



HAL
open science

Les inégalités de genre en Inde : regard au prisme des études postcoloniales

Kamala Marius

► **To cite this version:**

Kamala Marius. Les inégalités de genre en Inde : regard au prisme des études postcoloniales. , 300 p., 2016, 9782811111823. hal-01522707

HAL Id: hal-01522707

<https://hal.science/hal-01522707>

Submitted on 8 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Kamala MARIUS

**Les inégalités de genre en Inde au prisme des
études féministes postcoloniales**

Karthala/IFP/UBM

A Nirmala et Soumita

REMERCIEMENTS

La liste des personnes à qui je suis redevable de ce travail de recherche est trop longue. Je me limiterai donc à quelques remerciements :

-Guy Di Méo pour avoir passé des week-ends à relire plusieurs fois ce travail inédit et à discuter de longues heures avec moi afin de me faire avancer de manière constructive dans mon propos.

-Anne Le Fur, mon amie cartographe, pour avoir réalisé si gentiment toutes les figures de ce volume.

-Carlos Jenart, bibliothécaire hors-pair du centre de documentation Regards qui a toujours été disponible pour m'envoyer en urgence des articles introuvables...

-Venkatasubramaniam, ingénieur d'Etudes à l'Institut Français de Pondichéry, qui m'a accompagnée pendant de longues semaines sur le terrain au Tamil Nadu, ces quinze dernières années.

-L'Institut Français de Pondichéry qui m'a accueillie depuis 30 ans, dans le cadre de mes différents programmes de recherche.

-Aux centaines de femmes ouvrières qui m'ont consacré de longues heures d'entretien

- A Annie Najim et Anne Groh pour avoir relu ce travail.

-Enfin à mes filles Nirmala et Soumita qui m'ont soutenue pendant toute la rédaction de ce volume.

L'Union indienne : États, territoires et villes principales



28 États et 7 territoires

INTRODUCTION

On ne naît pas femme de couleur, on le devient.

Aucun pays ne peut, dans la même mesure que l'Inde, susciter toujours autant de sentiments contradictoires. Ses paysages divers, ses religions, ses castes, ses hommes, ses femmes ont excité les imaginations occidentales depuis des siècles. Le voyageur occidental est souvent ébloui par la grâce et la beauté des femmes dans leur sari coloré à l'instar des actrices de Bollywood. En effet, cette image flatteuse de la féminité indienne se retrouve de plus en plus dans nos médias avec l'une des actrices les plus célèbres de la planète (Aishwarya Rai, Miss Monde 1994). On y remarque son sari en soie moulant, ses bijoux, son *bindi* au milieu du front ou encore son nez percé d'un diamant. Elle évoque ainsi les représentations de Lakshmi ou Parvati, épouses des Dieux Vishnu et Shiva.

Aux antipodes de ce cliché orientaliste, les femmes indiennes sont représentées comme des victimes d'un système patriarcal archaïque opposé au nôtre. Les féministes « libérales¹ » y dénoncent pêle-mêle, les mariages de fillettes, les infanticides de filles, les brus brûlées vives par leurs belles-familles pour insuffisance de dots, les viols collectifs, l'enfermement des femmes, leur interdiction de travailler...

Cette vision a-historique, décontextualisée et universalisante des femmes indiennes et du Sud en général, a conforté les féministes libérales dans leur construction essentialiste des femmes comme seules victimes plutôt que comme agents de résistance et de changement. Par ailleurs, en focalisant sur l'oppression de genre liée essentiellement à la sexualité, à l'exclusion d'autres formes d'oppression, elles ont négligé celles-ci, alors qu'elles participent de manière importante aux injustices de genre, en particulier, celles liées à la famille et à l'économie.

¹ Courant réformiste militant pour l'égalité civile et politique ainsi que pour l'égalité des droits dans les domaines de l'éducation ou du travail.

En travaillant sur les questions de genre sur un terrain privilégié pour moi qu'est l'Inde du Sud, je plaide dans ce travail de recherche pour un engagement géographique inédit.

En effet, j'ai décidé de me concentrer sur le cas de l'Inde, un « pays émergent » en pleine mutation économique et sociale, dans lequel les inégalités de genre, sous leurs différentes formes restent un facteur majeur d'inéquité. La question de l'inégalité de genre en Inde n'est pas un sujet facile à aborder, puisque probablement aucun pays dans le monde n'offre une telle diversité et une telle pluralité de cas. Il s'agira, dans la première partie de ce travail, d'approcher cette question sous l'angles des différences de caste, de classe, de religion, de contexte en tenant compte aussi de la diversité régionale, c'est à dire de la diversité des facteurs territoriaux. Dans le contexte indien, la classe et la caste exacerbent l'inégalité de genre : en effet la classe et la caste amplifient l'impact des autres facteurs d'inégalité en les rendant encore plus pénalisants qu'ils ne le sont. L'identité de genre est certainement un facteur additionnel d'inégalité sociale, mais elle n'agit pas indépendamment de la classe ou de la caste ou du lieu.

La question est de savoir si l'on doit considérer ces différentes sources d'inégalité comme s'additionnant l'une à l'autre ou s'il faut les appréhender conjointement en explicitant leurs profondes interdépendances. Pour cela une approche intersectionnelle me paraît pertinente pour repenser la simultanéité des inégalités et des oppressions liées à la caste, la classe, l'orientation sexuelle, la religion, le travail, le lieu géographique. Pour Hill Collins qui fut l'une des premières « black feminist » à utiliser le terme « intersectionnalité, il s'agit d'un « paradigme alternatif à l'antagonisme épistémologique positivisme/postmodernisme qui fait partie des dichotomies structurant l'épistémologie occidentale » (cité par Bilge in Palomares et al., 2010, 48). Le paradigme intersectionnel semble être devenu « le trope féministe le plus répandu pour parler selon les cas des identités et/ou des inégalités qu'on dit multiples et interdépendantes » (Bilge, *ibid.*,44).

Cette lecture intersectionnelle des inégalités de genre à l'échelle nationale me paraît indispensable pour comprendre à l'échelle locale, dans un contexte bien précis qu'est le pays tamoul, l'impact des nouvelles formes d'activités économiques (travail

en usine et activités liées à la microfinance) tant sur les mobilités que sur les nouveaux rapports de genre. En ce sens, l'intersectionnalité est une démarche tout à fait utile pour la géographie féministe postcoloniale en particulier, car elle permet d'étendre considérablement le travail de déconstruction sur les pratiques spatiales en intégrant les mécanismes de domination divers, liés au sexe, au genre, à la caste, à la communauté, aux générations. Cette réflexion sur l'intersectionnalité des catégories de genre, race et caste a très largement nourri le champ des *postcolonial studies*, des *diapora studies*, des *queer studies* qui sont encore peu mobilisées, notamment chez les géographes français. Il s'agira dans cette recherche de savoir si l'intersectionnalité peut conduire à l'abandon des explications unidimensionnelles de la stratification socio-spatiale (rapports de classe) ou si elle produit simplement des contre-arguments à l'intérieur des paramètres établis.

En Inde, si les formes de violence intimes liées au corps (homicides pour dot, viol, infanticide des filles, violence des rapports de genre...) sont depuis longtemps des formes visibles de discrimination largement étudiées, en revanche les formes subtiles d'inégalités de genre liés à l'espace ont fait l'objet de peu de travaux de recherche. Longtemps rejeté, du moins dans notre monde universitaire français, notamment en géographie, le genre est aujourd'hui plus que légitime voire banal, au point d'en oublier le regard critique qu'il convient de porter sur lui et d'en faire un outil normatif. Ce qui ne va pas sans risque d'une banalisation, voire d'une renaturalisation. Comme l'écrit DiMéo (2011, 63), « sexe, genre, espace de vie, espace social, espace vécu, territorialité et urbanité, lieu et territoire s'articulent ainsi les uns aux autres comme les chaînons d'un continuum ... Reste à situer le sexe et le genre dans cet ensemble d'éléments spatiaux. Or le débat est loin d'être clos quant à la pertinence scientifique de ces deux concepts qui ont fait une entrée aussi récente que fracassante dans les sciences sociales et, très subsidiairement, dans la géographie française. ».

Les études féministes postcoloniales ont contribué à enrichir ce concept de genre, en tant que catégorie d'analyse critique, en fournissant de nouveaux outils théoriques et méthodologiques (deuxième partie). Le féminisme postcolonial a opéré deux ruptures majeures par rapport au « féminisme occidental dominant » : la première a été de déconstruire l'image de la femme du Tiers-Monde, la seconde, de

poser la question de qui parle, et pour qui. En effet, on oublie trop souvent que le concept de genre, élaboré par des chercheuses féministes, a été revisité grâce à de multiples apports qui proviennent notamment des idées et mouvements dissidents de femmes dans les pays du Sud, des migrantes, des exclues, des subalternes.

Si les travaux de la géographie sociale, à ses débuts, ont exploré une structuration de l'espace dissociant les pratiques socio-spatiales des femmes et des hommes, aujourd'hui les frontières se sont diluées, ce qui amène à une autre conception, non pas celle d'espace exclusivement dissymétrique, mais également partagée : des espaces d'entre deux sont révélateurs de nouvelles formes recomposées de relations de genre. Apparaissent ainsi de nouvelles formes conjuguées d'espaces construits par une co-présence des hommes et des femmes désormais débarrassés de leur appartenance supposée à la sphère privé ou publique, individuelle ou collective. Ils sont un construit social et spatial produit en commun.

Certes la géographie sociale de DiMéo (1991) a proposé de nouveaux concepts, notamment celui de formation socio-spatiale, qui permet de repenser le territoire comme un produit de l'histoire constamment requalifié par les acteurs sociaux (145). Cette géographie, en faisant état des relations qui s'établissent entre les individus, permet de penser les rapports de pouvoir, de décrire des inégalités socio-spatiales.

Ces recherches en géographie sociale féministe² mobilisant la théorie des classes sociales et les concepts de patriarcat et de sexe social, ont permis d'observer la place des femmes dans les différentes sphères d'activités. Naît alors une vision duale, plutôt radicaliste de l'espace. Les études ont mis en évidence l'existence d'une opposition entre genres dans les pratiques et les espaces. Cette dichotomie se traduit en termes d'inégalités : inégalité d'accès aux espaces aménagés par les hommes, inégalités dans les déplacements, inégalités dans les traitements salariaux etc... Il existerait ainsi des espaces existentiels (espace privés

² L'essentiel des travaux de la géographie féministe est en langue anglaise avec des auteurs essentiellement anglophones. Voir le *companion* très riche, comportant 30 contributions, coordonné par Lise Nelson et Joni Seager, 2005, *A companion to feminist geography*, Wiley, 600 pages

du quotidien) qui historiquement sont attribués aux femmes (espace de la vie familiale, de la maternité, du couple, de l'environnement proche /jardin) et d'autres, espaces publics, attribués aux hommes (espaces liés au monde professionnel, à la vie sociale).

Cependant les questions de genre dans un contexte postcolonial imposent d'orienter le regard géographique autrement, en tenant compte des discours et des représentations, notamment à travers les mécanismes d'oppression et de domination insuffisamment interpellés pour le moment. Cela s'explique par le fait que la géographie sociale a longtemps été influencée par la pensée marxiste dominée, avant tout, par les rapports de classe. Or, il s'agit de déconstruire, au prisme de l'analyse intersectionnelle, les rapports de domination, lesquels s'incarnent aussi dans des constructions spatiales. Celles-ci sont produites dans et à travers des rapports de pouvoir ; qu'ils possèdent donc nécessairement des dimensions symboliques et matérielles inséparables. C'est à ce titre que la pensée de Foucault sur l'espace en relation intime avec le pouvoir est très utile. En effet, dans ses travaux, la production sociale de l'espace donne lieu à des rapports de pouvoir, ou les encadre.

Dans ce travail, je ferai donc référence à cette construction coloniale de la femme du « Tiers Monde » dénoncée par les féministes postcoloniales. Au lieu de démontrer analytiquement comment les femmes sont produites comme groupes socio-économiques et politiques dans les contextes locaux particuliers, la démarche analytique « colonialiste » restreint la définition du sujet féminin uniquement à son identité de genre. En d'autres termes, cette analyse féministe « colonialiste » occulte les systèmes structurels de « race », de classe, de religion, de caste, etc... et les hiérarchies catégorielles qui, non seulement, informent les pratiques et représentations sociales et spatiales, mais minorent aussi « les femmes tiers mondialisées » au profit d'une reconstruction de cette vision de l'Autre. La déconstruction de l'image coloniale de la femme du Tiers monde a permis donc de s'interroger sur la construction de l'individu en tant que sujet de sa propre histoire.

En tant que géographe et indianiste, l'un des apports majeurs de l'analyse postcoloniale a été, pour moi, de m'offrir la possibilité de déconstruire ces

oppositions binaires du type Orient/Occident, masculin/féminin, colonie/métropole, tradition/modernité, centre/périphérie, public/privé, oppresseur/oppri m , rural/urbain..., longtemps dominantes dans le discours colonial et néo-colonial, pour faire le constat que les hégémonies sont plutôt dispers es, complexes et diversifi es.

On verra, dans notre contexte indien, en adoptant une approche intersectionnelle, comment les identités et les pratiques spatiales se constituent en fonction de multiples variables dont la classe, le statut, l'âge, la caste etc...En effet, ces différentes variables jouent un rôle important dans la spatialité des constructions de genres. L'appartenance à un groupe social plus ou moins aisé de telle religion et/ou de telle caste sur tel territoire, peut intervenir dans la manipulation ou le contournement de différentes injonctions sociales.

Cette perspective historique des apports des études féministes postcoloniales va nous fournir des bases fondamentales pour repenser les concepts abondamment utilisés dans les théories et pratiques du développement. En effet, la production du champ de savoir « genre et développement » comme nous allons le voir, s'est beaucoup nourrie des théories féministes postcoloniales. En croisant notamment la catégorie de genre avec les catégories de classe, race, communauté et caste, ces apports ont permis de renouveler la pensée sur le développement. On a souvent occulté l'enrichissement de ces analyses féministes au détriment d'une instrumentalisation des concepts, notamment celui du genre, de « l'empowerment » ou encore celui des « capacités ».

Comme pour le genre, si l'existence du champ de savoir « genre et développement » n'est plus ni e, les apports théoriques et pratiques sont loin d'être reconnus comme ils le devraient, dans le monde francophone notamment, en raison encore une fois de son attachement aux féminismes. Pendant longtemps, le champs des études de développement était conjugué au masculin car il y avait un refus de remettre en question les inégalités hommes et femmes ajout es à celles de la classe, de la race, de la castes et autres...Longtemps domin es par les féministes anglo-saxonnes travaillant sur les pays du Sud, la construction du champ de savoir « genre et développement » se nourrit aujourd'hui des réflexions des collègues féministes postcoloniales et transnationales qui ont fait progresser la réflexion sur la nécessité

d'avoir une approche intersectionnelle enchâssant les catégories d'analyse de genre, de classe, de race. Elles ont surtout déconstruit une certaine image de la femme du tiers monde, celle d'une femme impuissante (« *powerless* »), victime, vulnérable, non éduquée, traditionnelle qui ne serait pas sujet de son histoire : la déconstruction de l'image coloniale de « la femme du Sud » permet de s'interroger sur la construction de l'individu en tant que sujet - homme et femme - de sa propre histoire (Rauber, 2003, cité par Verschuur, 2009).

Dans la deuxième partie, j'essaierai donc de montrer en quoi les études féministes postcoloniales ont contribué à enrichir ce concept de genre en tant que catégorie d'analyse en fournissant de nouveaux outils théoriques et méthodologiques. Puis je vais tenter une mise à l'épreuve de ces analyses postcoloniales et/ou transnationales au cas indien à travers des concepts abondamment utilisés dans le discours politique indien comme « l'empowerment », les « capacités » et la « justice de genre ». Notre corpus théorique sera donc composé d'une littérature académique qui s'intéresse au féminisme postcolonial mais aussi aux théories « *gender and development* ». On tentera d'analyser la résonance du féminisme postcolonial en Inde à travers la question du féminisme indien en pleine crise identitaire à l'instar de l'émergence du féminisme indigène. Il faut le mettre en lien avec la reconfiguration politique des années 2000, caractérisée par les nouvelles forces électorales des partis religieux, de castes et régionaux. Au delà d'une décolonisation du féminisme dominant et aujourd'hui d'une construction de nouvelles solidarités féminines ou « alliances transnationales » dans ce contexte mondialisé, n'est-il pas nécessaire de réduire les inégalités de genre grâce aux valeurs de justice, d'éthique et d'égalité ?

Le genre permet aussi d'élargir le questionnement, de s'apercevoir par exemple que la compréhension des pratiques, des fonctions et des rôles joués par les femmes aussi bien que par les hommes à l'intérieur du monde du travail implique d'inscrire l'expérience du travail dans un cadre plus général d'ordre non seulement économique, mais politique et culturel. La notion de genre permet de mettre en évidence le fait que la division du travail, à l'instar de la distribution inégale du pouvoir est l'un des éléments qui contribuent à structurer la masculinité, aussi bien que la féminité. Le masculin n'est plus une catégorie universelle qui définit le genre humain. L'un des apports majeurs de l'approche genre et développement a été de

faire reconnaître le travail invisible des femmes et de montrer l'articulation entre l'espace reproductif (de type domestique) et l'espace productif (où dominant les rapports de production capitaliste) favorisant la prospérité du secteur capitaliste.

C'est au genre qu'on doit la division du travail la plus fondamentale dans la plupart des sociétés, à savoir la division entre le travail de production et celui de la reproduction sociale. Le genre est partie intégrante de toute analyse sur le travail industriel, les services...Cependant, pendant longtemps, on se contentait d'ajouter les femmes et on les traitait comme un cas particulier. On s'intéressait peu aux processus sociaux qui intervenaient dans le caractère genré du travail et à la manière dont s'institutionnalisait les discriminations à l'encontre des femmes sur le marché du travail. Cette occultation du genre est encore forte dans la littérature sur la spécialisation flexible et dans les débats sur les nouveaux modes de production.

