viven en un mismo territorio (país) es de raíz compleja. Cuanto más intensa sea la cadena de subordinaciones y exclusiones, más complejas y conflictivas tenderán a ser sus interrelaciones (entre desiguales).

Como señala Miguel Argibay (2003), entre las características de las culturas vale destacar que:

- Toda cultura tiene historicidad.
- Toda cultura es pluricultural.
- Toda cultura es compleja.
- Todas las culturas son dinámicas.
- Ninguna cultura está exenta de contradicciones.
- Todas las culturas son heterogéneas.
- Cada cultura está sometida a influencias internas y externas.
- Las culturas en contacto se influyen mutuamente.

Es por ello – en síntesis – que la construcción de una mirada (y gestión) intercultural de la realidad social y sus alternativas se apoya – entre otros –, en estos supuestos y busca potenciarlos y desplegarlos.

Vivimos en sociedades profundamente desiguales, polarizadas, regidas por democracias construidas en función de los intereses de las

élites poseedoras del dinero, constituido por ello en único medio para (comprar) ejercer los derechos. Se trata de sociedades construidas sobre la base de exclusiones y explotaciones históricas de las civilizaciones precapitalistas que habitan este continente desde antes de la conquista, situación que se suma a exclusiones posteriores de razas traídas para la esclavitud desde África o China, a discriminaciones por rechazo al mestizaje, y también a la condición de trabajadores/as. Estas identidades sojuzgadas han sobrevivido constituyendo/preservando sociedades e institucionalidades (como es el caso de las institucionalidades indígenas), que coexisten de modo yuxtapuesto y, en cierta medida articulado, en estado de conflicto, resistencia y lucha de sobrevivencia permanentes. Todo ello entra en ebullición en el actual volcán latinoamericano, alimentando la explosiva cadena volcánica global.

La necesidad de defender la vida, la sed de dignidad, de justicia, de reconocimiento de identidades y pueblos sumergidos, marginados, explotados y oprimidos, irrumpe con fuerza y se hace visible en el accionar de nuevos actores sociales y políticos que disputan, condicionan o conquistan gobiernos en varios países del continente, destacándose, muy particularmente, la realidad actual de los pueblos originarios de Bolivia y su gobierno.

Esta realidad alimenta los debates acerca de la equidad, el pluralismo, la democracia, las relaciones de género y el poder. El enfoque cuestionador de las relaciones de género resulta central para la búsqueda de caminos que pongan fin a la desigualdad, abriendo cauce al reconocimiento de las diferencias, llamando a valorarlas positivamente, es decir, sin que su reconocimiento se utilice para justificar diferencias de acceso o ejercicio de derechos para unas y otros. El concepto género, que alude siempre a relaciones sociales de poder entre el varón y la mujer, no oculta las diferencias propias de los sexos, pero no les adjudica a ellas el carácter de limitación o beneficio que culturalmente el poder patriarcal machista ha incorporado a cada identidad de sexo, construyendo una muy engañosa (y útil a sus intereses) identidad cultural sexo/género, que hizo y hace de las mujeres sujetas inferiores, discapacitadas sociales para el ejercicio pleno de la ciudadanía.

En la dimensión de interculturalidad, el concepto género resulta también, a la vez que útil, increpado por la diversidad. Ciertamente en Latinoamérica es cada vez más incorporado por las mujeres indígenas en sus luchas y capacitaciones, pero lo es desde las propias identidades

culturales de las mujeres indígenas. No se corresponde con “estudios” de ONG’s sobre las mujeres indígenas, sino con y de las mujeres indígenas. En realidad, más que estudios, se trata de rescatar y resignificar prácticas y los actores y las actoras de las mismas. Como bien señala Pérez Conguache, lidereza indígena Maya comprometida con el trabajo de género: “Creo que no se trata de venir y hablarle a las mujeres de proyecciones y metas, sino de dar aplicabilidad a esa retórica desde mi casa; y mi familia.” (Lizarazo 2006).

Al hablar de género y de conciencia de género es vital por tanto enfatizar su carácter multidimensional, multicultural, y su correspondiente pertenencia (contextualización, marca, diferenciación) étnica y cultural. Es vital abrir las visiones e identidades de género desde el punto de vista de la multi e interculturalidad y desarrollar metodologías que permitan descentrar la mirada etnocentrista (occidental) que prevalecía (y todavía prevalece) sobre las mujeres del resto del mundo y particularmente sobre las mujeres indígenas, promoviendo acercamientos que recuperen la posición estructural junto con la agenda y la construcción de protagonismo político de las mujeres desde sus propias culturas.

Esto implica también romper con la idealización respecto de la existencia de un supuesto y homogéneo “sujeto feminista” (*sujetas* del cambio). La interculturalidad en el género devela la construcción de subjetividades alter correspondientes a las diversidades culturales, imbricadas también con la cultura hegemónica con la que debaten permanentemente y en cuya interrelación van fortaleciéndose, definiéndose, madurando y proyectándose.

Actores y actoras sociales se forjan en las situaciones de lucha y resistencia, con el agravante (en el sentido de profundidad) de que las mujeres adquieren en el debate social la pronta conciencia de la dimensión sociocultural desnudando el componente del poder que haciéndolas *sujetas* iguales de las penurias, luchas y construcción de alternativas, las hace a la vez *objetas* en el ámbito de la representación. (Ver ilustración en página final). Las mujeres acceden a la representación sociopolítica a cuentagotas, y pocas veces las que lo logran tienen conciencia de género.

Esto recuerda la multidimensionalidad del concepto género: entre culturas y feminismos, entre relaciones de poder patriarcalmachista que se expresa en disputas de espacios de poder, desarrollo y disfrute humanos entre varones y mujeres. Como señala Pérez Conguache:

“Los hombres no ven el potencial y la importancia de nosotras, gracias a eso la figura femenina se queda en casa y no significa gran cosa, pero igual ves que ella es la que trabaja día y noche; y a la luz pública no realiza ninguna labor digna. La mujer es la encargada de todo, incluso del liderazgo pleno del proceso productivo, reproductivo y complementario del hogar. // De igual forma es cierto que no desarrolla sus habilidades totalmente aunque tenga mucho deseo de superación, pues en la sociedad existen barreras que le impiden tener acceso a la tierra, a la toma de decisiones y al involucramiento en los procesos; por eso es necesario la unión y el respaldo de género para salir adelante.

“(…) nosotras las mujeres necesitamos un espacio donde podamos estar y contarle al mundo que existimos, que somos víctimas, pero luchadoras y sobre todo que como indígenas tenemos responsabilidades sociales y familiares muy importantes, por tanto merecemos un respeto especial y esencial para criar a nuestros hijos. // También creo que la formación y la educación cívica y política le permiten a la mujer estar en los puestos de decisión, involucrarse con los espacios donde se puede luchar junto a los hombres por los derechos colectivos y de género. (Lizarazo 2006).

Esto destaca un elemento muy presente en las culturas indígenas, resaltado por las mujeres con conciencia de género: la complementariedad. El género entraña la lucha cultural contra el poder patriarcal machista, pero de ello deben también tomar conciencia los hombres del presente porque, de no hacerlo, se corre el peligro de multiplicar la fragmentación y cultivar antagonismos secundarios, en vez de avanzar en la formación y maduración de actores y actrices políticos hacia la construcción del actor colectivo, sujeto (plural) de las transformaciones sociales. Este sería un segmentado camino que contribuiría a la profundización de las fracturas socioculturales desviando las luchas, focalizadas en tal caso en combatir el machismo de los hombres de carne y hueso del presente, olvidando que ellos – en tanto portadores/defensores de sus privilegios y situación de poder –, son simples instrumentos movilizados en función de los intereses milenarios de los poderosos que también a ellos los oprimen y explotan. En este caso, como en todos los de los oprimidos/as, a las mujeres nos cabe – para liberarnos – liberar a los varones. Y ello solo puede hacerse de conjunto, varones y mujeres.

Esto es así porque la mirada de género busca abrir caminos que pongan fin a todo tipo de opresión, sometimiento y subordinación, pro-

ducidas y reproducidas en la actualidad por el poder patriarcal-machista, realidad de convergencia vital entre mujeres de todas las culturas y pertenencias. Aunado a la apuesta intercultural permite a la vez superar las miradas y saberes occidentales considerados por el poder como los únicos saberes válidos vigentes y posibles. Interculturalidad y género resultan por tanto, herramientas importantes para pensar las alternativas en la situación de fragmentación y aislamiento de culturas, civilizaciones y saberes que conviven yuxtapuestos y generalmente en oposición.

Descolonización

En Latinoamérica el desafío sociotransformador en el siglo XXI no se reduce a la cuestión blanco-indios; va mucho más allá. Llama a abrir las miradas, las conciencias, a admitir y mixturar miradas, conciencias y saberes de occidente con los saberes preexistentes. No se trata de contraponer la visión de clase (propia del capitalismo) versus la de indígenas o afros, sino de deconstruir saberes heredados y avanzar hacia la reconstrucción de un (nuevo) saber interarticulado, que se mueva en una interseccionalidad construida por todos y todas, hombres y mujeres de culturas diversas, conformando un nuevo saber, basado en la convivencia visible e interactuante de saberes diversos, sin subsumirlos entre sí, sino en diálogo horizontal permanente. En este sentido resulta un gran paso incorporar la interculturalidad de saberes en género, por ejemplo, porque la dimensión de género, en el caso de las mujeres indígenas, ha estado ausente de los estudios y saberes de antropología, sociología y feminismos y es vital incorporarla; como a otras.

Las prácticas populares producen vida y conocimientos. Las mujeres y los hombres toman conciencia de las injusticias de género, clase y raza desde su cultura y su modo de vida y sus prácticas de resistencia y luchas sociales. Así lo muestran y demuestran las innumerables historias de luchadores de movimientos sociales y comunitarios de este continente.

Veamos un ejemplo: Hablando con Marcelo Pereira, dirigente piquetero del barrio San José, en La Matanza, comentaba reflexionando acerca de su experiencia: "A este movimiento me trae mi madre, mi esposa. Yo era muy crítico, viviéndolo fue como cambié de parecer y empecé a profundizar lo que es este movimiento.

“Una vez vengo de afuera, del Norte con una camioneta que había ido a probar, justo era el fin de octubre, cuando se iniciaba el corte de la Ruta 3 de los seis días...Yo sabía que mi esposa y mi mamá estaban en el movimiento, pero nada más. Cuando me entero del corte, y sabía que mi mamá estaba en la CCC, zapateaba, echaba chispas pensando en lo que pasaría, en querer saber dónde estarían ella, mi mujer y mi hijo...

“Pisé el acelerador, de 160 Km por hora no bajaba, pensaba cómo me iba a encontrar a mi familia. Con mi pareja iba a ser un desastre el encuentro porque yo venía enojadísimo, mal... no veía la necesidad. Yo era bastante agresivo con mi pareja y venía decidido a llevarla a casa a trompadas, pues los problemas los resolvía siempre a trompadas, con mi pareja con mis amigos...

“Al llegar allá, me metí al piquete con camioneta y todo: me encuentro a mi señora toda negra, llena del hollín de las gomas quemadas, pero también estaba mi madre, mi cuñada, mis vecinos y amigos que se criaron junto conmigo. Me quedé asombrado al ver a toda mi familia, a todos esos chicos, a mis vecinos, mis amigos, me quedé paralizado. Me integré al piquete de inmediato, durante los días que duró, trabajé de día y de noche iba para el piquete, hacía las guardias de seguridad, lo que fuera.

“He cambiado muchísimo, he aprendido en la discusión con mis compañeros, haciendo análisis; el movimiento también me enseñó a cambiar sobre todo el comportamiento violento hacia mi esposa, mi familia; poco a poco uno va tomando medidas, va cambiando.” (Rauber 2003)

Ocurre también con mucha frecuencia que las mujeres luchan, participan, se organizan y protagonizan su historia, pero todavía ven a la vida familiar y los roles allí adjudicados a hombres y mujeres como algo divorciado de lo social; no han logrado – no es algo que se logre individualmente ni al margen del diálogo con los hombres y de la participación en el propio proceso de transformación –, penetrar con fuerza el ámbito privado y los paradigmas de relación hombre-mujer, y no solo en lo que hace a la relación de ellas con sus maridos sino, en primer lugar, respecto a ellas mismas.

“Una piquetera tiene que poder con todo – señala María Angélica, con 42 años y cuatro hijos –, en cualquier momentito voy a mi casa, lavo la ropa y limpio un poquito, pero sería lindo que mi marido me apoyara. El me tira la bronca, pero se va a acostumbrar porque yo no lo abandono ni a él ni a mis hijos.” (Merchán 2002)

Las mujeres piqueteras no se incorporan a la lucha con el objetivo de buscar la liberación de la mujer o la igualdad de oportunidades; no se reconocen a sí mismas como feministas; se incorporan a la lucha a partir del papel que les toca cumplir —entienden ellas— cuando el marido queda desempleado o abandona el hogar, con el paradigma de su identidad como madres y esposas; muchas de ellas —al igual que las luchadoras de República Dominicana, de Brasil, de México, y otros lugares—, añoran tener un marido que las atienda y las cuide —a ellas y a sus hijos. Es a partir de esta realidad causal acerca de su incorporación social y política, que puede producirse y se produce, de hecho, el cuestionamiento a la relación de género establecida culturalmente y reproducida desde el poder, y el crecimiento y desarrollo de la mujer como sujeto pleno de la transformación social.

En otras realidades, repasar el levantamiento indígena de Chiapas implica pensar en el proceso de toma de conciencia de sus integrantes acerca de su realidad. Este se construyó en años de práctica de educación popular como herramienta de apoyo para transformar las condiciones de vida, que significó —a la vez—, la construcción de alternativas para la vida. A veces, suele pensarse en el levantamiento de Chiapas como algo mágico y momentáneo, y se ignora precisamente los años de incubamiento de la rebelión, aunque obviamente nadie se la propusiera de antemano. Las comunidades eclesiales de base y su labor educativa basada en la lectura popular de la Biblia, es decir, en la reflexión de la realidad del medio social en que viven los feligreses a partir de la reinterpretación actualizada de párrafos bíblicos, abrió el camino al pensamiento propio y al espíritu crítico de los pobladores acerca de su modo (excluido) de vida. El desarrollo de los grupos, profundizando los análisis y la construcción de propuestas nutridos también con las herramientas metodológicas de la educación popular, hizo que el despertar al mundo político fuera generalizado y amplio. Entre sus protagonistas “nuevos” cabe destacar la participación de la mujer, centro de la familia y de la vida comunitaria, que irrumpió como protagonista del mundo (“público”) de las comunidades (diferenciación prácticamente inexistente en ese medio) y se decidió a participar activamente en el EZLN a favor de la comunidad, de la familia, de sus hijos y de la vida. Adelantaron con su gesta lo que nutre hoy la declaración de la I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas: “Siendo las mujeres portadoras, trasmisoras de la identidad, generadoras y criadoras de la

vida, ejes de las familias y la sociedad en complementariedad con los varones, unimos nuestros vientres al vientre de la madre tierra para parir los nuevos tiempos, en la que en diversos países de Latinoamérica millones de empobrecidos por el sistema neoliberal levantan su voz para decir BASTA a la opresión, explotación y saqueo de nuestras riquezas, por lo que nos unimos a las luchas libertarias que han sido desplegadas a lo largo y ancho de nuestro continente” (Minga Informativa de Movimientos Sociales 31 Mayo 2009).

Igualmente vale referenciar la experiencia del Movimiento sin Tierras, de Brasil: “El MST nos enseña a todos: partidos, movimientos, intelectuales, a todos. Ellos han hecho carne en su movimiento aquel principio del Che Guevara y de los cristianos militantes que es predicar (educar) con el ejemplo. Y predicar (educan) con el ejemplo. Al evocarlos, emerge una de las grandes fortalezas del legado del Che: su fuerza ética. “Porque él no dijo “hagan la revolución”, sino que la hizo; no dijo “dejen y vayan”, sino “vamos”. Retomando su legado, el gran impacto político, ideológico y cultural del MST está en la fuerza de su realidad.

Sus militantes han hecho de la pedagogía, en primer lugar en el sentido de la pedagogía pura – digamos de la educación, de la formación de los miembros del MST – de las clases, de la alfabetización, la formación política, un elemento fundamental. En su empeño ellos cubren desde el jardín de infantes hasta los niveles universitarios. Tienen toda la membresía preparada y en preparación permanente. Es el único movimiento de América Latina que hace esto: construye futuro palmo a palmo desde el presente apostando a lo máspreciado: los hombres y las mujeres que lo harán. Muchos partidos de izquierda que se auto-titulan de vanguardia, no tienen una práctica sistemática sostenida de educación y formación política y educación básica general de su militancia. En segundo lugar, y por eso digo la pedagogía del ejemplo en una doble dimensión, no solamente consideran parte del proceso educativo a la formación como tal, sino que la articulan a las prácticas concretas, haciendo de la prédica del ejemplo la máxima pedagógica mayor y primera. Y así ocurre también en lo que hace a la perspectiva de equidad de género: se busca incorporarla a los debates, reflexiones y prácticas de la organización como así también hacerla realidad en campamentos y en la vida familiar. Sin embargo, es una lucha permanente porque en un mundo hegemonícamente marcado por el machismo, es imposible pensar que la lucha, en este sentido, ha con-

cluido. Las rémoras discriminatorias y excluyentes pueden asomar una y otra vez si se “baja la guardia”. Por eso en el Movimiento sin tierra, la cuestión de equidad de géneros, se mantiene a la par con los asuntos considerados “importantes”. En esto, como las otras áreas de su quehacer, el MST ha hecho de la pedagogía del ejemplo su baluarte y pilar para la construcción política, de conciencia y organización. Y creo que esa es su fortaleza mayor.”

En el caso de las mujeres indígenas campesinas de Bolivia, concretamente del Movimiento de Mujeres Campesinas “Bartolina Sisa”, la apuesta a la formación de mujeres en todos los órdenes destaca tanto por su empeño como por sus resultados. Ellas han hecho de la organización y la formación de las mujeres un eje central de la organización. Actualmente dos referentes de las Bartolinas, se desempeñan como Ministras: Celima Torrico, es Ministra de Justicia; y Julia Ramos, es Ministra de Desarrollo Rural. Las dos resumen años de empeño para salir de las *reglas de juego* del poder de exclusión patriarcal masculina, combinando luchas en sus comunidades y estudio sistemático.

Para ellas el desafío actual es doble: no solo deben esforzarse por hacer una “buena gestión”; saben que de ellas depende en gran medida abrir las puertas para sus compañeras, desandar el camino de la exclusión y subordinación de las mujeres y construir nuevas formas interculturales también en lo que hace a las interrelaciones sociales hombre-mujer, para aportar al proceso de descolonización y democratización revolucionaria que vive el país.

Similar empeño educativo realizan las mujeres indígenas de Ecuador. Conozco la experiencia de la escuela de formación política de mujeres “Dolores Cacuango”, que dirige la destacada lidereza indígena otavalo Blanca Chancoso. Blanca es una luchadora y referente histórica de la CONAIE. Ha tenido un niño siendo soltera y lo ha asumido con toda la responsabilidad como dirigente social indígena y como madre, buscando que su ejemplo no sirviera de excusa para que las mujeres dijeran: “No se puede”. “Para mí era un reto – señaló Blanca – y tal vez un doble esfuerzo para mi hijo y para mí; tener que aguantar a una madre como yo y yo también tener un esfuerzo de este compromiso para que otras madres, otras mujeres, también pudieran hacer un esfuerzo de estar juntos en este proceso. Porque estos espacios de representación no son para mujeres solas; es para todos. Y si una mujer tiene pareja, si tiene hijos, hay un compromiso mucho mayor

para estar al frente de estos procesos. Pero las mujeres no podemos negarnos a ser madres. Y siendo madres, siendo esposas, siendo mujeres no podemos negarnos a que somos personas; como personas tenemos que desarrollarnos en todos los ámbitos.

“Es un gran esfuerzo. A veces como que uno tiene un cargo de conciencia de si estoy siendo buena madre o mala madre, pero lo cierto es que trato de cumplir la responsabilidad en este nivel. Creo que para muchas compañeras y para los compañeros hombres también hay que exigírnos, de abrir un espacio en el que las mujeres podamos continuar acompañando porque estamos convencidas de este proceso, de buscar un cambio. Pero en conjunto tenemos que buscar espacios que permitan que podamos estar... porque tenemos hijos pequeños y es necesario poder – con ellos – de alguna manera participar.”¹

Este testimonio y los ejemplos mencionados, entre muchos otros que pudieran evocarse, permiten afirmar que *la conciencia* no puede ser *traída* (importada) de afuera; ella se construye y desarrolla desde las propias prácticas, desde la reflexión crítica de las condiciones de vida. La pedagogía que Paulo Freire creó, fundamentó y desarrolló hace ya medio siglo en este continente, resulta un instrumento muy eficaz para tales objetivos. De conjunto, construcción de conciencia a partir de la realidad, e interculturalidad, resultan planteamientos que refuerzan los reclamos hacia la implementación de la *mirada descolonizadora*.