La flexibilisation de la production industrielle et du travail n'a pas eu les mêmes conséquences sur les femmes que sur les hommes. l'Inde et plus particulièrement un Etat industrialisé comme le Tamil Nadu a été intégré dans une économie mondialisée grâce à une politique de libéralisation amorcée dans les années 1990. La mondialisation, en favorisant un processus de développement des industries d'exportation et de délocalisations, a permis d'accroître incontestablement le volume d'emplois féminins dans la majorité des pays du Sud, notamment en Inde et en pays tamoul. Cependant, le revers de la médaille aura été l'application des PAS imposée par les acteurs de la mondialisation (FMI, BM) impliquant une réduction des budgets d'éducation, de santé, d'équipements...dont les femmes ont été les premières à faire les frais. Toutefois, afin de lutter contre la féminisation de la pauvreté, les politiques publiques, par l'intermédiaire des ONG, ont favorisé entre autres le développement de la microfinance destinée à plus de 90%, aux femmes pauvres dans le cas indien.

De nombreuses études établissent une corrélation forte entre l'émergence d'un salariat féminin et le processus de mondialisation³ mais elles attirent aussi l'attention sur le fait que les femmes se retrouvent en masse dans des emplois

³ BISILLIAT J., VERSCHUUR, C. (2001), Genre et économie : un premier éclairage, *Cahiers genre et développement*, n°2, L'Harmattan

précaires (contrat temporaire, travail à domicile...) des secteurs formels et informels. La mondialisation et les politiques néolibérales ont contribué à l'informalisation du marché du travail. Dans les pays du Sud, les processus d'informalisation qui surviennent dans le cadre de la mondialisation néo libérale estompent de plus en plus le clivage formel/informel, notamment à travers la sous-traitance et l'externalisation, d'où un haut degré de fluidité entre les activités formelles et informelles. Cela aboutit à différents degrés de précarité, de niveaux de revenu, d'insécurité et de vulnérabilité, comme nous le démontrerons à travers notre cas d'étude indien dans la troisième et dernière partie.

Beaucoup de ces nouveaux territoires de la mondialisation témoignent de nouvelles cultures de travail affectant directement les femmes. Ces restructurations économiques liées à la mondialisation ne s'opèrent pas uniquement dans les villes globales (Sassen, 2004), mais aussi dans les petites villes (nouvelles ou pas) ou dans des *clusters* qui connaissent des processus économiques endogènes historiques, ou encore dans ces nouvelles zones économiques spéciales. Le revers de la médaille étant une informalisation importante avec une diminution maximum des charges et des salaires encore plus bas que dans les métropoles.

Aussi, il m'a paru intéressant, dans ce nouveau contexte, d'analyser et d'interpréter les effets de la mondialisation sur la vie quotidienne des femmes pauvres. En Inde, l'activité féminine revêt des formes multiples : activités agricoles et non agricoles, salariat industriel, activités formelles et informelles, micro-entrepreneuriat via la microfinance. A travers le cas des ouvrières agricoles et non agricoles, des salariées industrielles et des bénéficiaires de la microfinance, nous analyserons les impacts de ces formes d'activités en termes d'empowerment et de nouveaux enjeux de genre en pays tamoul. Une question intéressante est de savoir si un revenu plus ou moins régulier a permis ou non aux femmes d'accroître leurs capacités, de négocier un partage de l'autorité entre les sexes au sein de la famille de reconstruire, d'une certaine manière, de nouveaux rapports de genre. Avoir une « méthodologie intersectionnelle » entre le genre, la communauté, la caste et la classe sur le lieu de travail me paraît pertinent dans le contexte indien.

Notons cependant que dans le contexte particulier des industries de produits d'exportation, on a pu observer dans les pays du Sud une amélioration relative de la condition des femmes (S. Bessis, 1997). Il conviendra, dans le contexte indien, d'analyser les conséquences sociales (amélioration ou non de leur statut) de l'entrée des femmes dans ces industries d'exportation. Il procure des emplois aux femmes tant dans les villes que dans les villages environnants. Dans un contexte d'ajustement structurel où les politiques publiques en matière sociale sont en recul, il paraît judicieux de s'intéresser au rôle que peut jouer l'industrialisation décentralisée dans les différentes formes de mobilités de travail féminin, d'autant que ces bassins d'emplois industriels sont peu éloignés des villages. Il sera aussi intéressant de se demander si cette reconfiguration des espaces économiques associée à la mondialisation a contribué ou non à une transformation des rapports de genre. On verra comment ces transformations comportent des possibilités, même limitées, d'empowerment des femmes et redessinent certaines des hiérarchies au centre desquelles elles se trouvent, aussi bien dans leur foyer qu'au travail.

Dans la dernière partie, il me paraît utile de mettre en perspective mes 30 ans de travaux de recherches menés en pays tamoul au regard des outils théoriques conceptuels développés dans la deuxième partie, avec une approche « intersectionnelle ». Je me focaliserai davantage sur mes principaux résultats de recherche en pays tamoul. En dépit du fait de devoir changer de projets de recherche tous les 3-4 ans, j'ai pris le temps de revisiter régulièrement (30 missions de 1997 à 2014) « mes terrains » avec une approche genrée ».

C'est une occasion pour moi de légitimer la géographie du genre à partir d'un contexte particulier qu'est l'Inde où les enjeux de genre et de travail ne sont pas les mêmes qu'en Occident. Ce travail de recherche me donne justement l'opportunité d'avoir une démarche réflexive tant sur mes méthodes de recherche que sur mes différents travaux académiques. En tant que géographe, il me paraît important de m'interroger sur les liens entre pratiques de terrain et production de données, afin de comprendre les processus qui participent sur le « terrain » à la construction des savoirs en géographie. Cette démarche réflexive sur notre statut, notre identité, notre positionnement éthique, notre prise de distance, bref sur les pratiques de terrain me paraît indispensable. Bon nombre de géographes de « terrain » aiment parler avec

nostalgie de « leur terrain » tout en mentionnant la grande difficulté d'accès à des données fiables, mais ne font jamais allusion au contexte d'inégalités socio-économiques, au genre ou à la couleur de peau, questions qui conditionnent fortement pourtant les interactions avec les enquêtés.

Cette faible démarche réflexive en géographie sur les pratiques de terrain » est liée au type de relations que peut établir le ou la chercheur(e) avec les acteurs locaux. Certains chercheurs ne se sentent-ils pas investis d'une mission de « sauvetage » (au sens de Spivak, 2009) de certaines « tribus » qui pourraient être menacées de disparition? D'où la nécessité d'avoir une réelle réflexion sur ses pratiques et sur ses postures interprétatives et de déconstruire ces présupposés positivistes, comme l'ont fait les féministes postcoloniales.

Ma méthodologie de recherche intersectionnelle repose aussi bien sur les méthodes de collecte et d'analyse de données quantitatives que sur les méthodes qualitatives incluant le terrain, les enquêtes individuelles et participatives. Cependant, dans le cas de recherche sur des personnes d'un espace marqué par l'altérité, il convient que la chercheuse tienne compte de sa position « du dehors », en effectuant une constante réflexion sur soi. Notre identité, notre statut, notre rapport à l'altérité conditionne nos interprétations inéluctablement subjectives.

J'écris en m'appuyant sur une observation et une connaissance personnelles de 25 ans de terrain, sans compter le fait que j'y ai vécu régulièrement depuis mon enfance. En effet, je suis loin d'être une étrangère vis à vis des lieux de ma recherche sur lesquels j'écris, notamment par mes racines. Mon propos est indubitablement situé dans ma position transnationale en France (ma formation universitaire en France et mon poste d'enseignante-chercheuse dans un centre de recherches du CNRS s'intéressant aux questions de genre) et en Inde (où sont situés mes terrains de recherche « genrés » depuis près de 30 ans) et où je travaille dans un institut pluridisciplinaire (IFP) au contact de nombreux collègues indiens. Mais la véritable histoire de mes questionnements commence bien plus tôt grâce à une itinérance familiale dont les souvenirs remontent à la petite enfance. Dans ma démonstration, j'ai besoin de parler de l'intérieur tout en essayant d'avoir une approche complexe de l'appartenance à deux cultures.

En effet, je m'exprime depuis une position particulière : j'ai grandi et vécu dans des endroits divers. D'origine indienne, « appartenant à une caste », même de manière symbolique, j'ai grandi jusqu'à 18 ans essentiellement en Afrique francophone (Tchad, Gabon, Sénégal) effectuant très régulièrement des séjours en Inde. Eduquée à l'école de la République dans des pays nouvellement décolonisés, en particulier au Sénégal, puis à l'Université française, une part importante de ma sensibilité et de mes horizons politiques sont donc marqués de façon indéniable par les réalités occidentales, mais aussi par celles des pays du Sud et de l'Inde en particulier, même si je vis plutôt en France depuis 30 ans. Or c'est en arrivant en France à ma majorité que j'ai ressenti pour la première fois mon altérité et que je me suis sentie dépaysée, alors que j'avais eu l'occasion de voyager un peu partout dans le monde depuis ma naissance

Faisant partie de cette « diaspora pondichérienne indienne », mon identité est lourde de sens pour moi qui vit en France et souvent en Inde. Comme tant d'autres dans mon cas vivant dans une double culture, j'ai sans doute eu tendance à surestimer « les valeurs indiennes » sous prétexte de vouloir faire un choix. N'est-ce pas aussi le fait de m'assigner systématiquement une identité indienne qui m'a incitée à un retour permanent à mes racines ? Ne me suis-je pas entendu dire maintes fois que je parlais si bien le français (sans accent), si je me sentais bien en France, si j'avais l'intention un jour de rentrer dans « mon beau pays » qu'est l'Inde ? Tout cela me ramène à mon « identité », c'est-à-dire à « une perception de qui l'on est et une conception de soi » (R.Brubaker, 2001⁴).

La division du monde en termes de civilisation et de religion (Huntington⁵), notamment après le 11 septembre, n'a fait que renforcer ce système de catégorisation unique. Comme le dit Sen (34, 2008⁶), « on trouve un usage remarquable de la singularité fantasmée dans l'idée de classification simple qui sert de fondement intellectuel à la fameuse thèse du *choc des civilisations* de Huntington qui oppose la civilisation occidentale à la civilisation islamique, à la civilisation hindoue et ainsi de suite »...A aucun moment, la religion ou la « race » ou même la couleur de peau ne devrait constituer l'identité exclusive d'un individu. Le fait

⁴ R.Brubaker, « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001/4 no 139, p. 66-85

⁵ [Samuel Huntington](#), *Le Choc des Civilisations*, [Éditions Odile Jacob](#), Paris, 2000

⁶ A.Sen, *Identité et violence*, Editions Odile Jacob, Paris, 2007

d'insister sur l'unicité d'une identité qui nous est imposée nous appauvrit singulièrement.

Aucun de ces groupes (race, caste, classe, religion, lieux) ne saurait constituer à lui seul mon identité. Par ailleurs, le fait d'avoir une double citoyenneté, n'impose pas la prévalence d'une identité qui prendrait le pas sur toutes les autres. Au contraire, cet *overseas citizenship of India (OCI)* obtenu en 2008, grâce à mon père né à Pondichéry, m'a renforcée dans mon identité multiple, fragmentée, hybride, fluide et me rassure voire me reconforte si on se réfère à « l'identité indienne » qui m'est assignée de manière récurrente, en particulier en France.

Aussi, dans la vie personnelle et professionnelle, je me perçois comme membre d'une infinie variété de groupes. Je me suis ainsi forgée une identité multiple, voire hybride : ma double citoyenneté (française et indienne)⁷, mes lieux de résidence, mon genre, mes opinions politiques, ma profession, mes engagements politiques, mes goûts musicaux..., font que je ne possède pas une seule identité.

Me positionnant en tant que géographe féministe transnationale et en travaillant sur les questions de genre sur un terrain privilégié pour moi qu'est l'Inde du Sud, je plaide pour un engagement géographique inédit. Je vais me référer sur le plan théorique, aux *postcolonial studies* et surtout aux théories féministes postcoloniales qui sont encore peu mobilisées, voire méconnues chez les géographes français. Il n'est pas facile dans notre monde académique français et non francophone de se définir intellectuellement et politiquement comme géographe féministe transnationale. En France, en géographie⁸, il a fallu attendre les années 1980 et 90 pour que se développe une géographie féministe qui critique les bases de la géographie traditionnelle et élabore un discours féministe de l'espace. Masculiniste dans ses principes, dans ses méthodes, dans ses discours, dans ses silences, le monde se présentait pour les géographes sous forme de cartes, de plans, de rapports, comme un monde à conquérir, à dominer, à exploiter, excluant ainsi les

⁷ Grâce au lobby de la diaspora hindoue américaine, a été créé en 2006, le *OCI (overseas citizenship of India)*, un passeport à vie de « citoyen indien d'outre-mer » pour les indiens d'origine, à condition de pouvoir prouver son ascendance indienne (parents ou grand-parents nés sur le sol indien). Les droits sont les mêmes que pour les NRI (non résidents indiens), à l'exception du droit de vote et d'être éligible.

⁸ voir la mise au point intéressante de Rosemary Chapman, concernant la géographie féministe, l'écriture de l'espace au féminin, *recherches féministes*, vol12, n°2, 1997, pp.13-26

perceptions subjectives de l'espace, donc à désincarner ceux et celles qui traversent l'espace. À la base de la géographie traditionnelle persistait une notion universaliste de l'être humain, qui repose sur le dualisme homme/femme. Tout ce qui n'est pas homme, blanc et hétérosexuel, c'est-à-dire tout ce qui ne se range pas automatiquement du côté du pouvoir patriarcal, est autre.

Ma conscience féministe n'est pas née d'idées venues d'ailleurs, mais elle a des racines bien plus proches. Ayant grandi jusqu'à 17 ans, entre l'Afrique (Tchad, Gabon, Sénégal) et l'Inde dans une famille résolument moderne, puis longtemps mariée (29 ans) dans une belle famille plutôt « traditionnelle », il me paraît légitime de contester « la culture indienne » d'un point de vue féministe, sans pour cela être accusée « d'occidentalisation », comme pourraient me le reprocher les féministes postcoloniales. Si j'ai tardivement contesté la culture indienne d'un point de vue féministe, c'est en raison de la dynamique culturelle de la vie de femme que j'avais connue en tant que femme mariée. C'est avant de devenir féministe que j'ai compris que le mariage en Inde pouvait être une institution oppressive et aliénante pour de nombreuses femmes. Certes, bon nombre de femmes indiennes vivent l'oppression des rôles de genre sans pour autant développer des idées féministes.

Cela dit, je ne me suis jamais trouvée à l'aise, ni dans la « guerre des sexes », ni dans la posture des féministes radicales américaines qui ont milité ardemment contre le harcèlement sexuel au travail en particulier ; cela relève pour moi du féminisme victimaire auquel je n'ai jamais adhéré. Je ne suis pas non plus celle qui confond harcèlement sexuel et séduction, et là je rejoins Judith Butler (2002), lorsqu'elle dit qu'elle ne voudrait pas vivre dans un monde sans séduction. « La séduction suppose des stratégies, des manœuvres pour déstabiliser la personne désirée et c'est très bien ainsi ». Elle va même plus loin en citant Foucault qui estime « qu'on ne trouvera pas de sexualité sans pouvoir ; que le pouvoir est une dimension très excitante de la sexualité.⁹ ». Certes, j'ai sans doute eu de la chance de ne jamais connaître dans ma vie personnelle et professionnelle quelque harcèlement sexuel que ce soit. Cependant, lutter contre les propos machistes de certains collègues (français d'origine dans leur très grande majorité) qui peuvent être

⁹ cité par F.Joignot in Le Monde du 24 septembre 2011

parfois blessants reste pour moi un combat quotidien. Je n'oublierai jamais le jour où au début de mon arrivée comme Maîtresse de Conférences à Montpellier, l'un des mes collègues m'a dit qu'on recrutait même « des fleurs exotiques ».

Comme le dit bien Bentouhami-Molino (2015, 6, 9), les études postcoloniales ont renouvelé la pensée du phénomène minoritaire en s'interrogeant sur les constitution même des noms comme « fils d'immigrés », « étrangers », « minorités visibles », « personne de couleur ». « La figure même du racisme postcolonial est l'immigré soit toujours déjà-là ou qu'il soit tout simplement considéré interchangeable avec les gens de couleur, ceux dont on considère qu'ils viennent d'un ailleurs pauvre...Le racisme postcolonial relève bien d'une politique institutionnelle oeuvrant bien à l'effacement de la mémoire coloniale qu'à la reconstitution d'une pratique de la race sous d'autres formes ».

Dans cette introduction il m'a paru utile d'expliquer aussi rapidement qui je suis, ainsi que ma position. Comme le dit si bien U.Narayan (1997, 2010, 470)¹⁰, ce retour sur soi-même n'est pas inutile car il nous permet de voir avec « humilité, reconnaissance, douleur, l'influence qu'ont eu sur nous les différents environnements que nous avons connus, de sentir la portée et les limites de notre regard, de voir que les circonstances peuvent limiter comme elles peuvent inspirer, et de prendre conscience, dans une certaine mesure, de la perspective depuis laquelle nous regardons les choses. »

Il s'agira à travers notre ouvrage de proposer une contribution sur les inégalités socio-spatiales de genre en Inde à différentes échelles, au prisme des théories féministes postcoloniales et de la perspective de l'intersectionnalité. N'est-il pas temps de « provincialiser l'Europe » (Chakrabarty, 2009) non dans un esprit de revanche, mais en proposant de nouveaux universalismes intégrant les « subalternes », donnant lieu ainsi à « une nouvelle compréhension de ce qu'est l'espace, les peuples dont les récits et les modes d'appréhension du réel furent invisibilisés ou réprimés » (Bentouhari Molino, 2015, 32).