Contraponiéndose a ella, la postura colonialista (y colonizadora), pasa por encima de las diferencias porque excluye – y elimina – a los diferentes para instaurar una sola *civilización legítima*, a la que responde el diseño de los Estados y las legislaciones que los sustentan poniéndolo en concordancia con los intereses economicopolíticos de los poderosos y sus representantes. Para desandar estos caminos en Latinoamérica, la educación para la descolonización resulta vital.

A construirla y lograrla contribuyen:

- Educación popular
- Investigación acción participativa (IAP)
- Historias de vida (con historia oral)
- Construcción de conocimiento colectivo: gestión intercultural del conocimiento

¹ Entrevista realizada por Isabel Rauber en 2003.

La posición de género resulta importante porque – al desnudar – cuestiona las relaciones de poder, permite visibilizar a las mujeres como actoras sociales y políticas plenas, y en tanto tales, rescata, resignifica y potencia sus saberes, capacidades, y su desarrollo como actora política y ciudadana del siglo XXI. Entre las principales tareas para lograrlo, destacan desde las propias mujeres de base, la necesidad de empeñarse en la formación, agregando particularmente, en la formación de competencias interculturales: educación popular, IAP (con compromiso). Este siglo demanda como nunca antes de la capacitación de las mujeres en profesiones y oficios, y en política; rescatar sus saberes y rearticularlos.

Educación popular

Se trata de un posicionamiento y una concepción en la relación poder-saber que articula las condiciones de vida, la práctica que en ella desarrollan los distintos actores y actoras individuales y sociales, y la conciencia que tienen o pueden llegar a tener acerca de ello, si – reflexión crítica mediante – se (re)apropian de su quehacer y desarrollan la conciencia crítica acerca de la realidad en la que viven. Hacer educación popular – nombre que en realidad no hace justicia al contenido de la propuesta que contiene – no es hacer un taller, formar grupos de discusión, ni repartir papeles de colores al inicio de una conferencia para que los presentes pongan allí sus ideas. Estas son técnicas o recursos metodológicos para estimular la participación, pero se puede participar sin estar en el formato taller, ni escribir algún papel. La relación horizontal de saberes no se alcanza poniendo las sillas en forma circular. Ayuda el colocarlas así, sobre todo por la carga visual, pero está demostrado que se puede estar en un círculo y sostener una posición de predominio jerárquico sobre los demás, y se puede estar en una sala dando una conferencia en formato tradicional y sostener diálogos horizontales con los presentes haciéndolos partícipes de la conferencia construida en diálogo. Participar no es una forma de sentarse, ni de hablar, ni un formato de exposición. Paulo Freire da un testimonio sobresaliente de ello al comienzo de su libro “Pedagogía de la esperanza”, cuando se refiere a la participación del señor que estuvo todo el día en silencio en las jornadas educativas.

¿Cuál sería el papel de educación popular en el proceso intercultural de construcción de sujetos: actores y actoras del cambio? En

realidades donde la cultura predominante y dominante ha sido y en gran medida aun es aplastantemente monocultural, la tarea pendiente no se agota en la propuesta de la interculturalidad. Hay que buscar caminos para construir, sobre la base del reconocimiento anterior, canales de intercomunicación, vasos comunicantes y puentes entre las diversas modalidades de existencia sociocultural de las diferentes culturas, descubrir los saberes sumergidos, sistematizar experiencias colectivas a través de las organizaciones (en este caso), (re)construir conocimientos colectivos e interrelacionarlos a los proceso de gestión de las organizaciones. De conjunto, esto apunta a instalar los pilares para una gestión intercultural del conocimientos en (desde y para) las organizaciones sociales, esto es, para la participación horizontal (también en género) en la toma de decisiones.

Se trata de *generar un proceso de abajo hacia arriba*, de la sociedad y sus culturas y modalidades de expresión y gestión de lo público (en sus dimensiones micro, como por ejemplo, el ámbito comunitario), rescatándolas, admitiéndolas y conjugándolas en una nueva dimensión de lo público colectivo compartido-interarticulado. Se trata, en definitiva, de *poner en sintonía* una diversidad de formas y entendimientos y modalidades del *saber hacer* que concurrirán en la conformación de nuevas modalidades y saberes colectivos respecto de *la cosa pública* y su gestión y administración, surgidos del ámbito de los pueblos y contruidos con su participación y sabiduría. Son los *saberes populares* fragmentados, rescatados, interarticulados y potenciados como saberes de todos para todos.

Tal es la labor primera de la interculturalidad: es un ámbito (intersticio) que se constituye como tal en el proceso de su construcción sobre la base de la participación de los distintos actores y actoras sociales intervinientes en dicho proceso.

Este proceso de construcción de saberes implica la recuperación y articulación de la memoria histórica (de los pueblos y sus organizaciones), la recuperación de las experiencias mediante la sistematización de las mismas apoyadas en la interrelación de las propuestas metodológicas de la educación popular y la investigación participativa (IAP), y las historias de vida, apelando, fundamentalmente a la historia oral. Resulta particularmente interesante destacar que, para la construcción de caminos hacia y de interculturalidad, el registro y análisis de las narrativas de los sujetos involucrados en el proceso acerca de sus experiencias vitales en lo referente a sus modalidades de vida, su

identidad, sus aspiraciones, sus prácticas de gestión, etcétera, ocupa un lugar muy importante.

Es vital incorporar a los saberes interculturales el caudal cultural familiar, teniendo presente que el conocimiento y la cultura se forman y desarrollan en cada ser humano desde el nacimiento, en el seno de la familia, el hogar y la comunidad donde se vive, es decir, anteceden y exceden a las instituciones escolares.

En todo el proceso, la participación de los individuos, sectores, actores y actrices de las distintas identidades culturales que participan del proceso organizacional, resulta imprescindible.

Las modalidades y profundidad con que se conciba y realice la participación marcarán los alcances, el compromiso, la voluntad y la motivación de todos/as y cada uno/a en el proceso de construcción de conocimientos. Y todo ello reeditaré en los resultados, es decir, en los saberes colectivos interculturales que constituirán el sostén de la gestión (aplicación, puesta en marcha) intercultural del conocimiento en las organizaciones.

Para el logro de los objetivos mencionados, resulta imprescindible:

- *Crear un ambiente de confianzas mutuas* entre los y las concurrentes en el proceso formativo pedagógico.
- *Romper con la estructura rígida y jerárquica* establecida entre saber y poder, y las relaciones de subordinación y dependencia que en relación a ella se establecen.
- *Desplegar un marco coherente* entre el decir y el hacer.

Un gran baluarte cultural con el que contamos en indo-afro-latinoamérica lo constituye la educación popular y el bagaje metodológico que emana de su concepción acerca de la interarticulación poder /saber, y la posibilidad de alterarlo a partir de revertir la clásica y jerárquica relación educadoreducandos, y de estos con la realidad. La reflexión de los “educandos” acerca de la realidad de sus condiciones de vida es tomada como obligatoria referencia y punto de partida y de llegada (conciencia crítica) del conjunto del proceso educativo, que arroja siempre un nuevo conocimiento construido.

Llevada al terreno de la interculturalidad en el proceso de apertura hacia la construcción de nuevos sujetos y sujetas del conocimiento y el quehacer sociopolítico, la educación popular constituye un

posicionamiento político *sine qua non* para la posibilidad de construcción de las competencias interculturales de interrelación y, consiguientemente, para el desarrollo de procesos de gestión intercultural: reconocer al otro/a, valorizar al otro/a, escuchar y ser escuchados, son claves interculturales para la formación de formadores, en primer lugar, y para la gestación-construcción un nuevo tipo de pensamiento social, y también – donde sea posible, como lo es ahora en Bolivia, por ejemplo –, para la revitalización/transformación de las instituciones a partir de asumir y potenciar su raíz y proyección intercultural.

Investigación acción participativa (IAP)

La investigación participativa se articula directamente con la educación popular; se asienta conceptualmente en ella. Es la apuesta a la construcción de conocimientos partiendo de los actores (desde abajo), haciendo de los tradicionales objetos “investigados”, co-investigadores de su propia situación. La investigación participativa implica por tanto una interrelación y una intencionalidad común entre sujetos. La IAP no reconoce objetos de investigación, sino terrenos, problemas, temas, búsquedas, que son emprendidas co-participativamente por los investigadores “de afuera” y “de adentro”.

La interculturalidad, la descolonización y la posición de género, requieren de la búsqueda y el rescate/recuperación conceptualizada de los saberes prácticos de los diversos actores/as, y por tanto implican la mediación de investigaciones. En ese sentido, comparten los objetivos con la IAP. De lo que se trata, en definitiva, es de interactuar entre sujetos/as que tienen saberes y experiencias adquiridas/desarrolladas durante años, en tareas de organización de tareas de sobrevivencia en diversos ámbitos, y que tienen por tanto amplios saberes que aportar si son incorporados al proceso protagónicamente y con identidad.

La IAP permite:

- Desarrollar procesos de sistematización de experiencias concretas de experiencias de gestión intercultural, generalmente en ámbitos comunitarios, y/o municipales.

Sobre esa base es posible:

- Identificar colectivamente y/o construir los elementos para la formación de la competencia intercultural. (finalidad de la IAP)
- Desarrollar procesos de devolución de los estudios de las experiencias de capacitación y rescate de saberes femeninos (particularmente) que constituyen verdaderos procesos de formación y/o fortalecimiento de capacidades colectivas.

La tercera conclusión sobre este punto sería:

- La interculturalidad supone, reclama e impone un *profundo cambio cultural de las organizaciones sociales y políticas*, “mixtas” y de mujeres.
- Este cambio cultural comprende la totalidad del proceso: implica el reconocimiento de los saberes no “oficiales”, la resignificación de los saberes femeninos para la vida (y la sociedad), la participación abierta y desde abajo en la gestión colectiva de la organización y sus conocimientos. Modifica por tanto las responsabilidades y papeles tradicionales de todos/as y cada uno/a de los/as integrantes de las organizaciones.
- Se refiere tanto a los saberes y las definiciones “técnicas” (*saber hacer y poder actuar*), como a la formación de aptitudes (competencias) para llevar adelante las transformaciones que reclama la interculturalidad intrínseca a la transformación de identidades varón-mujer construidas milenariamente sobre la base de jerarquizaciones, fracturas y discriminaciones hacia (y entre) las mujeres.

Sistematización de experiencias

La sistematización de experiencias se refiere explícitamente al rescate de la historia del funcionamiento de la vida en la comunidad, el barrio, la familia, la organización, al rescate de sus fundamentos filosóficos, y de los resultados concretos en la vida colectiva a través del tiempo o en determinados períodos.

Es esta recuperación la que arroja como resultado máspreciado la reapropiación por parte de la comunidad o colectivo en cuestión, de lo que ellos han producido con sus decisiones, ya que es la mirada a

través de la experiencia; es decir, son las decisiones enriquecidas por la fuerza de la realidad y el empuje de sus dinámicas concretas.

Para realizarlas es vital apelar a las historias de las experiencias de los miembros más antiguos y de los más jóvenes, de hombres y mujeres. Para rescatarlas se apela a la imbricación metodológica de la educación popular, la IAP y la antropología social.

Historias de vida

Resulta de interés en este aspecto destacar el importante lugar que ocupan en esta reconstrucción de los saberes organizacionales, las narrativas de sujetos involucrados en su creación, la reconstrucción oral de sus experiencias vitales en lo referente a sus modalidades de vida, su identidad, sus aspiraciones, sus prácticas de gestión, etcétera. Acerca de los nexos entre su vida pública y privada, organizacional y personal, la de su comunidad, su barrio, su familia, sus hijos, etcétera.

En este caso se apela a las combinaciones articuladas de la IAP, las metodologías de la historia oral, y las propias de la antropología social, necesarias para la recuperación de la memoria histórica individual y colectiva (tradiciones, costumbres y pertenencia, por ejemplo).

Pueden realizarse historias de vida individuales o grupales o incluso de organizaciones y movimientos. En este último caso se trata de un encadenamiento de historias individuales-grupales que es necesario identificar y reconstruir paso a paso durante el proceso de investigación y reconstrucción de la memoria histórica colectiva..

La mayor riqueza se logra al interconectar las historias de vida con los resultados del proceso de la IAP y construir – de conjunto e integradamente – los conceptos y formulación de saberes rescatando y afirmando la interculturalidad de los mismos, es decir, de la organización y su funcionamiento.

Contribución a la articulación y tendido de puentes interculturales

Un segundo momento de la labor investigativa, estaría dado por la identificación de los posibles vasos comunicantes entre las distintas manifestaciones culturales o distintas culturas, contribuyendo a la constitución de redes o madejas interculturales de existencia, comunicación y

funcionamiento organizacional, particularmente en lo que hace a su gestión, administración y proyección social de su actividad.

Re-apropiación colectiva de saberes

A esto se refiere generalmente el proceso de devolución a las organizaciones de los resultados alcanzados en las investigaciones. Proceso de devolución que constituye además, la culminación real del proceso de la IAP, que no es externo a la investigación. Teniendo en cuenta que los participantes de ella son sujetos de investigación, es *natural* que participen también de la elaboración y reflexión que los resultados de la misma implican.

La devolución es parte de las claves del cambio cultural necesario para la gigantesca tarea actual de cara a la construcción de lo intercultural social, base para la formación de nuevas identidades e interrelaciones sociales y políticas varónmujer. La devolución supone la colectivización. Sin ella, habría apropiación de lo colectivo aprehendido por parte de un solo sector o individuo, independientemente de la metodología que se aplique durante el proceso del conocimiento.

No es la metodología la que garantiza la formación de un saber colectivo social, sino el proceso en su conjunto, la coherencia del mismo y la del conjunto de sus protagonistas.

Esto supone:

- Exponer y compartir con los colectivos con los que se ha interactuado durante el proceso de investigación, los aprendizajes y la conformación de saberes colectivos, los saberes adquiridos durante el proceso.
- Someter las conclusiones/definiciones a la discusión del conjunto participante.
- Construir (o reafirmar) los resultados, propuestas conclusiones y saberes de modo colectivo y horizontal.

En virtud de ello, los procesos investigativos-formativos constituyen a la vez procesos prácticos de articulación y construcción de redes del saber y del hacer.

Lo dicho habla claramente de la *fuerte presencia de la ética* como componente genealógico de la posibilidad (y realidad) de la construcción

de estos procesos, saberes, identidades e interrelaciones colectivas interarticuladas y, por tanto, de la posibilidad de transformar las realidades de exclusión y discriminación de las mujeres trabajadoras, pobres urbanas y campesinas, indias, negras y mestizas, a través de la modesta parcela que, en ese gran proceso colectivo, desempeña la construcción de los intersticios interculturales para el empeño estratégico que supone transformar la sociedad actual y construir una nueva civilización humana fundamentada en la equidad de razas, géneros y clases hasta su equiparación en el único calificativo universalmente pleno de género humano.

Bibliografía

- Argibay, M. 2003. Conceptos básicos de multiculturalidad. Hegoa, www.bantaba.ehu.es
- Calfío Montalvo, M. et Velasco, L. F. 2005. Mujeres indígenas en América Latina: Brechas de género o de étnia? Seminario CEPAL, Santiago de Chile.
- Millán, M. 2006. Participación política de mujeres indígenas en América Latina. El movimiento Zapatista en México. Santo Domingo: INSTRAW. <http://www.instraw.org/es/biblioteca/gender-governance-and-political-participation/indigenous-womens-political-participation-in-latin-america/download-2.html>
- Knapp, M.L. 1995. *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*. Barcelona: Paidós.
- Lizarazo M. 2006. Indígena maya, experiencia y trabajo de género. Bogotá: Edición digital. www.flacso.org.ec/docs/ANA_FRANCISCA_PEREZ.pdf
- Macas, L. 2005. La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. En: *Pueblos indígenas, estado y democracia*. (Comp) P. Dávalos. Buenos Aires: CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/CapMacas.pdf>
- Merchán, C. 2002. La participación de la mujer en la dirección del movimiento de resistencia. Posibilidades y obstáculos actuales. Ponencia presentada al FSM, Porto Alegre. Febrero.
- Malgesini G. y C. Jiménez. 1997, *Guía de Conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Editorial La cueva del oso.
- Minga informativa de los movimientos sociales. 2009. Texto de la *I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas*. <http://alainet.org>
- Rauber, I. 1992. *Hijas del sol*. México: Ixoquib. Archivo digital Pasado y Presente XXI.
- . 1997. *Actores sociales, luchas reivindicativas y política popular*. Buenos Aires: Ediciones UMA.
- . 1998. *Género y poder*. Buenos Aires: Ediciones UMA.
- . 2003. *La sal en la herida*. Edición digital. www.pasadoypresente21.org.ar
- . 2005. Movimientos sociales, género y alternativas populares en Latinoamérica y El Caribe. *Itinéraires* No 77. Ginebra: Institut universitaire d'études du développement. http://graduateinstitute.ch/webdav/site/genre/shared/Genre_docs/2342_TRa-vauxEtRecherches/Itin%C3%A9raire_Rauber.pdf

Biographies des intervenants

Deepika Bahri

Deepika Bahri est professeure associée au département d'anglais de l'Université de Emory, à Atlanta. Ses recherches portent sur la littérature, la culture et la théorie postcoloniales. Elle a écrit plusieurs articles sur le postcolonialisme dans des journaux et ouvrages. Elle travaille actuellement sur les représentations des Anglo-indiens, les Eurasiens et l'hybridité raciale dans la littérature postcoloniale. Ses recherches s'intéressent également au VIH/SIDA dans les pays en développement. À partir de recherches préliminaires dans ce domaine, elle a écrit un rapport intitulé *AIDS Prevention and Control in Tamil Nadu* pour l'USAID/CDC. Elle a eu son doctorat à Bowling Green State University en 1992 et elle a enseigné à l'Institut de Technologie de Georgie avant de rejoindre le département d'anglais de l'université de Emory en 1995. dpetrage@emory.edu

Bahri, D. 2003. *Native Intelligence: Aesthetics, Politics, and Postcolonial Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bahri, D. and M. Vasudeva. 1996. *Between the Lines: South Asians and Postcoloniality*. Philadelphia: Temple University Press.

Larissa Barbosa

Larissa Barbosa est journaliste et vit en Suisse depuis quatre ans. Après avoir milité auprès du mouvement des radios communautaires et libres d'Amérique latine, elle a fait un Master à l'IUED, Genève. Ses intérêts de recherche portent sur le genre et les migrations internationales, sur les mouvements féministes, les théories de genre et postcoloniales. Elle a été assistante du Pôle genre en 2007-08, et a été sélectionnée pour participer à l'École doctorale romande en études genre (2008-2011).

Larissa.Viana@graduateinstitute.ch

Barbosa, L. 2007. *Estranhos Amores... Corpos Estranhos... Estrangeiros...* Constructions de genre, « race » et différence dans le discours sur le tourisme sexuel au Nordeste brésilien. Mémoire de master. Dir. Dr. Ch. Verschuur. IUED, Genève.

Sarah Bracke

Sarah Bracke est une chercheure, enseignante, réalisatrice et activiste féministe basée à Bruxelles. Elle a obtenu un doctorat en études des femmes à l'université d'Utrecht en 2004 et est actuellement professeure assistante en sociologie des religions et des cultures à l'Université catholique de Leuven en Belgique. Ses travaux académiques portent sur les questions de modernité, religion et laïcisation; sur la capacité d'action et la subjectivité des femmes; sur la production du savoir et l'épistémologie féministe. Elle explore actuellement le moment « post-laïque » en étudiant de quelle façon les subjectivités féminines croyantes (dans les traditions chrétienne et islamique en Europe) mettent en question les bases laïques de la théorie féministe et sociale. Elle participe au réseau européen transnational NextGENDERation (<http://www.nextgenderation.net>) et au projet de NextGENDERation en Belgique qui vise à mettre en question les privilèges blancs (www.gebrokenwit.be). Elle a été l'une des organisatrices des interventions de NextGENDERation aux fora sociaux européens et de la campagne *Not in our Names*. Elle travaille actuellement sur un essai vidéo, *Pink Camouflage*, sur les intersections de la politique sexuelle avec la guerre contre le terrorisme.

Sarah.Bracke@soc.kuleuven.be

Bracke, S. 2008. Real Islam in Kazan: Reconfiguring the Modern, Knowledge and Gender. In *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. (eds.) K.Aune, S. Sharma and G. Vincett. Burlington: Ashgate Publishing Company.

—, 2008. Sur le voile. In *Sexe, race, classe: Pour une épistémologie de la domination*. (ed.) E. Dorlin. Paris: PUF.

—, 2008. Conjugating the Modern/ Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a "Post-secular" Conjuncture. *Theory, Culture & Society*. 25: 51-67.

—, 2004. Refusing to be the Women's Question. Embodied Practices of a Feminist Intervention at the European Social Forum 2003. NextGENDERation network. *Feminist Review*. 77: 141- 151.

Bracke, S. et R. Andrijasevic. 2003. Venir à la connaissance, venir à la politique. Une réflexion sur des pratiques féministes du réseau NextGENDERation. *Multitudes*. 12: 81-88.