¹⁰ in Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes. *Cahiers genre et développement [Texte imprimé]*, 2010

Partie 1 : De l'inégalité de genre en Inde

«La famille, la communauté et l'État apparaissent comme trois forces médiatrices et imbriquées qui déterminent les destinées collectives et individuelles des femmes.»

Ritu MENON et Kamala BHASIN, *Borders and Boundaries*

La société indienne serait une société patriarcale dans laquelle les femmes sont soumises et privées de pouvoir. C'est l'image véhiculée depuis des siècles tant par les académiques que par les médias. De son statut de fille non désirée au statut de Présidente de la République, comment aborder la question des inégalités de genre sans tomber dans les stéréotypes habituels ?

Certes la question de l'inégalité de genre en Inde n'est pas un sujet facile à aborder, puisque probablement aucun pays dans le monde n'offre une telle diversité et une telle pluralité. Il s'agira, dans les pages qui suivent, d'aborder ces différences de caste, de classe, de religion, de contextes... L'inégalité de genre en Inde se présente sous différentes formes. On verra comment, en plus de la diversité des facteurs qui contribuent à l'inégalité, il y a aussi les dimensions que peut prendre l'inégalité qui se traduit sous forme de privations au sens de Sen (2005) : pauvreté économique, analphabétisme, absence de soins de santé... On verra comment ces dimensions distinctes de l'inégalité peuvent produire des classifications différentes, mais aussi comment les divers aspects de l'inégalité de genre sont corrélés.

En effet, la question est de savoir si l'on doit considérer ces différentes sources d'inégalité comme s'additionnant l'une à l'autre ou s'il faut les appréhender conjointement en explicitant leurs profondes interdépendances. Cela fait écho au concept d'intersectionnalité proposé pour la première fois par Kimberlé Crenshaw en 1991, et que je développerai largement dans la deuxième partie de ce texte. Ce concept d'intersectionnalité apparaît comme un outil d'analyse pertinent pour repenser la simultanéité des inégalités et des oppressions liées à la caste, la classe, l'identité, l'orientation sexuelle, la religion, le lieu géographique. Dans cette première partie, j'ai pris le parti de traiter de « l'étendue des variations inhérentes aux divers visages de l'inégalité des genres », en les classant sous différentes rubriques comme le fait d'une certaine manière Sen (2005,251)¹¹, en y intégrant la dimension spatiale.

¹¹ A mon avis, Sen (2002, 2003, 2005, 2014) est sans doute l'un des penseurs indiens qui a proposé l'une des analyses les plus pertinentes sur les inégalités dans le contexte indien en adoptant une approche multidimensionnelle, combinant, classe, caste et genre.

Castes, inégalités sociales et genre

Force est de constater que l'Inde détient un terrible record dans le domaine de l'asymétrie sociale- le système de castes n'est qu'un des nombreux reflets de cette inégalité. Cependant, ce n'est pas pour cela qu'il faut adhérer à des généralisations trop hâtives qui consistent à supposer qu'il y aurait un Occident naturellement équitable d'un côté et une Inde éternellement hiérarchique de l'autre, « à tel point que ce pays serait la terre de prédilection de ce que Louis Dumont a appelé *homo hierarchicus* » (Sen, 2007, 56). Avant de débattre de la question des inégalités, il convient de rappeler brièvement la vision dumontienne largement remise en cause par bon nombre de chercheurs indiens, entre autres ceux des *subaltern studies* (voir ma deuxième partie).

1-1 « Un système hiérarchique de castes » ?

Bien que l'usage du terme caste soit problématique, il est entré dans les langues européennes pour qualifier la « segmentation horizontale » de la société indienne. Cette ambiguïté tient au fait qu'elle recouvre des réalités différentes et qu'on a confondu dans le langage commun, le *varna* et la *jati*. Or il y a lieu de séparer une construction symbolique ancienne (*varna*), d'une réalité sociologique (*jati*).

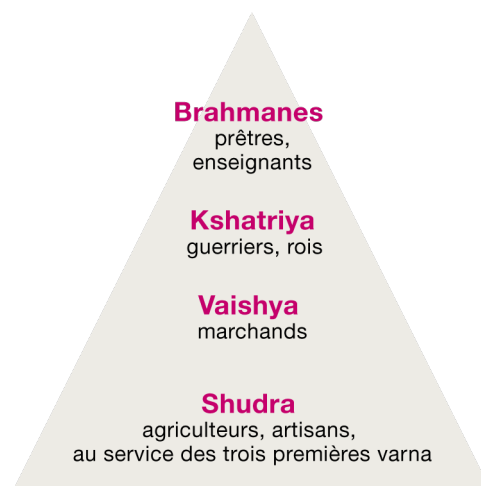
Dans les textes védiques, on distinguait quatre ordres ou *varna* ("couleur" en sanskrit), formant d'ailleurs un cadre plus théorique que réel¹². Il s'agit en effet de catégories abstraites hiérarchisées dans l'ordre suivant : *brahmanes*, prêtres et enseignants ; *kshatriya*, guerriers et rois; *vaishya*, marchands ; *shudra*, agriculteurs, artisans et gens de service¹³. Cette classification exclut les intouchables ou hors-

¹² Srinivas, l'un des pères de l'anthropologie indienne, in *Caste in modern India and other essays* (1962) montre bien l'absurdité qui consiste à réduire le système des castes à des *varnas* eu égard à l'absence totale de ces *varnas* dans le paysage social contemporain. p.7-8

¹³ D'après *les Lois de Manou*, textes sacrés, chacun reçut de l'être souverainement glorieux une place propre dans la société : les *brahmanes* reçurent l'étude et l'enseignement des *Vedas*. Il imposa aux *kshatriyas* le devoir de protéger la terre. Les *vaishyas* durent soigner les bestiaux, faire le commerce

castes. Effectivement, dans la littérature védique ultérieure, la supériorité des *brahmanes* fut bien établie et l'on distingue les Dvijajji ("deux fois nés", soit une émanation de la tripartition fonctionnelle aryenne) qui comprennent les *brahmanes*, les *kshatriyas* et les *vaishyas*¹⁴, soit environ 20% de la société, et les *shudras*, soit environ 35-50% de la population, selon les sources (fig.1). Dans la réalité, si les *shudras* sont classés par l'administration dans la catégorie *other backward classes* (*OBC*), ils ne se considèrent pas de basses castes, notamment en milieu rural puisqu'ils détiennent le capital foncier et économique (Kamala Marius-Gnanou, 1991).

Fig. 1. Cadre théorique du système des varna



Comme le dit bien G.Tarabout (2010, 516)¹⁵ « les varnas correspondent à une vision de la société à la fois sacrificielle, organiciste, fonctionnaliste et hiérarchique qui légitime les aspirations hégémonistes du discours brahmanique ». Elle laisse de côté une dernière classe, les hors *varna* : les *chandalas* ou intouchables, qui exercent des activités considérées comme impures en ce qu'elles concernent directement le traitement des déchets organiques et de la mort (équarrisseur, tanneur, cordonnier, etc.), ou le travail agricole (soit 16% de la

et labourer la terre alors que le seul office assigné aux *shudras* était de servir les classes précédentes. R.Deliège, p.35. En fait, "ce sera le seul schéma conceptuel qu'utiliseront les textes classiques de l'hindouisme pour caractériser les personnes et leurs fonctions dans la société, [...]" L.Dumont, p.95.

¹⁴Seuls les hindous appartenant à ces trois varnas sont autorisés à apprendre les *Vedas*, considérés comme la source de toute révélation, en revanche les *shudras*, a fortiori les intouchables, sont privés de tout accès à la source principale de la vie religieuse. La cérémonie initiatique qui consiste à passer un cordon sacré à l'enfant entre son 7^e et 10^e anniversaire marque son entrée officielle dans la société hindoue; il est dits "né pour la seconde fois"

¹⁵ in F.Landy, dictionnaire de l'Inde contemporaine, p.516

population). Ils furent répertoriés institutionnellement à partir de 1935, au sens des *Scheduled Castes* (castes répertoriées, c'est-à-dire les intouchables)¹⁶. Sont également laissées de côté par cette classification des varnas, les populations tribales, les chrétiens, les musulmans et les juifs qui sont par ailleurs, socialement hiérarchisées.

La sociologie indianiste et dumontienne a longtemps adhéré à une vision plutôt non conflictuelle de la société indienne de castes fondée sur un brahmanocentrisme. A savoir que la caste divise la société en groupes de naissance héréditaires (endogames et hiérarchisés), reliés par trois caractères qui sont la hiérarchie fondée sur l'opposition du pur et de l'impur, la spécialisation socio-professionnelle et enfin la séparation pour le mariage et pour la nourriture (endogamie et commensalité)¹⁷.

Comme l'a théorisé L.Dumont¹⁸ dans *Homo hierarchicus*, la hiérarchie des *jatis* (castes) s'articule à partir d'un critère religieux, à savoir l'opposition du pur et de l'impur qui prend en Inde la forme d'une véritable idéologie. Même si son interprétation structuraliste de la société indienne suscite encore des polémiques, il n'empêche qu'elle reste d'actualité, moins dans les villes que dans les campagnes où les intouchables, considérés comme impurs, sont encore relégués dans des hameaux (*cherry*), à l'écart du village. L.Dumont va jusqu'à affirmer que "l'impureté de l'intouchable est conceptuellement inséparable de la pureté du *brahmane*"¹⁹.

En effet, les relations sociales à l'intérieur de la société indienne peuvent être expliquées par rapport à l'opposition du pur et de l'impur qui va jusqu'à se confondre avec l'opposition supérieur/inférieur. "[...] Le degré relatif de pureté d'un groupe est jalousement maintenu à l'abri des contacts qui l'amoindrirait²⁰"; la pollution se transmettant à travers les liens de parenté, toute la société en vient à être divisée en

¹⁶ Il s'agit des castes et tribus répertoriés reconnus par la Constitution indienne afin d'améliorer leur statut. Dans le recensement de 2001, 1 234 castes ont au total été mentionnées dans la catégorie SC et 698 tribus dans la catégorie Scheduled Tribes.

¹⁷ Je reprendrai ici certains propos du livre K.Marius-Gnanou, *l'Inde*, Coll.Méridiens, Karthala, 1997

¹⁸ op.cit., p.69-85

¹⁹ L.Dumont, op.cit; p.77

²⁰ L.Dumont, p.84

groupes, avec au bas de l'échelle les castes fortement impures, à savoir les intouchables²¹.

Est impur ou polluant tout ce qui touche de près ou de loin à la mort et à la vie organique d'élimination²². La mort, source de pollution extrême, pollue le corps du défunt mais aussi toute sa famille. Toutefois, selon le lien de parenté avec le mort, il suffira de prendre un bain -cérémonie purificatoire par excellence- pour tout hindou, voire tout indien, appartenant à une *jati*²³. En effet, le bain (en plus de son rôle hygiénique) a une signification hautement rituelle de purification. Ainsi, à la grande surprise des étrangers, voit-on des millions d'hindous se purifier et faire leurs ablutions dans des eaux pourtant polluées mais sacrées, donc purifiantes²⁴.

Ces puissantes notions de pur et d'impur conditionnent aussi les rapports à la nourriture, d'où les innombrables tabous alimentaires. Ainsi pour les hautes castes, soit une minorité de la population, seul le végétarisme est acceptable, sans doute dans un esprit d'ascèse²⁵. La majorité des hindous mangent donc en priorité des légumes, du poisson, et dans une moindre mesure, de la viande. Ceci à l'exception du porc qu'ils dédaignent sous l'influence des musulmans, et du boeuf lié au culte de la vache²⁶. En revanche, les intouchables ou hors-castes ont la réputation de manger du porc et du boeuf (en raison du coût modique de ces viandes), en dépit d'une

²¹R.Deliège, p.50

²²La salive, comme toutes les émanations corporelles est une source polluante; d'ailleurs, cracher au visage constitue un très grave affront; pour les détails, voir R.Deliège, op.cit. pp.45-65. Si la pollution mortuaire est de mauvais augure, la pollution liée à la naissance est de bon augure. La jeune mère est rituellement impure 11 jours après l'accouchement pendant lesquels elle est isolée. Par ailleurs la femme, dans certaines castes est isolée en période de menstruations (elle n'est pas autorisée à cuisiner, à toucher d'autres personnes). En revanche, les femmes des basses castes ne respectent pas ces rituels.

²³Même un chrétien indien, après un enterrement, se lave au moins les pieds avant de rentrer chez lui. En effet, un indien, quelle que soit sa religion et dès lors qu'il appartient à une *jati* accepte cette idéologie du pur et de l'impur.

²⁴Nombreux sont les articles concernant la pollution du Gange, fleuve le plus sacré où stagnent des détritrus, des corps d'enfants morts non incinérés...

²⁵Manger la chair d'un animal mort est absolument impensable pour les hindous les plus brahmanisés. C'est peut-être le refus de tuer (*ahimsa*) chez les bouddhistes et les jains, qui a influencé les hindous, N'oublions pas, cependant, que Bouddha est mort après avoir consommé un plat de porc.

²⁶Les vaches n'ont pas toujours été sacrées en Inde, sans doute fut-il un temps où les vaches étaient offertes en sacrifice aux dieux et leur chair mangée par les humains, mais par la suite, la piété les conduisit à s'interdire ce plaisir. Shurabi la vache mythique était un don du ciel, source perpétuelle de lait et de beurre.

pression forte du gouvernement nationaliste hindou au pouvoir voulant interdire l'abattage de la viande de bœuf dans bon nombre d'Etats.

Toujours selon le principe de pureté, les membres d'une caste n'acceptent la nourriture et la boisson que dans la mesure où elles ont été préparées par une personne de même caste ou de caste supérieure²⁷. Même le repas -mangé avec la main droite, la gauche étant réservée aux usages impurs (toilette intime...)- est pris sur une feuille de bananier (feuille qui sera d'ailleurs mangée par une vache) plutôt que dans une assiette qui ne peut en aucun cas être débarrassée de la pollution.

Aujourd'hui encore, les intouchables relégués hors de certains villages²⁸ n'ont pas le droit de s'approcher des maisons des autres castes, d'utiliser l'eau de la fontaine ou du puits public, ni de prendre le thé dans les mêmes verres que les autres villageois. Les journaux relatent régulièrement les atrocités commises envers les dalits en raison de mariages interdits par les membres des « autres basses castes » avec les dalits. Aujourd'hui, la majorité des violences de caste oppose régulièrement les groupes sociaux situés au bas de la hiérarchie sociale. Les intouchables sont désormais les premiers à souffrir des conséquences de l'ascension sociale des Shudras en milieu rural, « nouveaux oppresseurs » situés juste au-dessus d'eux, et qui voient dans les dalits leurs premiers concurrents dans la lutte pour les ressources. Ainsi Teltumbde (2008) affirme que l'on peut comprendre la séparation entre Shudras et Dalits sur la base de la hiérarchie rituelle brahmanique, comme ne manquent pas de le rappeler les Shudras.

Il faut préciser que le système des castes commande traditionnellement la morphologie villageoise : si les villageois se regroupent par quartier selon leur caste, les hors-castes vivent dans des hameaux ou *cherry*, à l'écart du village. En milieu urbain où toutes les castes sont évidemment obligées de se côtoyer, il n'est pas rare de voir les Indiens, sur leur lieu de travail, prendre leur repas dans des gamelles préparées au petit matin par leurs épouses, pour éviter ainsi de manger à la cantine. Bien qu'il ait évolué de manière spectaculaire, ce commensalisme reste une réalité

²⁷Ainsi n'est-il pas rare de nos jours de voir des restaurants préciser que le cuisinier est brahmane, afin de rassurer les clients de haute caste.

²⁸Kamala Marius-Gnanou, "Modernisation agricole et évolution du système des castes dans un village du Sud de l'Inde", *Les Cahiers de la Recherche Développement*, n°37, 1994, p.76-88.

vivante parce qu'il est étroitement lié à la hiérarchie et au statut, des individus et de leur groupe d'appartenance.²⁹

Afin que les hautes castes puissent demeurer pures, la logique du système implique que certains groupes de la société se spécialisent dans le traitement des choses impures, d'où les castes de fossoyeurs, balayeurs, tanneurs, équarrisseurs, caractérisées par un état d'impureté permanente.

Les discriminations sur la base de l'intouchabilité ont été condamnées par la constitution de 1951 ; de fait elles n'ont pas disparu. Même si cette classification peut servir au moment des élections, de nos jours, la caste fait référence avant tout à la *jati* (lit. naissance, espèce). Comme le dit Srinivas, "la caste est une institution d'une force et d'une résistance incroyables. Elle a survécu pendant 2000 ans. Elle a changé de forme, mais on ne la voit pas disparaître[...] . Pour la masse, la caste/*jati* fait encore partie de l'identité et de l'affiliation au groupe..."³⁰ « La hiérarchie est si bien orchestrée qu'une caste si bas soit son statut, en trouve toujours une autre qui lui soit inférieure, atténuant quelque peu la blessure narcissique que son intériorisation par les autres a ouverte. » (Kakar, 2011, 40). Cette hiérarchie des castes n'est pas un phénomène exclusivement hindou puisqu'on le retrouve en Inde chez les Chrétiens, les Sikhs et Musulmans.

En effet, la caste/*jati*³¹ n'a pas disparu et il est toujours difficile pour un nouveau venu d'être accepté tant qu'il n'est pas "identifié" à un groupe. Dans la littérature anthropologique sur l'Inde, la *jati* est définie comme un groupe de naissance, c'est-à-dire un ensemble structuré par la parenté et la filiation, portant un nom spécifique, ainsi que, bien souvent, par une origine géographique, réelle ou mythique. La reproduction de ce groupe social est notamment assurée par le

²⁹J.L.Chambard, 1980

³⁰ Srinivas, *Politics and castes*, India Today, 1-15 déc. 1979.