Michel Carton

Titulaire d'un doctorat en sciences de l'éducation de l'Université de Genève, Michel Carton a accompli sa carrière académique à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université de Genève (jusqu'en 2002), et à l'Institut universitaire d'études du développement (IUED) à Genève, qu'il a dirigé de 2004 à 2008. Actuellement il est professeur titulaire et directeur adjoint de l'Institut de hautes études internationales et du développement (IHEID).

Michel.Carton@graduateinstitute.ch

Carton, M. et J.-B. Meyer. 2006. *La société des savoirs. Trompe l'œil ou perspectives*. Paris: L'Harmattan.

Carton, M. 2002 Savoirs, travail et inégalités: la nouvelle Afrique du Sud au banc d'essai. In *Transformations du travail et croissance économique*. (coord.) B. Lamotte et A. Mounier. Paris: L'Harmattan.

Ochy Curiel

Ochy Curiel et née en République dominicaine et vit actuellement en Colombie. Elle est professeure à l'Universidad Nacional de Colombia et membre active du Groupe d'Études de Genre et du Centre d'Études Sociales de l'Universidad Nacional. Elle est consultante indépendante pour réaliser des recherches et des formations sur les thèmes féministes, antiracistes et lesbianoféministes. Elle a réalisé une recherche sur les stratégies politiques de trois groupes de femmes afrodescendantes au Brésil, en Honduras et en République dominicaine (2003-2005).

ochycuriel@yahoo.com

Curiel, O. 2008. Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes. In: *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. (ed.) P.Wade, F. Urrea Giraldo y M. Viveros Vigoya. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

—. 2007. La Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Colonialidad y Biopolítica en América Latina*. Revista NOMADAS. N° 26. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Nacional de Colombia.

—. 2007. Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "mujeres". In *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, vol. III. (ed.) M. Luisa Femenías. Buenos Aires: Catálogos.

—. 2005. Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras. In *Mujeres Desencadenantes. Los estudios de género en la República Dominicana al inicio del Tercer Milenio*, INTEC, República Dominicana.

Janine Dahinden

Anthropologue sociale, professeure d'études transnationales et directrice de la Maison d'analyse des processus sociaux (MAPS) à l'Université de Neuchâtel, Janine Dahinden est spécialiste des questions de mobilité et de migration, des réseaux sociaux, de l'ethnicité et de la culture, et du genre. Elle est partenaire de l'École doctorale suisse romande en études genre du Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS).

Janine.Dahinden@unine.ch

Dahinden, J. 2008. Deconstructing mythological foundations of ethnic identities and ethnic group formation: Albanian-speaking and new Armenian immigrants in Switzerland. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 34(1): 55-76.

Benelli, N., J. Dahinden, M. Hanselmann, K. Lempen et M. Rosende 2007. Migrations: genre et frontière – frontières de genre. *Nouvelle Questions Féministes*. 26(1): 4-15.

Nomboniso Gasa

Nomboniso Gasa a été la Présidente de la Commission for Gender Equality en Afrique du Sud. Activiste politique contre l'apartheid, elle a été emprisonnée plusieurs fois dont la première fois à l'âge de 14 ans dans l'ancien Bantustan du Transkei, et s'intéresse aux féminismes en Afrique. Elle mène une recherche centrée sur "Ubudoda: The making of a man amongst amaXhosa" au département d'histoire à l'université d'Afrique du Sud. Il s'agit d'une étude féministe sur le processus d'initiation masculine, à partir d'une expérience comparative menée à travers le continent et sur d'autres rites du passage, dont ceux subis par des femmes devins et médiums. Ses précédentes publications ont porté sur le genre, la démocratisation et la transformation politique en Afrique du Sud et au Nigeria (où elle a travaillé pendant plusieurs années). Elle a écrit et publié de nombreux commentaires politiques et sociaux, de nombreux articles sur la culture, l'identité et les questions de développement dans des journaux et revues.

khopoyi@gmail.com

Gasa, N. (ed.) 2006. *Women in South African History: Basus'iimbokodo, Bawel'imilambol They Remove Boulders and Cross Rivers*. Cape Town: Human Science Research Press.

Kaveri Ishwar Haritas

Kaveri I. Haritas est doctorante à l'Institut de hautes études internationales et du développement. Elle est juriste de formation et a travaillé

en Inde sur des projets de réformes politiques et juridiques dans le domaine de l'égalité de genre, la violence domestique et les avortements sélectifs. Elle a travaillé avec diverses organisations, comme le Amba Lawyers Collective, la Karnataka State Commission for Women et UNICEF. Elle participe à l'École doctorale romande en études genre (2008-2011) dans le cadre de laquelle elle a obtenu une bourse de recherche du FNS pour réaliser sa thèse de doctorat, sur le thème de «L'engagement politique des femmes en Inde: les nouveaux paradoxes postcoloniaux de l'égalité des sexes face à la classe et à la caste».

kaveri.haritas@graduateinstitute.ch

Ishwar Haritas, K. 2008. The politics of local political participation in urban India: challenges to poor and minority women's leadership. Mémoire de master. Dir. Prof. I. Milbert, jury Dr. Ch. Verschuur. IHEID, Genève

—. 2008. Poverty and marginalisation: challenges to poor women's substantive leadership in urban India. *Gender and Development*. 16(3).

Kalpana Kannabiran

Kalpana Kannabiran est professeure de sociologie à la Nalsar University of Law, Hyderabad, Inde, et membre fondatrice du collectif de femmes Asmita Resource Centre for Women, où elle coordonne les recherches et la diffusion des connaissances sur les instruments légaux pour les femmes. Elle a dirigé le RC32 (Women in Society) de l'Association internationale de sociologie de 2002 à 2006 et a été secrétaire générale de l'Indian Association for Women's Studies (Association indienne des études de femmes) de 1998 à 2000. Ses domaines de spécialisation sont la sociologie du droit, la jurisprudence et études de genre. Elle a reçu la bourse universitaire Rockefeller Humanist in Residence au Hunter College de la CUNY (1992-1993) et le prix VKRV Rao pour la recherche en sciences sociales dans le domaine des aspects sociaux du droit en 2003, prix attribué par le Conseil indien pour la recherche en sciences sociales et par l'Institut du changement social et économique. Elle contribue ou a contribué aux journaux *Economic and Political Weekly* et *The Hindu* et elle a coécrit de nombreux articles. Elle contribue aussi à la *Routledge International Encyclopaedia on Women* et à *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilisation*, Volume IX Part 3 (New Delhi: Sage, 2005). Elle a été membre du groupe d'experts de l'Equal Opportunities Commission du Ministère des minorités du Gouvernement de l'Inde (2007-2008).

Kalpana.Kannabiran@gmail.com

- Kannabiran, K. (forthcoming). *Challenging the Rule(s) of Law: Essays on Colonialism, Criminology and Human Rights*. New Delhi: Sage.
- Yural-Davis, N., K. Kannabiran and U. Vieten (eds.). 2006. *The Situated Politics of Belonging*. Sage, London.
- Kannabiran, K. (Ed.). 2005. *The Violence of Normal Times: Essays on Women's Lived Realities*. New Delhi: Women Unlimited in association with Kali for Women.
- Kannabiran, K. and V. Kannabiran (Eds.). 2003. *Muvalur Ramamirthammal's Web of Deceit: Devadasi Reform in Colonial India*. New Delhi: Kali for Women.
- Kannabiran, K. and V. Kannabiran (Eds.). 2002. *De-Eroticizing Assault: Essays on Modesty, Honour and Power*. Calcutta: Stree.

Azadeh Kian-Thiébaud

Azadeh Kian est une sociologue franco-iranienne. Elle est professeure de sociologie à l'Université Paris Diderot-Paris 7 où elle est responsable du Centre de Documentation et de Recherche pour les Études Féministes (CEDREF). Ses principaux thèmes de recherches sont la sociologie politique, les théories du genre, les théories féministes, subalternes et post-coloniales, en Iran, au Proche-Orient et dans le Maghreb. Ses publications ont beaucoup porté sur les changements sociaux et politiques, les rapports sociaux de sexe, les féminismes et les mouvements de femmes en Iran, toujours en rapport avec l'Islam et le contexte socio-politique de ce pays. De 1987 à 1990, elle a enseigné la sociologie politique aux États-Unis (UCLA), puis de 1995 à 1998 à l'Université Paris III et à Université de Paris VIII Saint Denis. Elle est également chercheure depuis 1995 au laboratoire Mondes iranien et indien du CNRS.

Azadeh.Kian@paris7.jussieu.fr

- Kian-Thiébaud, A. 2005. *La République islamique d'Iran: de la maison du Guide à la raison d'État*. Paris: Michalon.
- Kian-Thiébaud, A. (dir.) 2005. Iran: Le régime conforté. *Les cahiers de l'Orient*. 79.
- Kian-Thiébaud, A. et M. Ladier-Fouladi. 2005. *Famille et mutations socio-politiques. L'ap-proche culturaliste à l'épreuve*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Kian-Thiébaud, A. 2002. *Les femmes iraniennes entre islam, État et famille*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- . 1999. *Avoir vingt ans en Iran*. Paris: Alternatives.
- . 1998. *Secularization of Iran: a Doomed Failure? The New Middle Class and the Making of Modern Iran*. Louvain et Paris: Ed. Peeters.

Eileen Kuttab

Eileen Kuttab est sociologue, chercheuse et activiste, professeure assistante de sociologie depuis 1981 à l'université de BirZeit en Palestine où elle a dirigé le Women Studies Institute de 1998 à septembre 2008. Elle a été membre de la direction d'organisations de droits humains, de centres d'accueil de femmes et elle est membre active de l'Union générale des femmes palestiniennes. Elle a été consultante auprès de diverses institutions comme UNIFEM, la Banque mondiale, l'UNRWA, le PNUD et le FNUAP. Elle a beaucoup publié sur les femmes en Palestine en traitant de thèmes divers comme féminisme et nationalisme et genre et développement, et elle a particulièrement écrit sur les mouvements de femmes en Palestine, l'emploi informel, les coopératives, ainsi que sur la jeunesse en lien avec la participation politique.

EKUTTAB@birzeit.edu

Kuttab, E. and N. Abu Awwad. 2004. Palestinian Women's Movement: Problems and Dialectic Issues. *Review of Women Studies*. Vol. 2. Birzeit University: Institute of Women Studies.

Johnson, P., E. Kuttab. 2001. Where Have All the Women (and Men) Gone? Reflections on Gender and the Second Palestinian Intifada. *Feminist Review*, No 69: 21-43.

Kuttab, E. 1993. Palestinian Women in the Intifada: Liberation Within Liberation. *Arab Studies Quarterly*. 15(2).