³¹ Les portugais, en désignant par le terme de "caste" ou "*casta*" (ce qui veut dire non mélangé) l'organisation étrange qu'ils ont observée à leur arrivée sur la côte occidentale de l'Inde, ont quelque peu déformé la réalité puisqu'aujourd'hui encore, il n'est pas rare de voir ou de lire que la société indienne est divisée en quatre grandes "castes"! En fait, il existe des milliers de groupes socio-professionnels héréditaires, endogamiques et hiérarchisés que les indiens nomment *jati*.

principe d'endogamie, celui de se marier au sein du même groupe de naissance, ce qui fait donc de la *jāti* un repère cardinal pour beaucoup d'Indiens³².

La *jati* est héréditaire : tout indien naît et meurt dans une caste/*jati* et sa naissance en son sein déterminera son nom, son origine, son mariage, et dans une moindre mesure son statut, voire sa richesse. D'après le nom porté, on sait exactement le lieu d'origine, le nom du père, le nom de la *jāti* (qui est le dernier nom). Ainsi, lors des enquêtes effectuées dans un de mes villages d'étude durant ma thèse, j'ai pu reconstituer la répartition des terres par caste grâce aux noms des personnes interrogées, car les recensements officiels ne relèvent que les hors-castes. Des noms aussi élaborés que Subramaniam Gounder, Raïlu Naïdu ou Arnachalam Reddiar³³ sont tout à fait évocateurs. Ceux qui sont opposés au système des castes peuvent omettre leur nom de caste.

Ainsi la caste était-elle traditionnellement associée à un métier, ou du moins à une tâche rituelle précise. Beaucoup de noms de castes étaient aussi des noms de métiers. *Dhobi* signifie "blanchisseur" en tamoul, c'est le nom d'une caste que l'on retrouve dans toute l'Inde. Cependant, si seuls les membres de cette caste lavent le linge, le contraire n'est pas vrai : tous les membres de cette caste ne lavent pas le linge. Cette spécialisation socio-professionnelle des castes a tendance à disparaître, à cause de l'évolution économique et sociale. De plus, avec l'apparition des professions modernes, cette adéquation entre caste/*jati* et profession a encore perdu une partie de sa consistance ; il n'y a évidemment pas de castes de mécaniciens, de pilotes d'avion, d'ouvriers d'usine, d'ingénieurs....Le métier ne définit donc plus une caste/*jati*, mais l'exercice de certaines professions classe certaines castes comme impures (Baechler, 1988, 17). Ainsi, les *jatis* ne forment pas des groupes fermés et reconnus par tous, d'autant que l'affirmation d'appartenir à telle ou telle caste ne peut être que relationnelle. « De plus les revendications d'appartenance impliquent d'importants enjeux statutaires et peuvent être contestés (tel lignage affirmera faire partie d'une *jati*, ce que d'autres leur refuseront » (G.Tarabout in Landy, 2010,102)

Selon le principe d'endogamie, le mariage n'est permis qu'avec une personne de même caste et entre certaines *gotra* (clans, lignages ou subdivisions de la caste).

³² <http://www.laviedesidees.fr/Nommer-la-caste.html>

³³ En effet, Gounder, Naïdu ou Reddiar, sont les noms de castes dominantes.

Certes, dans les classes moyennes urbaines, le mariage intercaste³⁴, légalisé, est de plus en plus fréquent. Généralement, l'enfant prend la caste du père, même si celui-ci est d'une caste inférieure à celle de la mère. Toute personne contractant un mariage avec un hors-caste devient hors-caste elle aussi.

Cependant, s'il est impossible de sortir individuellement de sa caste, des groupes entiers tentent d'adopter des coutumes et pratiques de castes supérieures, notamment celles des *brahmanes* ou des *kshatriyas* pour y être assimilés. C'est ce phénomène que Srinivas a conceptualisé sous le terme de "sanskritisation" (Srinivas, 1962, 42) : il s'agit d'adopter les règles les plus orthodoxes des castes supérieures, à savoir le végétarisme, l'interdiction de l'alcool, l'interdiction du remariage des veuves...

En dépit des termes de la Constitution indienne qui interdisent toute discrimination fondée sur la religion, le sexe et la caste (article 15) et qui proclament l'abolition de l'intouchabilité (article 16)³⁵, la ségrégation des intouchables reste une réalité quotidienne... Davantage en milieu rural qu'en milieu urbain, admettons-le. En effet, dans les campagnes où vivent les deux tiers de la population, nul n'ignore la caste de son voisin. Même dans les agglomérations qui favorisent pourtant l'anonymat, toute vie sociale, se rapporte d'une manière ou d'une autre, au cercle de la parenté.

Pourtant, dès l'indépendance, sous l'impulsion de Gandhi et surtout d'Ambedkar -leader encore incontesté des intouchables, à l'inverse du Mahatma Gandhi accusé de paternalisme-, la Constitution prévoyait à court terme (10 ans) pour les *scheduled casts and tribes* (littéralement tribus et castes arriérées, soit 24% de la population totale), des quotas minima d'emplois dans la fonction publique (22% des postes), des sièges dans les assemblées législatives (1/7) et des quotas de places à l'Université. Cependant, ce système d'emplois réservés, qui a permis à toute une classe d'intouchables -qui préfèrent se faire appeler *dalits* (opprimés)- d'accéder à une situation sociale confortable, ne fait qu'occulter la condition inchangée de tant d'autres *dalits*.

³⁴ Il a été légalisé en 1949 par le *Hindu marriage validity act*.

³⁵ Nous consacrons plus loin une sous-partie à cette question.

En milieu rural, la majorité des intouchables constitue toujours le principal réservoir de main-d'oeuvre agricole. Plusieurs études ont fait ressortir de manière significative, la prépondérance des castes supérieures (et la quasi-absence des dalits, adivasis et autres communautés défavorisées) dans les médias, les institutions judiciaires... Une enquête menée par le Centre d'étude des sociétés en développement, portant sur 315 éditeurs de Delhi, a permis de constater qu'aucun d'entre eux n'appartenait à une caste ou à une tribu répertoriée : 85% faisaient partie de castes supérieures et la moitié d'entre eux étaient brahmanes (Sen, 2014,247).

1-2 Caste et inégalités socio-spatiales

L'explication de ce « système hiérarchique des castes » (Dumont, 1966), qui privilégie le statut « religieux » et la fonction rituelle tout en reliant la caste et la profession par l'intermédiaire de la religion, a été largement remise en cause par les partisans d'une idéologie égalitaire prégnante dans les castes défavorisées. Cependant, il est étonnant tout de même (Desphande, John, 2010) qu'on ne discute pas davantage de savoir si les incontestables discriminations de caste, qu'elles soient bien réelles ou exagérées n'engendrent pas tout de même des inégalités importantes. Certes, il faut bien voir que la hiérarchie qu'implique le système des castes tend à relativiser l'inégalité. En effet dans le modèle dumontien, les castes forment un système fondé sur la complémentarité et le consensus... Au point que les défenseurs de ce modèle ont largement sous-évalué la dimension politique des inégalités. Même l'école anthropologique concurrente de Srinivas (à qui on doit le concept de sanskritisation) remet à peine en cause cette fameuse segmentation horizontale du système de castes, ne relevant pas son caractère de véritable machine inégalitaire. Desphande va jusqu'à accuser nombre de sociologues indiens éminents de duplicité. « Très critiques, souvent avec raison, à l'égard des données statistiques mobilisés dans les débats sur les inégalités de castes, ces mêmes sociologues se sont fortement opposés à toute initiative de collecte systématique de données pertinentes » (Desphande, 2005, 106). Desphande est l'un des rares sociologues à avoir plaidé pour le recensement des castes qui a lieu depuis

septembre 2011³⁶. « Aujourd'hui, nous sommes dans une situation où la caste est exclusivement associée aux basses castes de l'Inde, en particulier aux Dalits et aux Adivasis, qui doivent prouver leur appartenance aux SC et aux ST en donnant des noms de castes et de tribus identifiables. Nous souhaitons que cette situation cède la place à une image plus globale, plus générale, dans laquelle tout le monde devrait répondre à la question sur la caste à laquelle il appartient. » Le lien entre le statut de la caste, le genre et le type d'occupation de la terre peut en effet servir d'exemple pour apprécier les changements intervenus en matière d'inégalités économiques et sociales en fonction des dites castes, d'autant que les femmes ne possèdent toujours pas la terre. La caste et le genre, restent des marqueurs d'inégalités sociales dans l'Inde contemporaine plus d'un demi-siècle après que la Constitution a aboli l'intouchabilité et interdit toute discrimination de ce type.

A partir des données du NSSO (*National Sample Survey*), on a pu établir que pour 100 personnes vivant sous le seuil de pauvreté en milieu rural, 83% sont issues des *Scheduled Cast, Scheduled Tribes* et *Other Backward Classes*³⁷. Par ailleurs, selon Rao (210, 2011), parmi les femmes actives en milieu rural, 85% d'entre elles sont engagées dans l'agriculture (NSSO)³⁸. Si bon nombre d'exploitations sont inférieures à moins d'un hectare (60%), à peine 10% d'entre elles sont gérées par des femmes qui, pour bon nombre d'entre elles, se sont retrouvées en situation d'abandon ou de veuvage. Le manque d'accès à la terre est un handicap pour pouvoir accéder aux marchés, aux inputs, crédit..., favorisant ainsi une faible productivité agricole et une augmentation de leur vulnérabilité (Rao, 2005).

D'après l'IHDS (*Indian human development Survey*, 2010³⁹), les SC et les

³⁶ L'existence de ces 1 234 castes répertoriées n'a aucun sens à l'échelle de la totalité de l'Inde, parce que les castes répertoriées ont une existence locale, c'est-à-dire que les castes répertoriées et les tribus répertoriées ne sont reconnues que dans un contexte géographique spécifique. En réalité, un principe général utile pour un recensement prenant en compte la caste est d'insister sur l'adoption d'une stratégie conservatrice pour les regroupements. Le niveau du district, ou même de la subdivision administrative inférieure, *taluka*, pourrait être choisi comme un seuil par défaut, au-delà duquel les regroupements devant être clairement justifiés. Le fait que les données avant regroupement soient disponibles permettra la tenue de débats fondés sur des informations solides et servira d'antidote contre tout abus de ces données. Desphande, John, 2010

³⁷ En fait, ces *OBC* correspondraient *grosso modo* aux *shudra (jati de service)*, cependant cette catégorie est beaucoup plus hétérogène que les SC et ST car elle inclut aussi bien des groupes riches et puissants que des travailleurs agricoles.

³⁸ N.Rao, (210, 2011)

³⁹ Les données pour ce chapitre proviennent essentiellement de Sonalde B.Desai et al, *Human Development in India, challenges for a society in transition*, OUP, 2010. Ce rapport récent est sans

adivasi ont des revenus médians annuels les plus bas soit autour de 20000Rs/an, tandis que les Chrétiens, les Jains et les Sikhs ont les revenus médians annuels les plus élevés (autour de 50000Rs). D'après ce tableau (Figure 2), les hautes castes hindoues et les chrétiens résidant en milieu urbain ont des revenus médians atteignant le double des revenus médians des musulmans. A cela, s'ajoute le lieu de résidence, notamment pour les hindous de haute caste qui seraient nettement plus privilégiés en ville qu'à la campagne⁴⁰.

Fig. 2. Revenu médian par groupes sociaux

Roupiées* (revenu annuel)	Ensemble	En milieu urbain	En milieu rural
Hautes castes hindoues	48 000	72 000	32 285
OBC	26 091	46 600	22 113
Dalit	22 800	40 500	19 975
Adivasi	20 000	48 000	18 637
Chrétiens et autres religions	52 500	72 600	42 000
Musulmans	28 500	37 200	23 222

* 100 roupies = 1,53 euros, au 3^e trim. 2011

Source : IHDS Données 2004-2005

Si les marxistes en général et les marxistes indiens en particulier se sont longtemps focalisés uniquement sur les inégalités de classe, -parti pris dominant jusqu'à une époque récente-, c'était ne pas tenir compte du contexte indien spécifique. En effet, la classe n'est pas la seule source d'inégalité et elle doit être replacée dans un tableau plus vaste incluant d'autres types d'inégalités : le genre, la caste, la région, la communauté, la religion. Pour étayer ce propos, je reprendrai l'exemple d'un de mes villages d'étude de mon doctorat (Kudapakkam, dans la région de Pondichéry).

doute le mieux documenté sur les questions de développement humain en Inde. Il a été réalisé par des chercheurs de l'Université du Maryland et du NCAER entre décembre 2004 et novembre 2005. L'enquête a été menée auprès de 41554 ménages (soit 215000 personnes) dans 33 états.

Desai, Sonalde, Amaresh Dubey, B.L. Joshi, Mitali Sen, Abusaleh Shariff, and Reeve Vanneman. India Human Development Survey (IHDS) [Computer file]. ICPSR22626-v2. University of Maryland and National Council of Applied Economic Research, New Delhi [producers], 2007. Ann Arbor, MI: Inter-university Consortium for Political and Social Research [distributor], 30 June 2009

⁴⁰ Une étude réalisée par Santosh Goyal a permis de comparer la distribution de castes de la bureaucratie d'Etat avec celle des grandes entreprises. Les données concernaient 1100 compagnies publiques et privées. Les hautes castes représenteraient 88,3% des individus dont la caste a pu être établie. <http://isidev.nic.in/pdf/santosh2.pdf>.

C'est en milieu rural que se révèle un aspect traditionnel -aujourd'hui en voie de disparition- de la caste, largement conceptualisé par les anthropologues tels que Srinivas, à savoir le système *jajmani* qui désigne l'ensemble des prestations et contre-prestations qui caractérisent les relations économiques entre castes d'un village. D'une caste à l'autre, il existe une relation fondamentale, permanente et inaliénable, qui lie le *jajman*, propriétaire foncier recevant des services, et le *kamin*, artisan qui rend les services et reçoit les rétributions en nature ou en argent. Ainsi le *jajman* peut avoir besoin du barbier, du *dhobi*, de l'ouvrier agricole, tandis que le barbier rasera le *dhobi* qui, en échange, lui lavera son linge... La particularité de ce système, c'est que l'échange des services lie héréditairement les familles et les castes (le *kamin* est dans l'obligation héréditaire d'assurer les services) ; mais en contre-partie, le *jajman* n'a pas la possibilité de demander les services ailleurs.

Cependant, les *jajmans* ont à leur service des ouvriers agricoles permanents (*panneyals*) ou temporaires (*coolies*) hors-castes, attachés héréditairement et souvent obligés de travailler sans rémunération pour pouvoir rembourser une dette, d'où un état de quasi-servage. Par conséquent, ce système met bien en évidence la position de la caste dominante⁴¹ des propriétaires fonciers autour de laquelle s'articule toute la vie du village. Notons que la caste dominante n'occupe pas nécessairement la position la plus élevée de la hiérarchie rituelle. Ainsi un statut de caste, même élevé, est insuffisant en milieu rural pour occuper le sommet de la hiérarchie sociale. Le respect va aux vrais détenteurs du pouvoir, à savoir les grandes castes de cultivateurs-propriétaires comme les *Jats* dans le Rajasthan, les *Marathes* au Maharashtra, les *Vellalar* ou les *Reddiar* au Tamil Nadu et non plus au *brahmane* qui devient une figure dérisoire. Ces castes dominantes contrôlent l'essentiel des terres et constituent donc de véritables lobbies au sein des partis politiques. Ces relations traditionnelles restent très vivantes dans les régions les moins développées et se traduisent encore aujourd'hui sous la forme d'une servitude pour dettes (K.Marius-Gnanou, 2008).

⁴¹C'est le grand anthropologue indien Srinivas qui fut à l'origine de ce concept. "Pour qu'une caste soit dominante, écrit-il, il faut qu'elle possède une partie essentielle de la terre arable de la localité, qu'elle soit numériquement importante et qu'elle occupe une place élevée dans la hiérarchie." in *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1971, p.10.

La servitude pour dette⁴² est un phénomène :

- très **ambivalent**, puisqu'il oscille entre exploitation et protection, et que la frontière est très difficile à délimiter ;
- **évolutif**, avec la combinaison de facteurs « traditionnels » et « modernes ». Traditionnels, au sens où les relations employeurs / employés sont souvent enracinées dans des rapports de caste. L'interdépendance entre castes – basée sur des relations de type patron / client et définie à travers un ensemble de droits et d'obligations – constitue précisément l'un des principaux fondements du système des castes, les deux autres fondements étant celui d'exclusion et celui de hiérarchie. À cela se greffent d'autres facteurs relevant d'une certaine modernité, tant du côté des employés – de par la financiarisation et la monétarisation des échanges et des relations sociales⁴³ ainsi que l'accès à une certaine forme de consommation de masse – que du côté des employeurs, avec la mise en place de nouvelles formes de production orientées vers l'exportation ;
- très **hétérogène**, avec un *continuum* de situations, depuis des formes relativement « douces » et, dans une certaine mesure, « choisies », jusqu'à des formes beaucoup plus « dures » où l'absence de liberté est totale et les conditions de vie et de travail déplorables (horaires démesurés, risques d'intoxication et d'accidents, aucune facilité sanitaire, violence physique, violence sexuelle, travail des enfants, etc.). Dans le premier cas, la servitude est temporaire et correspond au remboursement d'une avance généralement destinée à un besoin précis (faire face à un besoin immédiat, accéder à l'habitat, marier une fille). Elle semble s'apparenter à une forme comme une autre de stratégie de survie. Dans une certaine mesure on peut parler de « choix », si l'on considère que certaines personnes préfèrent recourir à cette option plutôt que d'avoir à se déposséder d'une partie de leur capital. Dans le second cas, en revanche, la durée d'asservissement est inconnue – avec parfois des dettes qui se perpétuent de génération en génération – et aucune alternative n'est envisageable⁴⁴.