Candida Acuzena Laguna Valverde

Candida Laguna vit dans la ville d'Estelí au Nicaragua depuis 1986. Elle a étudié les sciences sociales à l'Université nationale, puis le droit au Centro Universitario Regional del Norte (CURN). Elle a travaillé en tant que bibliothécaire et enseignante à la Bibliothèque nationale du Nicaragua pendant 5 ans, ainsi qu'à la Escuela de Agricultura y Ganadería de Estelí où elle a joué un rôle très important dans la défense des droits des travailleuses et travailleurs comme secrétaire du syndicat. De 1996 à 2000, elle a travaillé pour le Collectif des femmes de Matagalpa, un village proche d'Estelí, où elle a affirmé sa conscience de genre à travers les ateliers, les débats et les *marchas* organisées par cette organisation. En 2000, elle a créé avec d'autres femmes des quartiers d'Estelí une organisation féministe: AMEX, dont elle a été la coordinatrice et une des directrices pendant 7 ans. Elle est membre de la *Red de Mujeres* au niveau local et national. Actuellement elle travaille pour la fondation «Entre Mujeres» (Entre femmes), à Estelí, où elle est chargée de la

défense des droits humains. Son travail porte surtout sur la lutte contre la violence de genre, principalement contre les femmes et des enfants. candidalagunav@yahoo.com

Sabine Masson

Sabine Masson est sociologue, chercheuse à l'Institut de hautes études internationales et du développement (IHEID)-NCCR Nord-Sud. Ses thèmes de recherche portent sur le genre et les théories féministes, les théories postcoloniales et subalternes, le racisme, le colonialisme, la mondialisation, la citoyenneté et les mouvements indigènes en Amérique latine. Elle mène actuellement une recherche sur l'impact et les résistances face aux projets touristiques et d'extraction et l'application du droit à l'autodétermination des peuples indigènes au Honduras. Elle est membre du comité de rédaction de la revue *Nouvelles Questions Féministes*, *Revue internationale francophone*.

Sabine.Masson@graduateinstitute.ch

Masson, S., M. Aguilar Aguilar, C. Aguilar Cruz, M. Aguilar Jiménez, J. Cruz Jiménez, M. Cruz Jiménez, T. Jiménez López. 2009. *Tzome Izuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales en Chiapas*, México: Plaza y Valdés.

Masson, S. 2008. Histoire, rapports sociaux et mouvements des femmes indiennes au Chiapas (Mexique). Sur l'usage de l'histoire dans la recherche féministe post-coloniale». *Cahiers du genre*. 44: 185-203.

—. 2006. Sexe/genre, classe et race: décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé. Réflexions à partir de la lutte des femmes indiennes au Chiapas. *Nouvelles Questions Féministes*. 25(3).

Pun Ngai

Pun Ngai est professeure associée à l'Université Polytechnique de Hong-Kong. Elle est également fondatrice et présidente du Réseau des travailleuses chinoises (CWWN), un mouvement de base de femmes migrantes qui travaillent dans les usines de Shenzheng, dans la province de Guangdong en Chine. Son ouvrage *Made in China: Subject, Power and Resistance of Women Workers in a Global Workplace* a été publié en 2005 par Duke University Press et offre un éclairage sur la perspective et les expériences des travailleuses, en décrivant le quotidien dans les usines. Elle étudie les actes de résistance et de transgression dans le monde du travail et explique la position particulière des travailleuses migrantes dans l'économie globale.

Pun.Ngai@inet.polyu.edu.hk

Ngai, P. 2006. The Dormitory Labor Regime: Sites of Control and Resistance for Women Migrant Workers in South China. *Feminist Economics*. 17: 1456 – 1470.

Ngai, P. 2005. *Made in China: Subject, Power and Resistance of Women Workers in a Global Workplace*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Isabel Rauber

Isabel Rauber, docteure en philosophie, est actuellement professeure à l'Universidad Nacional de Lanús (Buenos Aires) où est responsable de l'enseignement sur les mouvements sociaux en Amérique latine. Elle dirige également le groupe de recherche qui travaille sur ce thème et elle est la coordinatrice de l'Observatorio del Pensamiento Argentino du Centro Cultural Caras y Caretas de Buenos Aires. Elle dirige la revue *Pasado y Presente XXI*. Elle a été professeure adjointe à la Faculté de philosophie de l'Université de La Havane et chercheuse au Centro de Estudios sobre América de La Havane. Elle consacre aujourd'hui une grande partie de son temps à la formation politique de mouvements sociaux en Argentine, au Brésil et en Bolivie.

irauber@gmail.com

Rauber, I. 2005. *Movimientos sociales, género y alternativas populares en Latinoamérica y El Caribe*. Collection Itinéraires, Notes et travaux n° 77. Genève: IUED.

Rauber, I. 2003. *Movimientos sociales y representación política*. La Havane: Ed. Ciencias Sociales.

Rauber, I. 2000. *Sujetos Políticos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Rauber, I. 1998. *Género y poder*. Serie Pensamiento Siglo XXI. Buenos Aires: Union de Mujeres de la Argentina.

Patricia Roux

Sociologue, Patricia Roux est professeure en études genre à la Faculté des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne. Elle a contribué à mettre sur pied le réseau LIEGE (Laboratoire Interuniversitaire en Études Genre), qui regroupe plus de 650 personnes en Suisse intégrant une perspective de genre dans leur formation, leurs enseignements, leurs travaux de recherche, ou dans d'autres activités professionnelles généralement liées à des questions d'égalité. Elle est directrice du tout nouveau Centre en Études Genre LIEGE de l'Université de Lausanne, dont la mission principale est de favoriser le développement de la recherche féministe. Ses propres recherches

s'intéressent aux processus de légitimation de l'ordre social, sexiste et raciste. La revue *Nouvelles Questions Féministes*, dont Christine Delphy et Patricia Roux sont co-responsables, a édité plusieurs numéros analysant l'imbrication de ces rapports de pouvoir.

Patricia.Roux@unil.ch

Roux, P., L. Gianettoni et C. Perrin. 2007. L'instrumentalisation du genre: une nouvelle forme de racisme et de sexisme. *Nouvelles Questions Féministes*. 26(2): 92-108.

Staerklé C., C. Delay, L. Gianettoni et P. Roux. 2007. *Qui a droit à quoi? Représentations et légitimité de l'ordre social*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Roux, P. 2006. Sexisme, racisme, et postcolonialisme. *Nouvelles Questions Féministes*. 25(3).

Roux, P., L. Gianettoni et C. Perrin. 2006. Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard. *Nouvelles Questions Féministes*. 25(1) : 84-106.

Roux, P. 2006. Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes. *Nouvelles Questions Féministes*. 24(2).

Fatou Sarr

Fatou Sarr est chercheuse à l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN), Université Cheikh Anta Diop de Dakar, où elle dirige le Laboratoire genre et recherche scientifique (www.senggenre-ucad.org). Elle a enseigné à la Faculté universitaire N.D. de la Paix de Namur en Belgique de 1985 à 1991. Elle a une formation pluridisciplinaire: doctorat en anthropologie et sociologie politique de l'université de Paris VIII, doctorat en service social (option politiques sociales) de l'Université Laval du Québec, DEA en sciences de l'environnement de l'Université de Dakar et maîtrise en AES (Administration économique et sociale) de l'Université d'Aix-Marseille II. Auteure de plusieurs publications sur l'entrepreneuriat féminin, les questions de genre, les mouvements sociaux, elle est aussi experte internationale pour les institutions des Nations unies depuis plus de dix ans et a appuyé une quinzaine de pays africains pour des formations en genre et l'élaboration des stratégies nationales genre. sarrsow@yahoo.fr

Sarr, F. 1999. *L'entrepreneuriat féminin au Sénégal. La transformation des rapports de pouvoirs*. L'Harmattan : Paris.

Christine Verschuur

Christine Verschuur est anthropologue, titulaire d'un doctorat de l'université de La Sorbonne, chargée d'enseignement et de recherche à l'Ins-

titut de hautes études internationales et du développement (IHEID), responsable du Pôle genre et développement. Ses intérêts de recherche portent notamment sur genre et mouvements populaires urbains et genre et migrations. Elle dirige les ouvrages *Les Cahiers genre et développement*, qui paraissent annuellement depuis 2000 chez L'Harmattan.

Christine.Verschuur@graduateinstitute.ch

Verschuur, C. 2008. Neighbourhood movements, gender and social justice: the cultural reinvention of politics by women. *International Social Science Journal*. 193.

Verschuur, C. (dir.) 2007, *Genre, mouvements populaires urbains et environnement. Cahiers Genre et Développement* n°6. Paris: L'Harmattan.

Hainard F. et C. Verschuur (dir.). 2005. *Mouvements de quartier et environnements urbains. La prise de pouvoir de femmes dans les pays du Sud et de l'Est*. Dakar, Paris: ENDA, Karthala.

Jurema Werneck

Jurema Werneck et une militante des mouvements antiracistes et féministes au Brésil et travaille au sein du mouvement des femmes noires d'Amérique latine. Elle est médecin et a mené une recherche sur la santé des travailleuses marginalisées et les références aux traditions culturelles afro-brésiliennes. Elle est coordinatrice de l'ONG Criola, un mouvement de femmes noires de Rio de Janeiro et a publié de nombreux articles dans le domaine de la santé, de la bioéthique et des droits humains dans des revues brésiliennes et étrangères. Militante des droits reproductifs des femmes noires au Brésil, Jurema Werneck est membre de plusieurs organisations féministes et antiracistes d'Amérique latine et des Caraïbes qui luttent pour des politiques de santé équitables pour les populations afrodescendantes.

juremawerneck@criola.org.br

Werneck, J. 2005. De lalodês y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. *Nouvelles Questions Féministes*. 24(2). Edición especial en castellano.

Werneck, J., M. Mendonça et E. C. White (dir.). 2000. *O Livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Criola/Global Exchange/Pallas Editora.

Biographies of Speakers

Deepika Bahri

Deepika Bahri is Associate Professor in the English department at Emory University, Atlanta. Her research focuses on postcolonial literature, culture, and theory. She has written several articles on postcolonial issues in journals and book collections. She is currently working on the representation of Anglo-Indians, Eurasians, and racial hybrids in postcolonial literature. HIV/AIDS in developing countries is a secondary research interest. Based on preliminary research in this area, she has written a report entitled *AIDS Prevention and Control in Tamil Nadu* for USAID/CDC. She earned her Ph.D from Bowling Green State University in 1992 and taught at the Georgia Institute of Technology before joining the English department faculty at Emory University in 1995.

dpetrag@emory.edu

Bahri, D. 2003. *Native Intelligence: Aesthetics, Politics, and Postcolonial Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bahri, D. and M. Vasudeva. 1996. *Between the Lines: South Asians and Postcoloniality*. Philadelphia: Temple University Press.

Larissa Barbosa

Larissa Barbosa is Brazilian and a journalist who has been living in Switzerland for 4 years. After working as an activist with the community and free radios movements in Latin America, she achieved a Master in Development Studies at the Graduate Institute of Development Studies (IUED) in Geneva where she started reflecting and doing research on gender, development and international migrations but also on feminism, gender and postcolonial theories. In 2007-2008 she was an assistant with the Gender and Development Programme of IUED, now the Graduate Institute, Geneva. In June 2008, she was admitted in the Swiss doctoral school on gender studies (2008-2011). Her PhD

research is entitled "Expressions and consumption of 'latinidad' in Switzerland: gender, corporalities and transnational migrations".

Larissa.Viana@graduateinstitute.ch

Barbosa, L. 2007. *Estranhos Amores... Corpos Estranhos... Estrangeiros... Constructions de genre, «race» et différence dans le discours sur le tourisme sexuel au Nordeste brésilien*. Master's Essay. Dir. Dr. Ch. Verschuur. Geneva: Graduate Institute of Development Studies.

Sara Bracke

Sarah Bracke is a feminist scholar, teacher, film maker and activist based in Brussels. She received her Ph.D. in Women's Studies from Utrecht University in 2004 and currently holds an Assistant Professorship in Sociology of Religion and Culture at the Catholic University of Leuven, Belgium. Her academic work deals with questions of modernity, religion and secularisation; female agency and subjectivity; and the production of knowledge and feminist standpoint epistemology. She is presently investigating "the post-secular" conjuncture looking at the ways in which female pious subjectivities (in Christian and Islamic traditions in Europe) challenge the secular underpinnings of feminist and social theory. She is active in the transnational European NextGENDERation network (<http://www.nextgenderation.net>) and the Belgian NextGeneration project on challenging white privileges (www.gebrokenwit.be), and was one of the organisers of the NextGENDERation interventions at the European Social Fora, as well as the Not in our Names campaign. She is currently working on a video essay, *Pink Camouflage*, about the intersections of sexual politics and the war on terror.

Bracke, S. 2008. Real Islam in Kazan: Reconfiguring the Modern, Knowledge and Gender. In *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. (eds.) K. Aune, S. Sharma and G. Vincett. Burlington : Ashgate Publishing Company.

—. 2008. Sur le voile. In *Sexe, race, classe: Pour une épistémologie de la domination*. (ed.) E. Dorlin. Paris: PUF.

—. 2008. Conjugating the Modern/ Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a "Post-secular" Conjuncture. *Theory, Culture & Society*. 25: 51-67.

—. 2004. Refusing to be the Women's Question. Embodied Practices of a Feminist Intervention at the European Social Forum 2003. NextGENDERation network. *Feminist Review*. 77: 141- 151.

Bracke, S. et R. Andrijasevic. 2003. Venir à la connaissance, venir à la politique. Une réflexion sur des pratiques féministes du réseau NextGENDERation. *Multitudes*. 12: 81-88.

Michel Carton

Holding a PhD in science of education from the University of Geneva, Michel Carton has accomplished his academic career at the Faculty of psychology and science of education of the University of Geneva (up to 2002) and at the Graduate Institute of Development Studies (IUED) in Geneva where he had a professor position and which he has headed between 2004 and 2008. He is currently professor and deputy director of the Graduate Institute of International and Development Studies, Geneva. Michel.Carton@graduateinstitute.ch

Carton, M. et J.-B. Meyer. 2006. *La société des savoirs. Trompe-l'œil ou perspectives*. Paris: L'Harmattan.

Carton, M. 2002 Savoirs, travail et inégalités: la nouvelle Afrique du Sud au banc d'essai. In *Transformations du travail et croissance économique*. (coord.) B. Lamotte et A. Mounier. Paris: L'Harmattan.

Ochy Curiel

Ochy Curiel is from the Dominican Republic and currently lives in Colombia. She teaches at the National University of Colombia and she is an active member of the Gender Studies Group and the Social Studies Center at the National University of Colombia. She is also a consultant and evaluator for independent research and education on feminist, anti-racist and lesbian issues. She has conducted research on the political strategies of afro-descendent women groups in Brazil, Honduras and the Dominican Republic from 2003 to 2005.

ochycuriel@yahoo.com

Curiel, O. 2008. Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes. In: *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. (ed.) P.Wade, F. Urrea Giraldo y M. Viveros Vigoya. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

—. 2007. La Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Colonialidad y Biopolítica en América Latina*. Revista *NOMADAS*. 26. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Nacional de Colombia.

—. 2007. Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "mujeres". In *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, vol. III. (ed.) M. Luísa Femenías. Buenos Aires: Catálogos.

—. 2005. Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras. In *Mujeres Desencadenantes. Los estudios de género en la República Dominicana al inicio del Tercer Milenio*. República Dominicana: INTEC.

Janine Dahinden

A social anthropologist, Janine Dahinden is professor of transnational studies and director of the MAPS – the Maison d'analyse des processus sociaux (Center for the Understanding of Social Processes) at the University of Neuchâtel. She is a specialist on issues such as mobility, migration, social networks, ethnicity, culture and gender. She is also a partner of the Doctoral school on gender studies of the Swiss National Science Foundation (SNF).

Janine.Dahinden@unine.ch

Dahinden, J. 2008. Deconstructing mythological foundations of ethnic identities and ethnic group formation: Albanian-speaking and new Armenian immigrants in Switzerland. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 34(1): 55-76.

Benelli, N., J. Dahinden, M. Hanselmann, K. Lempen et M. Rosende 2007. Migrations: genre et frontière – frontières de genre. *Nouvelle Questions Féministes*. 26(1): 4-15.

Nomboniso Gasa

Nomboniso Gasa was the Chairperson of the Commission for Gender Equality in South Africa. A political activist against apartheid whose first of many detentions was at age 14 in the former Bantustan, Transkei, she has a keen interest on feminisms in Africa. She is pursuing post-graduate research at the University of South Africa's Department of History. Her current research focus is primarily on "Ubudoda: The making of a man amongst amaXhosa", a feminist study of the process of male initiation, drawing from comparative experience across the continent and other rites of passage, including those undergone by women diviners and spirit mediums. She has previously published on gender, democratisation and political transformation in South Africa and Nigeria (where she worked for several years). She has written and published extensively in newspapers and journals on political and social commentary, culture and identity and development issues.

khopoyi@gmail.com

Gasa, N. (ed.) 2006. *Women in South African History: Basus'imbokodo, Bawel'imilambo / They Remove Boulders and Cross Rivers*. Cape Town: Human Science Research Press.

Kaveri Ishwar Haritas

Kaveri I. Haritas is a Phd. Student at the Graduate Institute for International and Development Studies. She is a lawyer by background and has

worked on policy and law reform projects aimed at gender equality, particularly on domestic violence and sex selective abortions. She has worked with several organisations including Amba, Lawyers Collective, the Karnataka State Commission for Women and UNICEF, before she began her studies at the Graduate Institute, Geneva. She has been accepted at the Swiss doctoral school on gender studies (2008-2011) and has won a scholarship by the SNF to prepare her PhD research on the subject "Women's political commitment in India ; new postcolonial paradoxes on gender equality confronted to class and caste issues".

kaveri.haritas@graduateinstitute.ch

Ishwar Haritas, K. 2008. Citizenship, law and urban poverty: an analysis of the legal and political status of the urban poor in India. Masters thesis under the direction of Pr Isabelle Milbert. Jury: Dr Christine Verschuur. Geneva: Graduate Institute of International and Development Studies.

—. 2008. Poverty and marginalisation: challenges to poor women's substantive leadership in urban India. *Gender and Development*. 16(3).

Kalpana Kannabiran

Kalpana Kannabiran is Professor of Sociology at NALSAR University of Law, Hyderabad, India and founder member of a women's collective, Asmita Resource Centre for Women where she coordinates research and legal outreach for women. She was Chair of RC32 (Women in Society) of the International Sociological Association from 2002-2006 and General Secretary of the Indian Association for Women's Studies in 1998-2000. Her areas of specialisation are Sociology of Law, Jurisprudence and Gender Studies. She received the Rockefeller Humanist in Residence Fellowship at Hunter College, CUNY 1992-1993 and VKRV Rao Award for Social Science Research in the field Social Aspects of Law in 2003 from the Indian Council for Social Science Research and the Institute of Social and Economic Change. A contributor to the *Economic and Political Weekly* and *The Hindu*, she has co-authored a volume of essays. She is also a contributor to the *Routledge International Encyclopaedia on Women* and the *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilisation*, Volume IX Part 3 (New Delhi: Sage, 2005). Kalpana was a Member of the Expert Group on the Equal Opportunities Commission, Ministry of Minority Affairs, Government of India in 2007-2008.

Kalpana.Kannabiran@gmail.com

- Kannabiran, K. (forthcoming). *Challenging the Rule(s) of Law: Essays on Colonialism, Criminology and Human Rights*. New Delhi: Sage.
- Yural-Davis, N., K. Kannabiran and U. Vieten (eds.). 2006. *The Situated Politics of Belonging*. London: Sage.
- Kannabiran, K. (Ed.). 2005. *The Violence of Normal Times: Essays on Women's Lived Realities*. New Delhi: Women Unlimited in association with Kali for Women.
- Kannabiran, K. and V. Kannabiran (Eds.). 2003. *Muvalur Ramamirthammal's Web of Deceit: Devadasi Reform in Colonial India*. New Delhi: Kali for Women.
- Kannabiran, K. and V. Kannabiran (Eds.). 2002. *De-Eroticizing Assault: Essays on Modesty, Honour and Power*. Calcutta: Stree.

Azadeh Kian-Thiébaud

Azadeh Kian-Thiébaud is a French-Iranian sociologist. She is a professor of sociology at the Paris Diderot-Paris 7 University, where she is the director of the CEDREF – Feminist Studies Documentation and Research Centre. Her main research topics are political sociology, gender theories, feminist, subaltern and post-colonial theories, in Iran, the Middle East and the Maghreb. Her publications focus on feminism and women's movements in Iran, in relation to Islam and the socio-political context of the country. From 1987 to 1990, she taught political sociology in the United States (UCLA), and in 1995-1998, at the Paris III University and at Paris VII Saint-Denis University. Azadeh Kian-Thiébaud was a pioneer in the movement for the institutionalisation of Iranian Studies in France. Since 1995 she has also been a researcher with the Iranian and Indian Worlds Laboratory of the CNRS.