En Inde, la servitude pour dettes est historiquement un phénomène typiquement rural qui s'inscrivait dans un ensemble de relations de droits et d'obligations entre les maîtres et leurs dépendants. Ce système relevait d'un système plus global de hiérarchie et d'interdépendance entre castes, tout en reflétant la très forte concentration des terres dans les mains des castes supérieures. Jan Breman a largement décrit ce type de relation patron-client, et la réalité qu'il décrit du Gujarat semble assez proche de ce que vivent les villageois du Tamil Nadu lorsqu'ils évoquent la situation de leurs parents ou de leurs grand-parents (K.Marius-Gnanou, 1993, 2008). Les appellations sont variées selon les régions : *Halis* au Gujarat, *Padiyals* au Tamil Nadu, *Admias* au Kerala, *Mulyias* en Orissa, etc. (Breman 1979, 7). Les termes employés renvoient soit au nom de la caste, soit à la relation entre le propriétaire/employeur et le travailleur, avec une connotation plus ou moins négative,

⁴² Guérin, Marius-Gnanou et al., Endettement, vulnérabilité à la servitude pour dettes et microfinance, rapport final, IFP programme microfinance pour le BIT, nov 2004

⁴³ Sur cette question de la monétarisation et de la financiarisation des relations sociales, voir J.-M. Servet, 2003.

⁴⁴ A partir d'enquêtes réalisées dans les régions occidentales de l'Himalaya indien à la fin des années 70, J.-C. Galey mettait déjà en évidence ces deux catégories de travailleurs en situation de servitude (Galey, 1980).

allant de la relation patron/client à la relation maître/esclave. Notons bien qu'il ne s'agit pas réellement d'une relation employeur/employé : les compensations que reçoivent les clients ne sont pas considérées comme un paiement en retour de leur travail, mais comme le résultat de la responsabilité du « patron » (Breman 1979, 17).

Si on se réfère à la loi d'abolition du système de travail forcé (*Bonded Labour System (Abolition) Act, 1976*), un travailleur est en situation de servitude pour dettes s'il a reçu une avance ou un prêt de la part de son employeur, en argent ou en nature ; de ce fait, ce travailleur et/ou un membre de sa famille est contraint de travailler pour le même employeur ; il ou elle est payé en dessous des conditions du marché en compensation du remboursement de l'avance ou du prêt, souvent dans des conditions d'exploitation impliquant de longues durées de travail, et sans être libre de se déplacer et de changer d'employeur. Cependant, la servitude pour dette est un phénomène très hétérogène, avec un *continuum* correspondant à des situations très diverses, depuis des formes relativement « douces » et, dans une certaine mesure, « choisies », jusqu'à des formes beaucoup plus « dures » où l'absence de liberté est totale et les conditions de vie et de travail déplorables (horaires démesurés, risques d'intoxication et d'accidents, hygiène déficiente, violence physique, violence sexuelle, travail des enfants, etc.).

D'autres études menées au cours des années 1990 ont montré que ce système, du moins dans sa forme traditionnelle, tombait progressivement en désuétude en particulier dans les zones irriguées et s'étant converties aux cultures commerciales (Jodhka 1994). Ce constat a été fait notamment au Gujarat (Breman 2003), en Uttar Pradesh, Andhra Pradesh et au Bihar (Byres *et alii.* 1999). Par exemple en Andhra Pradesh, les exploitants avaient en moyenne 25 travailleurs permanents (*jeetam*) en 1958, contre 10 en 1973 et 1 en 1995 (Da Corta 1999, 86). Au Tamil Nadu on constate la même évolution : entre 1985 et 1990, le nombre de *padyial* (terme tamoul désignant les travailleurs asservis) s'est considérablement réduit. Dans les années soixante-dix et même quatre-vingt, il était encore d'usage, pour une exploitation de taille moyenne, de compter sur 3 ou 4 *padyials* (Marius-Gnanou, 1993).

La Révolution verte s'est accompagnée du phénomène des « propriétaires absentéistes » et de la dislocation des grandes propriétés (en particulier de la caste des *Reddiars, Nadi, Mudaliars*). Elle a également provoqué l'émergence d'une agriculture plus intensive et plus capitaliste, gérée généralement par des castes moyennes

(*Vaniar, Gounder*) (Marius-Gnanou 1993 , 2008). Traditionnellement une partie des *Parayiars* travaillait de manière permanente chez un propriétaire *Reddiar* dont ils étaient le « dépendant » (*PadiAal*). Il recevait 70 Rs par mois et un sac de paddy tous les 4 mois ; il recevait aussi quotidiennement une dose d'arrack – sorte de liqueur produite localement. Il devait être disponible 24 heures sur 24h et était chargé du bétail, de l'irrigation, et bien sûr, du travail dans les champs ; son épouse s'occupait du travail domestique, tel que l'entretien du jardin, du petit bétail. Elle recevait 1 Rs par jour et un sac de paddy à chaque récolte (environ tous les 4 mois) ; les enfants s'occupaient également du bétail, et certains recevaient jusqu'à 2 Rs par jour.

D'après les villageois, ce système était encore très largement dominant dans les années quatre-vingt. Il a progressivement disparu. Certains villageois considèrent d'ailleurs qu'être *Parayar*, c'est être « attaché » à un *Reddyar*. D'une part, les nouvelles techniques de production – mécanisation, nouvelles formes d'irrigation – n'exigent plus une main-d'œuvre permanente. D'autre part, les *Parayiars* eux-mêmes, largement influencés par divers mouvements de revendication des droits des *dalits*, ont été nombreux à refuser ce système de dépendance et préfèrent désormais chercher un emploi ailleurs, quitte à migrer. Les nouvelles opportunités d'emploi et l'effritement des discriminations liées à l'intouchabilité ont facilité ce processus. Le statut de *PadiAal* (travailleur asservi) est désormais considéré par beaucoup comme un statut d'esclave (*adimai*), notion largement médiatisée par les mouvements de *dalits*.

Certains *PadiAal* sont restés fidèles à leur maître et assurent la gestion de l'exploitation : ils reçoivent entre 500 et 1000 Rs par mois, plus une petite somme (généralement 10 Rs) par jour pour leur consommation personnelle d'alcool, ainsi que deux sacs de paddy à chaque récolte (deux ou trois fois par an) lorsqu'il s'agit de riz. Ils ne reçoivent plus de nourriture, sauf au moment des récoltes, au même titre que les autres travailleurs. Ils ont en charge l'irrigation, la supervision de l'ensemble du travail. Ils jouissent généralement d'une grande liberté de mouvement (la plupart des propriétaires sont de toute façon absents) et peuvent tout à fait compléter cette activité avec d'autres s'ils le souhaitent. Ceux qui bénéficient de ce statut de travailleur permanent en sont très satisfaits : la régularité de l'emploi l'emporte sur toute autre considération. Leur épouse est parfois chargée de recruter

la main-d'œuvre (essentiellement féminine comme nous l'avons mentionné plus haut) et reçoit pour cela un salaire journalier (entre 30 et 45 Rs) ainsi qu'une commission de 10 à 15 Rs par recrue. L'un comme l'autre peuvent demander des avances de temps à autre, mais uniquement des petites sommes (quelques centaines de roupies).

Quand on demande aux villageois de comparer ce qu'ont vécu leurs parents avec la situation actuelle, beaucoup affirment sans hésiter qu'ils préfèrent leur nouvelle liberté, même si la migration est difficile et la régularité des revenus très aléatoire. L'effet en termes de dignité est sans comparaison, ils estiment être bien mieux considérés par leurs nouveaux employeurs : les *maistries*. Cette nouvelle indépendance se traduit également en terme d'affiliation politique : les *Paraiars* sont désormais libres de choisir leur propre parti et nombreux insistent sur ce point pour nous convaincre de leur autonomie. Certains, souvent les plus anciens (plus de 60 ans), évoquent néanmoins avec nostalgie cette période de relative sécurité : ils n'avaient pas à se soucier du lendemain, toujours assurés d'avoir au moins de quoi se nourrir. En effet, dans les régions réceptives aux techniques de la Révolution Verte (introduction des variétés à haut rendement, engrais, irrigation..) et aux réformes agraires (fixation d'un plafond foncier, protection des tenanciers contre l'expulsion...), la "caste dominante" a perdu de son pouvoir au profit des castes longtemps défavorisées, comme on a pu l'observer ⁴⁵.

La couche paysanne la plus aisée,, qui a su profiter de la Révolution Verte a su s'organiser en lobbys politiques puissants, en revanche, les ouvriers agricoles sans terre et les petits paysans n'ont pas eu d'autres alternatives que de subir la dépendance économique des dominants fonciers et/ou des usuriers.

Dans les régions quasi féodales où les réformes agraires ont été un échec, un mouvement de révolte va prendre naissance comme en 1967 à Naxalbari, au Bengale : les « naxalites » vont accéder à une notoriété durable au cours des décennies suivantes, notamment dans les régions peu atteintes par la Révolution Verte où l'oppression sociale de type féodal se perpétue, comme dans le Bihar, l'est

⁴⁵K.Marius-Gnanou, *Révolution Verte et développement rural* : le cas de la région de Pondichéry (Inde du Sud), thèse de doctorat, Université de Bordeaux III, décembre 1991

de l'Uttar Pradesh ou l'intérieur de l'Andhra Pradesh. Grands admirateurs de Mao, les adeptes de ce mouvement affirment lutter pour le droit des tribus, des basses castes et des paysans sans terre en y incluant les femmes, et contrôlent actuellement des zones coupées du monde où ni l'administration, ni les forces de sécurité ne mettent plus les pieds depuis des années : ils contrôlent leurs impôts, organisent leurs tribunaux publics, et n'hésitent pas à déposséder les plus riches pour redistribuer aux plus pauvres. Afin de contrer ce "péril rouge", le gouvernement de New Delhi a tenté de combiner une politique répressive et des efforts de développement visant à désenclaver les zones de peuplement tribal dont la marginalisation sociale et économique a fourni un terreau fertile aux groupes d'extrême gauche. Des négociations de paix existent également au niveau des Etats comme l'accord de cessez-le-feu signé début octobre 2011 avec le gouvernement de Mamata Banerjee, au Bengale occidental. La guérilla a toutefois posé comme condition à la paix le retrait des forces paramilitaires indiennes (CRPF) des bastions maoïstes dans l'Etat, où la concentration policière est particulièrement forte.

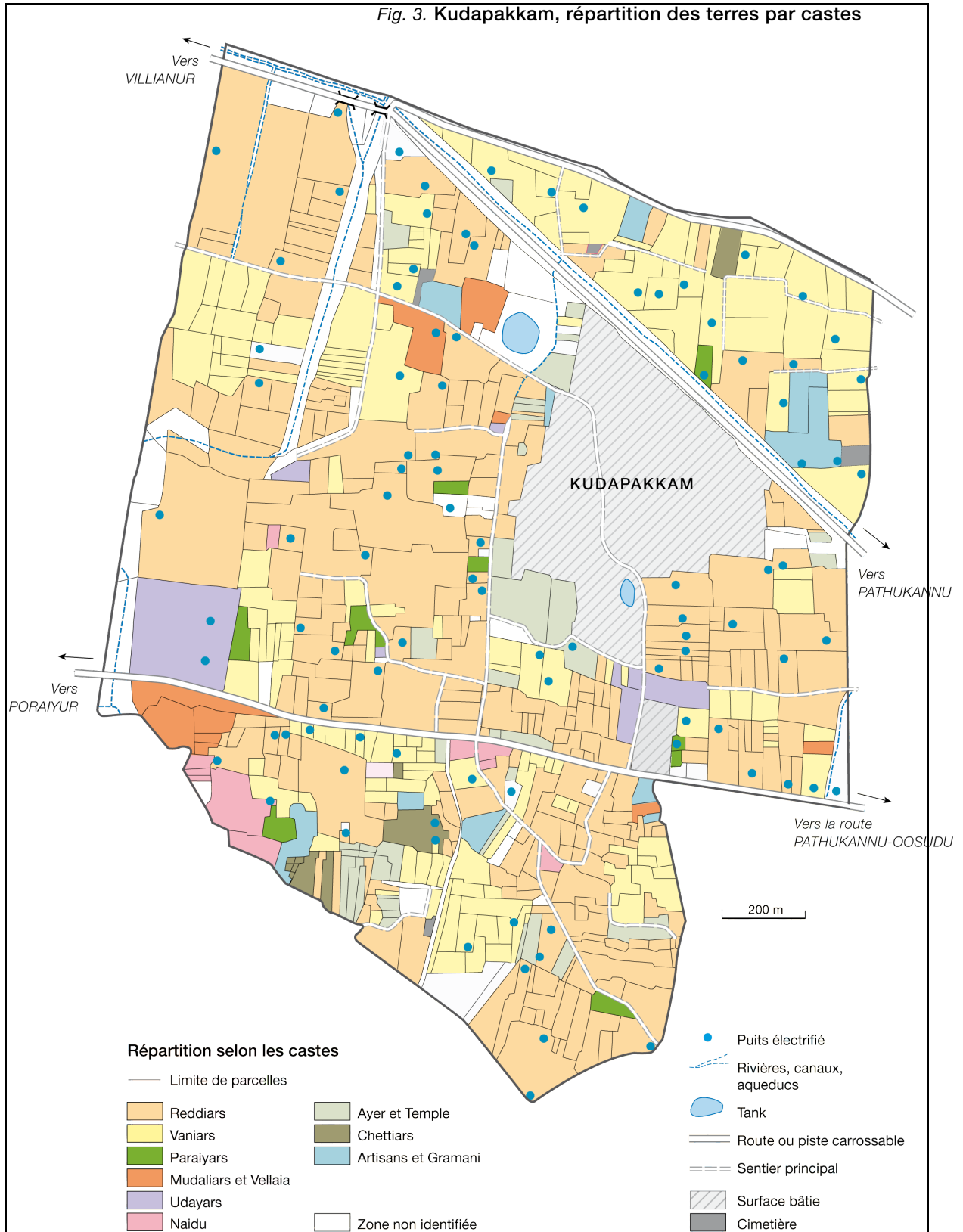
Un exemple local: le village de Kuddapakam⁴⁶ (fig.3)

-castes et professions

L'étude de 658 ménages dans un village du pays tamoul (Kuddapakam) nous permet de retrouver, dans un premier temps, les caractéristiques notées précédemment : inégalité atavique, caste dominante des propriétaires terriens (*reddiars*) - ouvriers agricoles (intouchables ou *paraiyars*) ; interdépendance entre castes d'artisans et de services et activités traditionnelles. Un bon nombre d'artisans (forgerons, potiers, charpentiers..) sont obligés d'être aussi ouvriers agricoles pour assurer leur fin de mois. Quant aux *paraiyars*, seconde communauté villageoise, ce sont pour la majorité d'entre eux des ouvriers agricoles. On note que leur groupe se compose toutefois d'une minorité d'exploitants marginaux qui ont pu bénéficier des terres récupérées par L'Etat, grâce à la loi sur les plafonds fonciers. C'est moins l'atavisme du métier que le manque d'opportunités qui porte les artisans et ouvriers agricoles à ne pas diversifier leurs activités, voire à changer de profession. Néanmoins, les *vaniars* essaient depuis le début du siècle d'améliorer leur statut tant économique que social. L'ascension sociale à l'intérieur de cette caste *vaniar* se traduit par un changement de titre : ainsi on distingue au bas de l'échelle sociale, les *pallis*, en second lieu, les *Padiyatchi*, en troisième lieu les *Gounder* et en haut de l'échelle les *Naicker*. Par conséquent, le *Gounder*, petit paysan qui aura acquis une certaine notabilité villageoise prendra le titre de *Naicker*. Ces *Vaniars*, plus entreprenants que les *paraiyars*, essaient de défendre leurs intérêts à l'intérieur d'organisations militantes. Enfin, la caste commerçante est bien représentée par la dizaine de *Chettiars* qui vivent non seulement du commerce et de l'usure, mais aussi de l'agriculture.

⁴⁶K.Marius-Gnanou, Modernisation agricole et évolution du système des castes dans un village du Sud de l'Inde, *Les Cahiers de la Recherche-Développement*, n°37, 1994, pp.76-88.

Fig. 3. Kudapakkam, répartition des terres par castes



Enquête de terrain : Kamala Marius-Gnanou, 1990 - Dessin C. Sira, mise en couleur A. Le Fur

-Emprise foncière des *reddiars* et ascension économique des *Vaniars* .

Malgré les réformes agraires supprimant des terres à l'ancienne caste dominante, 40% des terres sont entre les mains de 50 familles *reddiars* dont 10 d'entre elles

se partagent près du quart des terres (exploitations de plus de 4 ha). Cette concentration des meilleures terres au profit des *Reddiars* s'explique par la mauvaise application de la législation agraire, ainsi que par l'abus de pouvoir des propriétaires (utilisation des prête-noms...). Si la maîtrise de l'espace foncier se fait au profit des *Reddiars*, les *Vaniars* (plus de 50% de l'ensemble des exploitants) se partagent près du tiers des terres, mais la majorité d'entre eux possède des micro-exploitations inférieures à 1 hectare. Il faut préciser que l'extrême morcellement des terres, amplifié à Kuddapakam (la superficie moyenne est de 0,9 ha), s'explique aussi par une pression démographique accrue (1451 hab./km²). Cette caste *vaniar*, considérée comme basse caste, a toujours été en concurrence économique avec les gros propriétaires de caste *Reddiar* qui, plus riches et mieux appuyés politiquement, ont toujours obtenu un maximum de faveurs dont ils abusent pour obtenir des prêts bancaires ou contourner les lois agraires. En fait, la Révolution Verte, en abaissant la taille d'une exploitation viable économiquement, a permis à certains *Vaniars* d'émerger du stade frugal d'il y a 20 ans. En effet, jusque vers les années 70, les *Vaniars* constituaient la masse des exploitants petits et marginaux, mais grâce à leur volonté d'adopter rapidement les techniques de la Révolution Verte, les *Vaniars* sont devenus les concurrents directs des *Reddiars*. En fait, à l'intérieur de cette catégorie de gros exploitants on distingue deux types d'agriculteurs : d'une part les propriétaires "capitalistes" *reddiars* et *vaniars* qui, tout d'abord, investissent dans l'amélioration des moyens de production et, dans une moindre mesure dans l'achat de terres. Ils participent pleinement à l'exploitation de leurs terres et n'hésitent pas à recourir au prolétariat agricole tout en concédant qu'une faible partie de leurs terres (notamment celles qui sont éloignées de leur lieu d'habitation). D'autre part, des rentiers absentéistes qui vivent pour la majorité d'entre eux à Pondichéry et qui se contentent des rentes de leurs terres données en métayage à des tenanciers, sans chercher à maximiser leur profit. Ces rentiers absentéistes appartiennent à de vieilles familles de propriétaires *mudaliars*, *vellajas* ou *udayars*. Néanmoins depuis la Révolution Verte, cette catégorie de propriétaires est en voie de disparition, laissant la place à ces nouveaux capitalistes *reddiars*, mais aussi *vaniars*, heureux bénéficiaires de la modernisation agricole. Quant aux castes minoritaires du village, seul un *Udayar* sur quatre possède une exploitation de plus de 4 ha, tandis que deux *Mudaliars* sur six et un *Gramani* sur trois possèdent des exploitations moyennes (2-4ha); les autres exploitants (*naïdu*, *chettians*, *kammalars*, *ayers* et *paraiyars*) n'ont que des exploitation petites et marginales.

Cette étude remet en cause la théorie marxiste reconnaissant des corrélations entre castes et classes. Réduire un système de castes aussi complexe à une opposition dualiste entre exploitateurs (en l'occurrence les *Reddiars*) et exploités (*Parayars*) n'a aucun sens, lorsque l'on sait, dans notre cas, que les *Vaniars* se retrouvent tant parmi les paysans nantis que parmi les sans-terre. Certes, si cette modernisation agricole a suscité la mobilité économique de certains groupes sociaux, elle a laissé de côté la masse des sans-terre et des micro-exploitants, intouchables pour la majorité d'entre eux. Il est possible qu'une diversification économique plus importante au sein du village, ou encore que l'attribution plus facile de crédits agricoles aux intouchables contribue à leur mobilité sociale. Mais la vraie victoire de l'intouchable ne serait pas seulement l'acquisition d'un statut économique, mais surtout l'intégration sociale dans le village. Or cette victoire n'est pas pour demain.

En raison des règles de l'OMC imposant une ouverture à la concurrence internationale et des structures agraires encore quasi-féodales dans certains Etats, nombreux sont les cas de suicide chez les petits paysans, soit plus de 100 000 depuis 1997. Ils ont dû s'endetter massivement auprès d'usuriers, faute d'avoir accès au crédit bancaire, afin de moderniser leur agriculture, notamment dans les Etats

cotonniers (Andhra Pradesh, Maharashtra, Karnataka...). Conscient de la gravité de la situation, le gouvernement avait décidé en 2008 de prendre en charge toutes les dettes des petits paysans, mais cela ne concernera que les prêts bancaires.

Par ailleurs, avec la mécanisation progressive de l'agriculture et en dépit d'une intensification agricole liée à la Révolution Verte, le nombre de jours de travail disponible tend à diminuer (224 jours par an en 1993-94 contre 209 en 2004-05) avec une diminution plus nette pour les femmes (196 contre 184). Ceci, couplé à la saisonnalité des opérations agricoles liée à la mousson, incite les ouvriers agricoles à migrer dans d'autres régions. Ainsi de nouvelles formes de servitude apparaissent, liées à l'émergence ou au renforcement de *filières de migrations*.

La migration saisonnière est un phénomène fortement disparate. Certaines visent à diversifier les revenus. Elles permettent à des familles de valoriser des compétences ou du capital et s'accompagnent d'une certaine mobilité sociale. D'autres migrations constituent une solution de survie⁴⁷. Ces dernières impliquent souvent des familles entières. Elles résultent quasi-systématiquement d'endettement initial à l'égard du recruteur de main-d'œuvre. Cet endettement est souvent le point de départ d'un cercle vicieux : faible revenu du fait des remboursements, endettement, etc.

La question centrale n'est pas tant celle de l'endettement, mais celle de la manière dont cet endettement fonctionne et des relations de dépendance qu'il provoque. Néanmoins comme le souligne Jan Breman, l'endettement reste un aspect fondamental des modes de régulation capitalistes et les nouvelles formes d'endettement donnent lieu à de nouvelles formes de servitude, qu'il appelle encore des formes « capitalistes » de servitude par dette (Breman 1996, 9, 56).

Breman (1996, 33) évoque le terme de « circulation » (*circulation*) qui, selon lui, rend finalement mieux compte de ces déplacements, à la fois de courte durée et d'un lieu à l'autre et/ou d'un secteur à l'autre (d'une saison à l'autre voire au cours de la même saison, les migrants changent régulièrement d'activité : agriculture, construction, travail à la journée dans une industrie, briqueteries, etc.) avec des retours réguliers au village natal. Si ces formes de migration circulaire ont probablement toujours existé, il est évident qu'elles se sont largement développées

⁴⁷ Une étude de cas est donnée plus loin.

au cours des dernières décennies, à la fois du fait des facilités de transport et de communication, des mutations des modes de production agricole et du développement de l'industrialisation.

Il est désormais reconnu que la migration fait partie intégrante des stratégies de survie des pauvres. Les chercheurs se sont longtemps focalisés sur les migrations rural/urbain – négligeant totalement les autres formes de migration. Les migrations rural/rural font désormais l'objet de davantage d'attention. Si ce point fait l'unanimité, l'impact de la migration sur les relations d'exploitation, quant à lui, reste très controversé. La littérature fait état de débats interminables quant au caractère « volontaire » ou non de ce type de relation de travail.

Si ces formes de migration circulaire ont probablement toujours existé, il est évident qu'elles se sont largement développées au cours des dernières décennies, à la fois du fait des facilités de transports et de communication, des mutations des modes de production agricole et du développement de l'industrialisation. Selon les rares données dont on dispose, il y aurait en Inde, chaque année, un peu plus de 10 millions de migrants saisonniers, dont 4,5 millions inter-Etats et 6 millions intra-Etats (Census of India). Ces migrations de survie qui impliquent souvent les familles entières, résultent quasi-systématiquement d'un endettement initial à l'égard du recruteur de main-d'œuvre pouvant être de la même communauté voire de la même caste et cet endettement est souvent le point de départ d'un cercle vicieux : faible salaire du fait des remboursements, endettement, etc. Ce type de servitude permet aux gros exploitants de bénéficier d'une main-d'œuvre captive, ne pouvant plus partir du jour au lendemain en raison de la dette. Il est de plus en plus banal de ne rencontrer dans les grosses exploitations et plantations agricoles que des saisonniers immigrés, même si de la main-d'œuvre est disponible localement.

Certains auteurs considèrent que la migration, quelle qu'elle soit, offre aux travailleurs l'opportunité de sortir de relations traditionnelles patrons-clients. Rogaly *et alii* (2004) font une description de la situation au West Bengal qui contraste avec le portrait dressé par Breman (1996) au Gujarat. Les premiers disposent d'un pouvoir (relatif) de négociation, car ils ont su éviter la collusion entre employeurs, tandis que les seconds n'ont aucune marge de manœuvre, aucune possibilité d'expression ni de revendication. D'autres auteurs, en revanche insistent sur le fait que l'agriculture de

type capitaliste, comme l'industrie, perpétuent certaines formes d'exploitation et en créent de nouvelles : les formes modernes d'exploitation seraient le résultat, non plus de la concentration de la terre, mais de celle du capital. Contrairement à certains préjugés, la servitude pour dettes ne serait donc pas une relation propre aux sociétés féodales ou pré-capitalistes (Kapadia 1999, 447). Breman considère que ces nouvelles formes de servitude sont la traduction directe des nouvelles formes d'accumulation (Breman 1996, 168). Considérer la relation d'endettement comme une simple avance, sans tenir compte des multiples dépendances ainsi engendrées et des salaires dérisoires qui en résultent, ne serait que le reflet d'interprétations de type néo-libérales aveugles aux mécanismes d'exploitation et de reproduction des inégalités (Da Corta 1999, 77).

En effet, de multiples études ont mis en évidence une sur-représentation des *Scheduled castes* et des *Scheduled tribes* parmi les personnes en situation de servitude. Nos observations vont dans le même sens. Un rapport du Ministère indien du travail du début des années 90 indiquait que 61.5% des personnes en situation de servitude étaient des SC, et 21.5% des ST (25.1%). Le rapport indiquait aussi que la plupart étaient sans terre (63%), spécialisés dans le travail agricole (GOI 1991). Cette sur-représentation provient évidemment du fait que SC et ST sont également sur-représentées parmi les pauvres et parmi les sans-terre : la probabilité d'un *tribe* ou d'un *dalit* de se trouver en état de servitude pour dette est donc nécessairement beaucoup plus élevée que pour d'autres castes de la population indienne.

Au-delà de critères purement objectifs de pauvreté (possession de biens durables, niveau de revenu), nous suggérons qu'un autre facteur, purement d'ordre social, entre aussi en compte : la capacité d'acceptation par les populations d'un rapport social de subordination. La servitude pour dette ne peut se former que dans des zones où les droits communautaires et les liens hiérarchiques de subordination, produits d'une évolution historique, sont encore assez forts pour la rendre acceptable, voire désirable.

Même si les formes « traditionnelles » ont tendance à s'atténuer voire à disparaître, l'intériorisation d'une relation de domination – les processus d'aliénation largement décrits par Marx – permet la reproduction de mécanismes d'exploitation en dehors des secteurs d'origine. Ceci n'empêche pas que ces nouvelles relations d'exploitation puissent désormais se reproduire entre personnes originaires de la

même caste, voire avec une inversion du statut par rapport à la hiérarchie de caste (le dominant étant de caste inférieure).

Enfin, une différence fondamentale avec les formes antérieures doit être soulignée : le fait que ces relations de domination n'ont plus pour visée la reproduction au sein d'une communauté locale, mais s'inscrivent dans une logique d'accumulation capitaliste. Les contraintes purement économiques (en particulier les contraintes qui s'exercent sur les processus de production) donnent ainsi lieu à des formes abjectes d'exploitation, alors même que la dimension protectrice traditionnellement assurée par le « maître » n'est, elle, plus du tout en vigueur.

La servitude pour dettes est souvent associée à la migration saisonnière et à l'extrême pauvreté. Même si les formes traditionnelles ont disparu (*padyal*), notamment grâce à la Révolution Verte, les ouvriers agricoles s'endettent toujours auprès d'intermédiaires (*maistries*) qui les envoient travailler à des centaines de kilomètres, dans des plantations de canne à sucre, pour les rembourser. Longtemps monopoles de l'Etat, les sucreries ont été récupérées par le secteur privé, notamment par les castes dominantes qui utilisent des intermédiaires pour capturer la main-d'œuvre habituée à récolter la canne. Dans ce secteur de la canne à sucre, il est frappant de constater la reproduction au sein des *dalits* de mécanismes de domination perpétrés jusque dans les années 80 par les propriétaires terriens de caste supérieure. L'exemple suivant illustre bien ce phénomène.

Migrations saisonnières et nouvelles formes de « servitudes pour dettes »⁴⁸: l'exemple du village de ThondiReddi Palayam⁴⁹

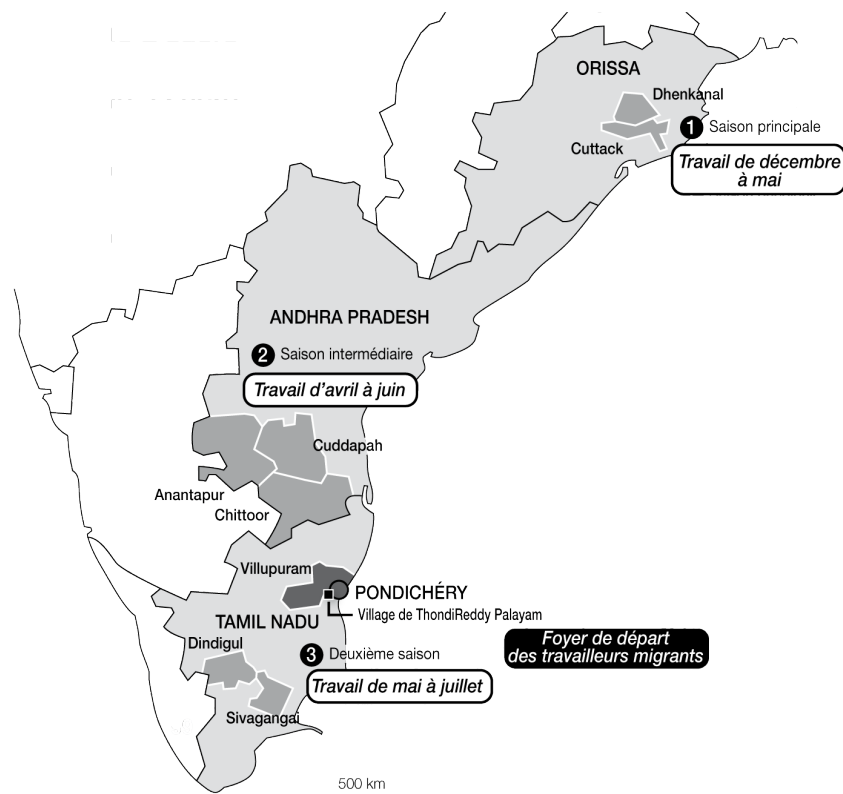
Mon collègue⁵⁰ et moi avons pu analyser ce processus de servitude grâce à une enquête menée en février 2004 et en août 2007 à ThondiReddi Palayam, un hameau d'intouchables situé à quelques mètres du village principal de caste (Arpisiampalayam). En 2004, sur les 200 habitants du hameau, les trois quarts d'entre eux avaient migré en Orissa (fig.4).

⁴⁸Ce travail s'insère dans un projet de recherche qui a été mené de 2002 à 2004 avec le soutien du Bureau International du Travail (P. Daru, resp.) dans le cadre de l'Institut Français de Pondichéry et du programme microfinance en Inde www.ifpindia.org; pour une définition de ce projet lire : Guérin et al. [2004]. En juin 2000, le Bureau International du Travail (Unité "Finances sociales) a mis en place un programme intitulé "Prevention of family indebtedness with microfinance schemes and related services" dans quatre pays (Bangladesh, Inde, Népal et Pakistan). Ce projet vise les familles menacées par la servitude pour dette (Bangladesh et Inde) ou qui viennent d'être libérées mais qui restent vulnérables (au Népal et au Pakistan) et a pour objectif de diminuer cette vulnérabilité en offrant des services de microfinance ainsi que des services complémentaires, notamment en termes de santé et d'éducation. L'objectif final était d'apprécier les potentialités de la microfinance en termes de prévention et de réhabilitation de la servitude par dette. Dans le cadre de ce programme collectif, je me suis concentrée sur un secteur d'activité à savoir l'agriculture saisonnière (cane à sucre) vu l'expertise que j'avais sur ces questions.

⁴⁹ Extraits de l'article de K.Marius-Gnanou, « Debt bondage, seasonal migration and alternatives issues : lessons from Tamil Nadu (India) », *Autrepart*, n°46, *Libéralisation, processus d'intégration régionale et restructurations agricoles au Sud et à L'Est, regards croisés*, juin 2008.

⁵⁰ Venkatasubramiam, ingénieur d'études à l'IFP

Fig. 4. Migrations saisonnières de travail : vers les plantations de canne à sucre



Enquête de terrain : Kamala Marius-Gnanou, 2003-2004

On retrouvait dans ce village la structure classique des villages tamouls : une partie réservée aux gens de caste, propriétaires terriens (20 familles), ici en l'occurrence, hormis quelques *Vanniars*, *Naikars*, il s'agit essentiellement de *Reddiars*; et une partie – la *colony* – réservée aux *Dalits* (ici ce sont des *Parayars*, 170 familles).

Jusqu'à une période récente, la quasi-totalité des terres était détenue par les *Reddiars*, avec le riz et la canne à sucre comme principales productions. L'organisation du village reposait sur une très forte division du travail. Comme le résume un *Parayiar* en évoquant cette situation désormais révolue : « on leur donnait nos bras, ils [les *Reddiars*] nous donnaient de l'argent ; on avait tous besoin des autres ». Le village a connu de nombreux changements au cours des vingt dernières années et cette forte complémentarité s'est peu à peu effritée, sous l'effet de différents facteurs :

La mécanisation de l'agriculture : d'abord adoptée par les grands propriétaires terriens dès les années 70, elle s'est progressivement étendue à la plupart des unités de production, largement encouragée par diverses incitations gouvernementales (notamment l'octroi de tracteurs gérés par les *coopératives agricoles*). Ce processus de mécanisation est devenu systématique à la fin des années 90.

Les sécheresses successives qu'a connu le Tamil Nadu au cours des années 90, ainsi que l'attraction nouvelle exercée par les pôles urbains ont conduit bon nombre de propriétaires terriens à migrer vers Chennai ou Pondichéry. Aujourd'hui, le quartier Reddiar est quasiment inhabité. Certains d'entre eux ont conservé des attaches et reviennent de temps à autre, mais aucun d'entre eux n'habite de manière permanente au village. Certains ont vendu une partie de leur terre. Certains encore n'exploitent plus leurs terres, les autres délèguent la gestion de l'exploitation, généralement à un Parayar.