Azadeh.Kian@paris7.jussieu.fr

- Kian-Thébaud, A. 2005. *La République islamique d'Iran: de la maison du Guide à la raison d'État*. Paris: Michalon.
- Kian-Thébaud, A. (dir.) 2005. Iran: Le régime conforté. *Les cahiers de l'Orient*. 79.
- Kian-Thébaud, A. et M. Ladier-Fouladi. 2005. *Famille et mutations socio-politiques. L'approche culturaliste à l'épreuve*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Kian-Thébaud, A. 2002. *Les femmes iraniennes entre islam, État et famille*. Paris : Maisonneuve & Larose.
- . 1999. *Avoir vingt ans en Iran*. Paris: Alternatives.
- . 1998. *Secularization of Iran: a Doomed Failure? The New Middle Class and the Making of Modern Iran*. Louvain et Paris: Ed. Peeters.

Eileen Kuttab

A sociologist, researcher and activist, Eileen Kuttab has been assistant professor of sociology since 1981 and was director of the Women

Studies Institute at BirZeit University, in Palestine from 1998 to September 2008. Prof. Kuttab has been on different boards of trustees of human rights organizations, women's centres and an active member of the General Union of Palestinian Women. She served as a consultant for various local and international organizations. She has published widely on Palestinian women, spanning diverse topics in the context of feminism and nationalism and gender and development, in particular the Palestinian women's movements, informal employment, and youth and political participation.

EKUTTAB@birzeit.edu

Kuttab, E. and N. Abu Awwad. 2004. Palestinian Women's Movement: Problems and Dialectic Issues. *Review of Women Studies*. Vol. 2. Birzeit University: Institute of Women Studies.

Johnson, P., E. Kuttab. 2001. Where Have All the Women (and Men) Gone? Reflections on Gender and the Second Palestinian Intifada. *Feminist Review*. 69: 21-43.

Kuttab, E. 1993. Palestinian Women in the Intifada: Liberation Within Liberation. *Arab Studies Quarterly*. 15(2).

Candida Acuzena Laguna Valverde

Candida Laguna has lived in the city of Estelí, Nicaragua, since 1986. She studied social sciences at the National University and law at the Centro Universitario Regional del Norte (CURN). She worked as a librarian and teacher at the Biblioteca Nacional de Nicaragua for 5 years and has also worked at the Escuela de Agricultura y Ganadería in Estelí, where she had a key role in defending the worker's rights as secretary of the workers' union. From 1996 to 2000 Candida worked with the Women's Collective of Matagalpa (a city near Estelí) where she has asserted her gender consciousness through the debates, workshops and marches of the organisation. In 2000, together with other women of the neighbourhoods of Estelí, Candida founded a feminist organisation, AMEX, where she was the coordinator and a member of the directing committee for 7 years. She has been a member of the Red de Mujeres at the national and local levels. She now works with the organisation Entre Mujeres, also based in Estelí, where she is in charge of defending human rights. Her work focuses on the struggle against violence on women and children.

candidalagunav@yahoo.com

Sabine Masson

A sociologist and researcher at the Graduate Institute of International and Development Studies, Geneva and with the NCCR North-South, Sabine currently focuses on gender and feminist theory, postcolonial theory and subaltern theory, racism, colonialism, globalization, citizenship and indigenous movements in Latin America. She is currently conducting research on the impact and resistance to tourism projects and extraction and the enforcement of the right of self-determination of indigenous peoples in Honduras. She is a member of the editorial board of the *Nouvelles Questions Féministes*, International Francophone Review. Sabine.Masson@graduateinstitute.ch

Masson, S., con M. Aguilar Aguilar, C. Aguilar Cruz, M. Aguilar Jiménez, J. Cruz Jiménez, M. Cruz Jiménez y T. Jiménez López. 2009. *Tzome Izuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales en Chiapas*, México: Plaza y Valdés.

Masson, S. 2008. Histoire, rapports sociaux et mouvements des femmes indiennes au Chiapas (Mexique). Sur l'usage de l'histoire dans la recherche féministe post-coloniale. *Cahiers du genre*. 44: 185-203.

—. 2006. Sexe/genre, classe et race: décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé. Réflexions à partir de la lutte des femmes indiennes au Chiapas. *Nouvelles Questions Féministes*. 25(3).

Pun Ngai

Pun Ngai is a professor at the Hong Kong Polytechnic University. She is also the founder and Chairperson of the Chinese Working Women Network (CWWN), a grass-root organization of migrant women factory workers in Shenzhen, Guangdong Province, China. Her book, *Made in China: Subject, Power and Resistance of Women Workers in a Global Workplace* was published in 2005 by Duke University Press and it illuminates the workers perspectives and experiences, describing the lure of consumer desire and especially the minutiae of factory life. She looks at acts of resistance and transgression in the workplace, and explains the special position of migrant women workers in the global economy.

Pun.Ngai@inet.polyu.edu.hk

Ngai, P. 2006. The Dormitory Labor Regime: Sites of Control and Resistance for Women Migrant Workers in South China. *Feminist Economics*. 17: 1456 – 1470.

Ngai, P. 2005. *Made in China: Subject, Power and Resistance of Women Workers in a Global Workplace*. Durham, N.C. : Duke University Press.

Isabel Rauber

A Doctor of philosophy, Isabel Rauber is currently professor at the National University of Lanús (Buenos Aires district), where she gives a course on social movements in Latin America. She also directs a research group on the same issue and is the coordinator of the Observatorio del Pensamiento Argentino, at the Centro Cultural Caras y Caretas, Buenos Aires. She is also the editor of the magazine *Pasado y Presente XXI*. She worked as associate professor at the Faculty of Philosophy at the Havana University, in Cuba, and as associate researcher in the America Studies Centre, in Havana. She currently focuses on the political formation of social movements in Argentina, Brazil and Bolivia.

irauber@gmail.com

Rauber, I. 2005. *Movimientos sociales, género y alternativas populares en Latinoamérica y El Caribe*. Collection Itinéraires, Notes et travaux n° 77. Genève: IUED.

Rauber, I. 2003. *Movimientos sociales y representación política*. La Havane : Ed. Ciencias Sociales.

Rauber, I. 2000. *Sujetos Políticos*. Bogotá : Ediciones Desde Abajo.

Rauber, I. 1998. *Género y poder*. Serie Pensamiento Siglo XXI. Buenos Aires : Union de Mujeres de la Argentina.

Patricia Roux

A sociologist, Patricia Roux is professor of Gender Studies at the Faculty of Social and Political Sciences of the University of Lausanne. She contributed to setting up the LIEGE network (Laboratoire Interuniversitaire en Études Genre), a network of more than 650 people in Switzerland integrating a gender perspective in their training, teaching and research tasks, or in other professional activities generally related to questions of equality. She is the director of the newly established Center on Gender Studies LIEGE based in the University of Lausanne, which main mission is to support the development of feminist research. Her own research focuses on the processes of legitimisation of the sexist and racist social order (2007). She also wrote two articles on the intertwining of the socially constructed categories of sex and race in the review *Nouvelles Questions Féministes* (2006, 2007, with Lavinia Gianettoni and Céline Perrin). New results of her research were presented during this colloquium.

Patricia.Roux@unil.ch

- Roux, P., L. Gianettoni et C. Perrin. 2007. L'instrumentalisation du genre: une nouvelle forme de racisme et de sexisme. *Nouvelles Questions Féministes*. 26(2): 92-108.
- Staerklé C., C. Delay, L. Gianettoni et P. Roux. 2007. *Qui a droit à quoi ? Représentations et légitimité de l'ordre social*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.
- Roux, P. 2006. Sexisme, racisme, et postcolonialisme. *Nouvelles Questions Féministes*. 25(3).
- Roux, P., L. Gianettoni et C. Perrin. 2006. Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard. *Nouvelles Questions Féministes*. 25(1): 84-106.
- Roux, P. 2006. Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes. *Nouvelles Questions Féministes*. 24(2).

Fatour Sarr

Fatou Sarr is a researcher at IFAN (Institut fondamental d'Afrique noire), Cheikh Anta Diop University in Dakar, where she directs the Gender and Scientific Research Laboratory (www.sengenre-ucad.org). She taught at the Faculté universitaire N.D. de la Paix in Namur, in Belgium, from 1985 to 1991. She has a pluridisciplinary educational background: a doctorate in anthropology and political sociology from the University of Paris VIII, a PhD degree in social work from the University of Laval, Quebec, a graduate degree in environmental science from the University of Dakar and a master in economic and social administration from the Aix-Marseille II University. She is the author of many publications on women entrepreneurship, gender issues and social movements. She has also been an international expert for the United Nations for over ten years and has supported about fifteen African countries on gender training and the development of national gender strategies.

sarrsow@yahoo.fr

Sarr, F. 1999. *L'entrepreneuriat féminin au Sénégal. La transformation des rapports de pouvoirs*. L'Harmattan : Paris.

Christine Verschuur

An anthropologist and a senior lecturer on gender and development at the Graduate Institute of Development Studies (IHEID), Christine Verschuur holds a PhD from the Sorbonne University. Her research interests are focused on popular urban movements and on migration. She is in charge of the Gender and Development programme at the

Graduate Institute, Geneva and the editor of the *Cahiers genre et développement* series, a yearly publication created in 2000 and published by L'Harmattan.

Christine.Verschuur@graduateinstitute.ch

Verschuur, C. 2008. Neighbourhood movements, gender and social justice: the cultural reinvention of politics by women. *International Social Science Journal*. 193.

Verschuur, C. (dir.) 2007, *Genre, mouvements populaires urbains et environnement. Cahiers Genre et Développement*. 6. Paris : L'Harmattan.

Hainard F. et C. Verschuur (dir.). 2005. *Mouvements de quartier et environnements urbains. La prise de pouvoir de femmes dans les pays du Sud et de l'Est*. Dakar, Paris: ENDA, Karthala.

Jurema Werneck

Dr. Jurema Werneck is an activist of the antiracist feminist movement who works mainly with the black women's movement in Latin America. She is also a qualified doctor who has worked on marginalised women's health from the perspective of the Afro-Brazilian cultural tradition. She is currently the coordinator of Criola (an NGO) and she has published extensively on bioethics, health and human rights in international and Brazilian magazines. She is a member of many feminist and anti-racist associations in Latin America and the Caribbean, where she actively participates in the struggle for more equitable health policies for Afro-descendent populations.

juremawerneck@criola.org.br

Werneck, J. 2005. De lalodês y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. *Nouvelles Questions Féministes*. 24(2). Edición especial en castellano.

Werneck, J., M. Mendonça et E. C. White (dir.). 2000. *O Livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Criola/Global Exchange/Pallas Editora.