L'ensemble de ces éléments s'est traduit par une réduction drastique des besoins en main-d'œuvre pour les Parayars, à la fois en volume de personnes et de jour travaillés. La main-d'œuvre agricole locale est désormais essentiellement féminine : les tâches qui exigeaient une force physique sont assurées par les machines et, de surcroît, les femmes acceptent de travailler pour des salaires plus faibles ; cette forte féminisation et précarisation du travail agricole ne fait qu'illustrer une tendance beaucoup plus générale, observée sur l'ensemble de l'Inde (Kapadia 1999 ; Marius-Gnanou, 2004).

La migration saisonnière concerne désormais la majorité des familles : sur 170 familles, on estime que plus des trois quart migrent chaque année ; certains dans la construction, mais la plupart d'entre eux dans le secteur de la canne à sucre qu'ils connaissent bien.

Parmi ceux qui ne migrent pas, certains exercent des métiers de la fonction publique (4), d'autres ont un petit lopin de terre qu'ils exploitent eux-mêmes. Néanmoins la rentabilité est très variable d'une année à l'autre : bon nombre d'entre eux sont complètement dépendants des fournisseurs d'intrants et d'engrais, lesquels sont également leurs clients. Lorsque la saison est mauvaise, l'endettement se poursuit d'une année sur l'autre, la migration est parfois un moyen de stopper l'accumulation des dettes (l'avance permettant le remboursement des dettes) et il est donc fréquent qu'une partie de la famille migre une saison ou deux pour les éponger.

Outre les fonctionnaires, ceux qui ont aujourd'hui la meilleure position socio-économique sont, sans aucun doute, ceux qui ont réussi à se reconverter comme intermédiaires de main- d'œuvre (*maistry*), assurant à leurs pairs, souvent de même caste, un emploi à l'extérieur du village, principalement dans le secteur de la canne à sucre. Ils reproduisent à certains égards les relations patrons-clients qui prévalaient autrefois entre les *Reddiars* et les *Parayiars*.

En 2004, l'organisation des filières de migration s'organisait selon trois principaux lieux de destination (fig.4) : le Sud du Tamil Nadu (Pudukottai, Tanjavur, Madurai et Sivaganga) d'avril à juin ; Le Sud de l'Andra Pradesh (Nellore, Kalahasthri, Nellore, Elumangalapadi) et l'Est de l'Orissa (Adaspur, Chandikovil et Preechi) de juillet à octobre.

L'Orissa est une destination relativement récente (depuis environ 1997), développée par l'un des principaux employeurs de la région, le groupe Sakhti (l'une des principales raffineries du Tamil Nadu, basée à Coimbatore et qui compte parmi les 10 plus grosses raffineries à l'échelle indienne). L'entreprise travaille en relation directe avec les producteurs à qui elle fournit les intrants, les engrais ainsi que la main d'œuvre pour la récolte. Les travailleurs sont donc payés par la raffinerie et non par le producteur.

Pourquoi recruter de la main-d'œuvre tamoule, alors que l'Orissa est à plus de 1000 km et regorge de main-d'œuvre disponible ? D'une part, la coupe de canne à sucre exige un minimum de savoir-faire que les Orissiens n'avaient pas au début des années 1990 puisque la canne à sucre commençait tout juste à y être développée. Les tamouls représentaient environ 60% du total de la main-d'œuvre (les 40% restant étant des locaux) et sont réputés pour leur rapidité. D'autre part, et les *maistries* sont très clairs sur ce point, il est bien plus facile de contrôler une main d'œuvre lorsque celle-ci est complètement coupée de son milieu d'origine et qu'il lui est très difficile de quitter le lieu de travail avant la fin de la saison. Alors que les « évasions » sont, au dire des *maistries*, de plus en plus fréquentes, la distance est donc un bon moyen de réinstaurer une certaine discipline. Les *maistries*, même s'ils

apprécient le système, ont néanmoins rarement le choix. Ils sont en relation avec un employeur (pour la plupart, le groupe Sakhti) qui leur demande de se rendre à telle ou telle destination. La rémunération monétaire est à peu près similaire (en 2003, entre 120 et 130 Rs par tonne), en revanche la nourriture est gratuite en Andra Pradesh et en Orissa. Initialement les travailleurs étaient assez réticents, mais l'incitation de l'avance, dont le montant est du coup plus élevé que pour l'Andra Pradesh et le Sud du Tamil Nadu, a été déterminante. Tous ceux qui migrent en Orissa sont des Paraiyars. Quelques familles de Vanniars sont aussi impliquées dans ce type de migration saisonnière, mais elles vont rarement plus loin que le sud du Tamil Nadu et il est plus fréquent que les hommes migrent seuls, laissant la famille au village, alors que la plupart des Paraiyars migrent très souvent en famille, emmenant femmes et enfants.

Les travailleurs sont organisés en groupes de 12 à 13 personnes ("*pannai*", ou "set"): les avances sont individuelles (ou plutôt familiales), en revanche la rémunération est collective et est basée sur la production de chaque *pannai*. Les membres du *pannai* sont généralement originaires du même quartier, voire de la même rue. Le travail collectif suppose un minimum d'entente et de confiance, même si le *maistry* ou le *kiz-maistry* est en charge de réguler les éventuels conflits.

La récolte de la canne à sucre est un travail extrêmement physique ; les horaires de travail sont généralement fixes, environ 8h par jour (de 6 à 11h du matin, puis de 3 à 6h de l'après midi, avec un léger décalage vers le matin pendant la saison chaude). Le travail ardu de la coupe et du nettoyage est réalisé par des groupes de deux ou trois ouvriers, généralement un couple d'hommes, avec éventuellement une femme. Environ la moitié des ouvriers agricoles sont des femmes, mais le paiement pour le travail du couple ou du trio est donné à l'homme, et le travail effectué par les femmes n'est pas comptabilisé séparément, d'où une plus grande vulnérabilité.

L'habitat se réduit souvent à une sorte de hangar temporaire ouvert sur l'extérieur, dans lequel les familles s'entassent tant bien que mal ; les conditions d'hygiène, l'accès à l'eau potable ou aux toilettes est inexistant. La plupart des familles emmènent leurs enfants, faute de pouvoir les laisser seuls au village.

En cas de problème de santé, la raffinerie prend en charge certaines dépenses, à hauteur environ de 100 Rs par personne. Le travailleur informe le *field officer* de la raffinerie (directement ou par le biais du *kiz maistry* ou du *maistry*) : le *field officer* lui donne un bon à présenter dans une pharmacie ou chez un médecin. La prise en charge des frais de santé est source de conflits permanents entre *maistries*, travailleurs et *field officers*, notamment en fin de saison puisque une partie des factures sont réglées à ce moment-là .

Le salaire est payé par tonne, indépendamment du nombre de bras qui ont fait la coupe, donc l'offre abondante de main-d'œuvre permet une flexibilité dans le processus de production et affaiblit le pouvoir de négociation des travailleurs. La rémunération monétaire était, en 2003, entre 120 et 130 roupies par tonne. Initialement, les ouvriers étaient assez réticents, mais l'incitation d'une avance dont le montant est supérieur à celui que l'on peut obtenir dans l'Andhra Pradesh et dans le Tamil Nadu, a été déterminante. Pour une grande partie de l'année, dès le début de la mousson (Juillet, lorsque l'avance a été donné) jusqu'à la fin de la récolte, les coupeurs de canne sont redevables à leur *Maistry*.

En raison de la distance et de la langue, la dépendance vis-a-vis du *Maistry* est totale, d'où l'impossibilité de rentrer au village en cas d'urgence (obsèques, de cérémonie). Cependant, depuis 2005, les rémunérations sont les mêmes quelle que soit la destination, autour de 10 000Rs par tête et par (20 000 Rs par couple), même au Tamil Nadu. Par conséquent les ouvriers agricoles ont décidé de ne plus aller en Orissa. Aujourd'hui, la négociation salariale se fait directement entre les travailleurs et les *Maistries* officiellement enregistrés par les sucreries. Dans notre village, les *Maistries* pouvaient obtenir un prêt de 100.000Rs-150000Rs des sucreries via une banque. Les *Maistries* sont rémunérés par les sucreries sur la base d'une prime calculée sur le montant de production. Donc, tant que les ouvriers peuvent négocier leurs avances et leurs salaires avec les *maistries*, c'est difficile de

considérer ce système d'avance comme une servitude pour dettes ; d'autant que les intéressés se considèrent libres de leur choix. Si la liberté de se déplacer ou de changer de Maistry existe, il est intéressant de voir à travers notre étude de cas que la liberté de négocier de meilleurs salaires est désormais possible. Ainsi, on peut considérer que l'avance n'est pas en soi un critère de servitude, car aussi longtemps que les travailleurs ne peuvent quitter leur intermédiaire et / ou peuvent négocier leur avance, ils ne devraient pas être considérés comme non-libres.

Dans ce contexte d'inégalités sociales, la classe et la caste peuvent exacerber l'inégalité de genres, d'où la performance du mode opératoire de l'intersectionnalité. En effet, la classe et la caste peuvent amplifier l'impact des autres facteurs d'inégalité en les rendant encore plus pénalisants qu'ils ne le sont en eux-mêmes. L'identité de genre est certainement un facteur additionnel d'inégalité sociale, mais elle n'agit pas indépendamment de la classe ou de la caste. En effet, « l'inégalité entre les hommes et les femmes est un facteur majeur d'iniquité : cette source d'inégalité était largement négligée par les Indiens, il y a quelques années, la priorité accordée aux classes sociales expliquant cette négligence » (Sen, 2007 230). Comme dit Sen (233), « c'est bel et bien l'interaction de deux types de privations – le fait d'appartenir à la fois à une classe inférieure et au genre féminin- qui condamne massivement les femmes issues des classes les moins privilégiées à la pauvreté. »

Bien que l'appartenance à une caste soit au départ une cause d'inégalité en tant que telle, l'impact de ce facteur est d'autant plus prééminent que les familles d'intouchables, plus communément appelés *dalits*, ou des autres membres de basses castes ou de *scheduled tribes* se trouvent être également très pauvres. Nous verrons que dans la mise en perspective de nos travaux de recherche (partie 3), une corrélation forte existe entre femmes de castes défavorisées et pauvres sans-terre en milieu rural.

Par ailleurs, la conjonction d'une pauvreté au sens de privations de capacités liée à la classe, à la caste et à certains territoires (zones rurales pauvres) et d'une discrimination liée au genre peut totalement gâcher la vie des femmes les plus pauvres. On verra dans la suite de notre travail comment la discrimination positive favorable aux intouchables aura finalement bénéficié aux membres des castes les

moins vulnérables, c'est à dire aux membres relativement aisés des castes défavorisées.

Cependant, la caste a plutôt l'avantage sur le genre : le statut d'une femme brahmane sera supérieur à celui d'un homme de caste inférieure. D'ailleurs en dépit des barrières liées à l'identité de genre, l'implication des femmes de hautes castes (souvent brahmanes) appartenant aux classes favorisées, tant dans la lutte contre le Raj britannique que pour l'indépendance et leur participation à des hautes fonctions politiques attestent de cet avantage de caste. En effet, au sein du mouvement national pour l'Indépendance de l'Inde dominé par le parti du Congrès, beaucoup de femmes de hautes castes exerçaient d'importantes fonctions : on peut penser à Sarojini Naïdu, qui fut élue dès 1925, comme présidente de *l'Indian National Congress*. L'appartenance à une classe privilégiée peut donc aider certaines femmes à surmonter des barrières infranchissables. Indira Gandhi qui a gouverné l'Inde pendant plusieurs années (1966-1977 et 1980-1984) en est un autre exemple, sans compter les *chiefs ministers* femmes de certains Etats (Uttar Pradesh, Tamil Nadu..).

2

Inégalité de statut pour les femmes tout au long de la vie

« Dès qu'une fille naît vers le mariage ou vers la mort, elle est déjà partie ».

« Elle est un trésor possédé par des étrangers »⁵¹.

Ni attendue, ni désirée dans la société rurale traditionnelle, la petite fille est considérée dès sa naissance comme un fardeau, en raison de la dot – pourtant interdite par la loi - qu'il faut constituer pour son futur mariage. Aussi recense-t-on encore de nombreux cas d'infanticides de filles, notamment dans les zones rurales les plus arriérées du Nord-Ouest. Considérée comme une invitée dans sa propre famille, dans la mesure où elle doit partir une fois mariée, c'est-à-dire le plus tôt possible, la fille ne reçoit pas la même éducation, ni les mêmes soins que ses frères. Elle est traitée comme la propriété de quelqu'un d'autre (*paraya dhan*). Sa maison natale est vécue comme un espace de transit. « *This implies that the daughter has no real psychological space in her father's home, that she is a social transient... The only way to gain acceptance is through conformity, sacrifice and obedience.* » (Desai, 6, 2007). Dès le début de l'adolescence, l'entourage féminin de la jeune fille lui inculque les règles de la parfaite maîtresse de maison, les vertus de la femme idéale qui sont la soumission, la docilité à l'image de la déesse Sita (héroïne de l'épopée du *Ramayana*), symbole de la dévotion conjugale. Dès son plus jeune âge, elle intègre l'usage de son corps dans l'espace et les comportements incluant l'habillement, le discours ainsi que des postures étroitement normés. Dès lors qu'elle part chez sa belle-famille, elle a le sentiment d'être étrangère tant à la famille qu'au lieu. Finalement, elle a l'impression de ne jamais pouvoir s'approprier un territoire, ce qui rend vulnérable pour elle, toute territorialité potentielle.

⁵¹ Proverbes indiens

2-1 Organisation familiale patriarcale et espace dichotomique masculin-féminin

La famille élargie ou indivise (*joint family*) a longtemps fondé l'unité même du système social indien, plus à la campagne qu'à la ville. En effet, ce sont les normes et pratiques familiales patriarcales qui confèrent aux individus et aux femmes en particulier, leur identité et leurs poids relatifs dans la parenté et la communauté. La parenté est là pour définir notamment le rôle des fils et des filles, des femmes et des mères. Elle leur assigne des fonctions spécifiques selon quelques principes simples : l'appartenance de caste ou de clan, l'âge, le rang d'aînée, le statut matrimonial et familial, et surtout le genre. Dès quinze ans, les garçons se voient reconnaître le statut d'adultes à l'inverse des filles pour qui la fraternité ou la sororité leur sont interdites (Heuzé, 2014).

Dans ce type d'organisation familiale patriarcale, les fils restent ensemble dans la maison paternelle avec leurs épouses et enfants⁵². Ainsi les fils, leurs parents, leurs femmes et enfants partagent une maison, prennent leurs repas ensemble et participent conjointement aux activités rituelles, sociales et économiques. Autour de ce noyau central peuvent se rajouter d'autres membres tels que des sœurs, des tantes restées célibataires, des veuves abandonnées, des oncles lointains ainsi que les employés de maison, très présents même dans les milieux relativement modestes⁵³.

Ce patriarcat impose une dichotomie masculin/féminin spatiale symbolique en confinant les femmes à des espaces assignés en fonction des hommes, sachant que les frontières de ces territoires restent poreuses et constamment qualifiées et requalifiées. Il est encore d'usage par exemple, dans certaines castes chez les hindous et les musulmans, que les femmes de la maison servent le repas aux hommes avant de prendre le leur dans la cuisine. En revanche, chez les chrétiens

⁵² Il est clair qu'une famille ne peut absorber indéfiniment les différentes générations, ne serait-ce que par manque d'espace. La communauté familiale éclate alors en plus petites unités, chacune comportant un nouveau chef de famille. Ainsi, les frères peuvent se séparer à la mort du père.

⁵³ Dans la pratique, il existe des variations sur ce modèle. Ainsi, en raison de frictions qui peuvent avoir lieu à propos de répartitions alimentaires inéquitables, quelques familles préfèrent renoncer à la cuisine commune. Dans d'autres cas, les frères vivent dans des maisons ou appartements adjacents tout en continuant à partager les responsabilités domestiques.

qui ont adopté les pratiques hindoues par mimétisme, cela tend rapidement à disparaître. En règle général, les femmes de haute caste sont soumises à un confinement spatial plus important que les autres, d'où un sentiment de domination même s'il n'est pas conscient. Des variations sont à apporter selon que les femmes sont mariées ou pas : en effet le mariage les confine plus facilement à la maison et les expose moins à l'extérieur dès lors qu'elles s'occupent des enfants. Quant aux femmes non mariées, en raison de la réputation de la famille et de leur soi-disant vulnérabilité, elles sont contraintes de sortir accompagnées. On verra dans la partie consacrée à la synthèse de nos travaux en milieu tamoul, comment l'accès au travail perturbe ces schémas traditionnels.

Depuis les années 90, les migrations pour l'emploi vers les centres urbains contribuent de plus en plus à affaiblir l'indivision familiale, même si elles ne la font pas disparaître, notamment en milieu rural et plus dans les hautes castes que dans les basses (Ahuja, 2008, 101). En effet, quand un fils va travailler en ville, sa femme et ses enfants continuent à vivre chez ses parents. S'il emmène les siens avec lui, les liens restent forts avec le village où il essaie de revenir aussi souvent que possible. Comme l'observe Sudhir Kakar (1985,167), "l'idéal de la famille élargie est si fort en Inde que, même confrontés à des problèmes économiques apparemment insurmontables, tous les membres de la famille fournissent un effort constant pour préserver "l'association" indienne traditionnelle, tout au moins dans son statut social".

Ainsi tout homme se souvient toujours avec nostalgie de son enfance avec ses grand-parents, oncles, cousins...En effet, bon nombre d'Indiens passent les années déterminantes de la prime enfance dans un contexte familial communautaire. La réalité de la famille élargie est si forte que la séparation d'avec elle, si elle doit avoir lieu, se fait le plus tard possible, notamment pour les fils dont les liens avec la mère sont si forts depuis la naissance qu'ils occultent toute notion d'indépendance et d'autonomie pendant l'enfance. Comme l'observe S.Kakar (1985,151), "le détachement progressif de la mère, considéré comme essentiel à la constitution d'un moi fort et indépendant, en ce qu'il permet à l'enfant de prendre imperceptiblement la relève de sa mère en assumant les fonctions de celle-ci envers lui-même, n'existe tout simplement pas dans la petite enfance indienne". Si les femmes ne « sentimentalisent » pas leurs mères, les hommes en revanche ont dû mal à se

séparer psychologiquement d'elle. Cette proximité envahissante de la mère et « cette subjugation maternelle » inconsciente (Kakar, 129, 2007) favorisent peu les relations intimes et sont à l'origine de nombreux conflits entre la bru et la belle-mère. Le rôle puissant que joue la déesse mère (notamment les mères sur leur fils) dans l'imaginaire culturel indien limite tout signe d'attachement et de tendresse de la part de ces maris qui restent sous la coupe de leur mère très possessive. Ainsi, rares sont les moments d'intimité dans la famille indivise.

En fait, les relations familiales sont gérées sur la base d'un principe hiérarchique séculaire. Toute personne doit respect et obéissance au chef de famille qui est généralement le père, ou l'homme le plus âgé de la communauté familiale. Les principes hiérarchisants de ce système sont l'âge et le sexe. Les aînés jouissent d'une autorité incontestée et plus importante que les cadets. Certes, les hommes ont plus d'autorité que les femmes, mais les femmes mariées les plus âgées ont une autorité importante au sein de la famille.

Ainsi, quel que soit son statut économique et social, la position d'un homme ou d'une femme dans la hiérarchie familiale est définitive : ses obligations envers ses « supérieurs » et ses exigences envers ses « subordonnés » sont immuables. Mais en tant que futur chef de famille, le fils aîné jouit d'une position presque aussi puissante que le père, et ses cadets, leurs femmes et enfants lui doivent respect. Ainsi, les neveux et nièces respectent davantage l'oncle aîné que leur père⁵⁴. Le fils aîné est donc le pivot central de la famille car il assure la vieillesse de ses parents, reprend la terre, perpétue la lignée et surtout accomplit les rites funéraires, d'où l'obstination des hindous à avoir au moins un fils. Une fille ne peut pas conduire les rituels, ne peut pas hériter selon les traditions – mais, elle le peut selon la loi- car la famille lui fournit une dot à son mariage.

2-2 Le mariage : une affaire familiale intra-caste

⁵⁴D'ailleurs, en fonction de la position hiérarchique, tout membre d'une famille se fait appeler grand frère ou grande soeur, petite soeur de maman, grande soeur de maman, petit frère de papa..., il est impensable d'appeler une personne plus âgée que soi, par son prénom tant en milieu traditionnel que moderne.

Destiné à perpétuer la famille quelque soit la caste ou la communauté, le mariage est avant tout un arrangement conclu entre les parents qui ont le devoir formel de marier leurs enfants⁵⁵. Si depuis l'Antiquité de nombreuses formes de mariage ont existé, du don au rapt de la très jeune fille, à l'heure actuelle la pratique la plus courante grâce aux sites de rencontres sur internet, consiste en un accord entre les deux familles de même caste, de même religion et de même rang social si possible. La virginité est exigée d'où le développement des industries de reconstruction d'hymen. Dans le monde hindou de hautes castes qui joue le rôle de modèle normatif, le divorce est déshonorant, même s'il est de plus en plus fréquent. Les femmes qui ont des amants veillent à ne pas franchir certaines limites (Heuzé, 2014).

« La pérennité du consensus en faveur du mariage arrangé est stupéfiante ; le seul texte hindou ancien à voir le mariage d'amour comme la plus haute forme d'union est le Kama Sutra. » (Kakar, 83). Ce consensus est fondé sur l'acceptation de la définition culturelle du mariage comme une affaire familiale plus qu'individuelle, d'autant que le mariage d'amour est souvent réputé mal finir en dépit de la popularité des films bollywood qui font rêver en racontant de telles histoires. Bon nombre d'enquêtes réalisées en pays rural tamoul révèlent le peu d'exigence de la part des femmes ; l'essentiel disent-elles, « c'est qu'il ne boive pas, qu'il ne me frappe pas et qu'il subvienne aux besoins de la famille ». En revanche, on peut retrouver les mêmes préoccupations qu'en Occident lorsqu'il s'agit des femmes de la classe moyenne urbaine des grandes villes.

Encore aujourd'hui, il est normal de faire confiance aux parents pour le choix du conjoint. Le « mariage d'amour arrangé » est encore rarement perçu par les jeunes concernés comme imposé, d'autant que le rêve de découvrir l'amour après le mariage semble possible. En effet, il est encore rare que les futurs mariés se rencontrent avant le jour du mariage et/ou des fiançailles (selon les régions). On estime à peine à 23%, le nombre de femmes ayant rencontré leurs futurs conjoints plus d'un mois avant la cérémonie et à moins de 5%, celles qui se choisissent elles-

⁵⁵ La carte enregistre le pourcentage de femmes mariées de plus de 25 ans à 49 ans qui déclarent que ce sont leurs parents qui ont choisi leur mari et qu'elles n'avaient rien à dire dans le choix (35% de toutes les femmes). 23% des femmes déclarent que leurs parents ont choisi leur mari, mais avec leur consentement. Seulement 5% d'entre elles, déclarent qu'elles ont choisi leur mari par elles-mêmes. L'échantillon concerne 28000 femmes mariées de 25-49 ans.

mêmes leur conjoint (fig.5). Ainsi, près de 69% des femmes voient-elles leurs conjoints pour la première fois, le jour de leur mariage (IHDS, p.149). Par ailleurs à l'échelle nationale, les mariages inter-castes ne concerneraient que 10% des couples en général avec une prévalence plus élevée dans certains états comme le Punjab (22,4%), Goa (26,7%) ou le Meghalaya (25%). Les taux les plus faibles concernent le Rajasthan (2,4%), le Tamil Nadu (2,6%) et le Jammu et Kashmir (1,67%) (Kumudini Das et al)⁵⁶. En milieu rural tamoul, la violence de castes liée aux mariages inter-castes fait régulièrement la une des journaux, d'autant qu'il y a une instrumentalisation par les partis politiques de castes.

Elango Elevarasan, dalit et sa voisine de caste Vanyar (OBC) Divya, originaires tous deux du village de Naikkankottai se sont mariés par amour contre la volonté de la famille de Divya et du parti politique des Vanyars, le Pattali Makkal Katchi (PMK) qui interdit tout mariage avec les dalits. Suite à ce mariage, les Vanyars avaient détruit une bonne partie des maisons du quartier des dalits. En dépit du suicide de son père en raison du déshonneur subi, Divya rejoint son mari à Dharmapuri dans sa belle-famille jusqu'au jour (9 mois plus tard) où sa mère est revenue la rechercher. Celle-ci avait porté plainte auprès de la haute cour pour enlèvement. Sous la pression de sa famille et du PMK, Divya accepte devant la haute-cour de rester avec sa mère et de rompre le mariage. Elango se suicidera le 3 juillet 2013 ⁵⁷.

⁵⁶ <http://paa2010.princeton.edu/papers/100801>, il s'agit d'une étude menée à partir des données du National Family Health Survey auprès de 99260 femmes mariées hindoues de 15 à 49 ans de 29 états (NFHS-III 2005-2006).

⁵⁷ Sources : Frontline, december 2012 et july 2013

Fig. 5. Mariage et modèles familiaux

	Mariage avant 18 ans en %	Âge moyen au mariage	Mariage avant la puberté en %	Sans vie commune immédiate en %	Mariage sans consentement en %	Époux connu avant le mariage en %	Nbre d'enfants par femme âgée de 40 à 49 ans	Âge de la mère à la 1 ^{re} naissance
INDE	60	17,4	16	51	62	23	3,85	20,0
Âge de la femme								
25 - 29 ans	57	17,6	13	48	64	24	-	20,0
30 - 39 ans	61	17,4	15	50	62	22	-	20,5
40 - 49 ans	60	17,3	18	53	59	23	3,85	21,5
Niveau d'instruction de la femme								
Illettrée	75	16,1	20	64	50	20	4,38	20,1
1 à 4 std	65	17,1	14	45	65	24	3,58	20,0
5 à 9 std	53	17,9	11	40	68	26	3,35	20,6
10 à 11 ans std	32	19,5	6	33	81	27	2,66	21,8
12 std - coll. universitaire	21	20,7	7	31	84	26	2,43	22,8
Diplôme niv. coll. univ.	7	22,6	5	24	89	29	2,13	24,6
Lieu de résidence								
Métropoles	38	19,3	5	31	82	26	2,73	22,5
Autres villes	47	18,5	11	44	71	27	3,46	21,2
Villages développés	63	17,2	15	54	64	25	3,80	20,4
Villages moins développés	70	16,5	22	56	49	17	4,42	20,3
Revenus								
Quintile le plus bas	70	16,5	19	56	55	20	4,16	20,4
2 ^e quintile	68	16,7	18	55	58	23	4,07	20,3
3 ^e quintile	66	17,0	16	54	58	22	4,13	20,4
4 ^e quintile	57	17,6	14	48	65	24	3,85	20,5
Quintile le plus élevé	42	19,0	10	40	73	25	3,26	21,5
Groupes sociaux								
Hautes castes hindoues	49	18,4	10	41	68	20	3,18	21,2
OBC	63	17,2	18	55	58	23	3,76	20,7
Dalit	71	16,5	17	55	59	19	4,20	20,0
Adivasi	64	17,1	18	54	63	29	4,01	20,8
Musulmans	61	17,2	16	50	60	30	5,07	20,1
Chrétiens et autres religions	18	20,8	5	30	84	25	2,77	22,8
	Mariage avant 18 ans en %	Âge moyen au mariage	Mariage avant la puberté en %	Sans vie commune immédiate en %	Mariage sans consentement en %	Époux connu avant le mariage en %	Nbre d'enfants par femme âgée de 40 à 49 ans	Âge de la mère à la 1 ^{re} naissance

Note : les calculs concernent les femmes âgées de 25 ans et plus, afin de réduire les écarts dûs à la prise en compte des femmes mariées très jeunes.

Source : IHDS Données 2004-2005

La cérémonie nuptiale est toujours fastueuse, quel que soit le mariage, ce qui occasionne des frais somptuaires en raison d'un nombre d'invités dépassant souvent la centaine, des nombreux repas composés des meilleurs mets, d'un orchestre et des danseuses, des vêtements magnifiques offerts à la famille proche... Cette cérémonie familiale, la plus prestigieuse, est l'occasion de rassembler toute la communauté familiale et les membres de la caste afin d'étaler sa richesse, quitte à s'endetter à vie.

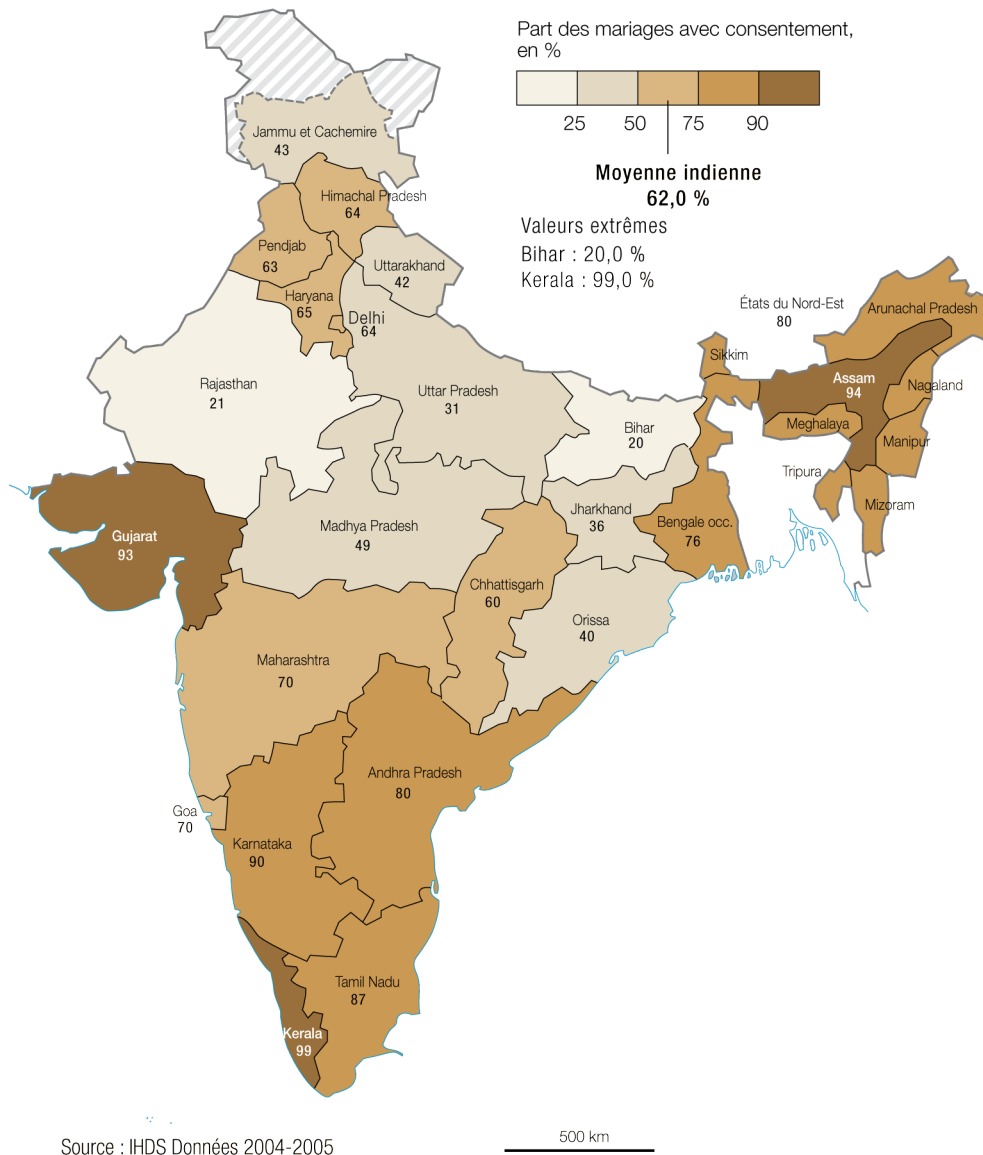
Même si les modalités varient selon les régions, les religions et les castes, la cérémonie présente certaines caractéristiques communes. Les fiançailles qui scellent l'accord entre les deux familles sont marquées par un échange de cadeaux et d'offrandes symboliques. Au jour et à l'heure fixés par l'astrologue, la mariée, vêtue d'un sari rouge ou safran et parée de ses plus beaux bijoux (colliers, bracelets aux bras et aux chevilles, anneaux d'oreilles et de nez, pendentif sur le front, ceinture d'or) et de fleurs dans les cheveux, retrouve au temple ou à l'église son futur époux brillamment vêtu, après des rituels pratiqués dans leurs maisons respectives. Les rituels, datant de l'époque védique, sont toujours accompagnés de processions et d'un orchestre de musique. L'échange des guirlandes de fleurs entre les futurs époux, la présence de l'eau, du feu, du santal, du safran, du riz, du lait, de la banane ou de la corde (terminée d'un pendentif sacré) mise autour du cou de la mariée sont autant de symboles et de rites témoignant de l'union féconde, de la prospérité, de la fidélité... Mais la cérémonie du mariage, aussi fastueuse soit-elle, n'est pas une fête gaie et conviviale comme on l'imagine ailleurs, particulièrement pour les mariés qui subissent des rituels interminables pendant plusieurs jours. K.Marius-Gnanou, 1997.

Malgré une législation moderne interdisant la polygamie pour les Hindous (mais pas pour les Musulmans) et le mariage avant 18 ans pour les filles et 21 ans pour les garçons, 60% des femmes sont mariées avant l'âge légal de 18 ans avec de fortes disparités régionales⁵⁸ (fig.6). Par ailleurs, plus les femmes sont pauvres, illettrées et vivent à la campagne dans les régions les plus pauvres du Nord, plus elles se marient jeunes sans consentement. Si les femmes du Bihar ou du Madhya Pradesh se marient vers 15-17ans, celles du Punjab, Himachal Pradesh ou des Etats du Sud se marient plus tard. Des mariages d'enfants seraient encore pratiqués dans les régions rurales les plus reculées du Rajasthan ou du Bihar : 25% des filles seraient mariées avant leur puberté ; la cohabitation effective étant autour de 18-19 ans. On peut mettre cela en lien avec la pauvreté, puisque les femmes pauvres et peu éduquées se marient vers 16 ans. Si dans le Sud dravidien, l'endogamie prédomine (on se marie encore au sein du même village voire de la même famille, notamment entre cousins croisés et oncle maternel et nièce), en revanche dans le

⁵⁸ Nos données proviennent essentiellement de Sonalde B .Desai et al, *Human Development in India, challenges for a society in transition*, OUP, 2010. Ce rapport récent est sans doute le mieux documenté sur les questions de développement humain en Inde. Il a été réalisé par des chercheurs de l'Université du Maryland et du NCAER entre décembre 2004 et novembre 2005. L'enquête a été menée auprès de 41554 ménages (soit 215000 personnes) dans 33 états.

Nord les familles sont obligées de rechercher les conjoints dans d'autres villages plus ou moins éloignés. Enfin, on se marie plus tard dans les métropoles (19,3 ans) que dans les villages reculés.

Fig. 6. Mariages avec consentement



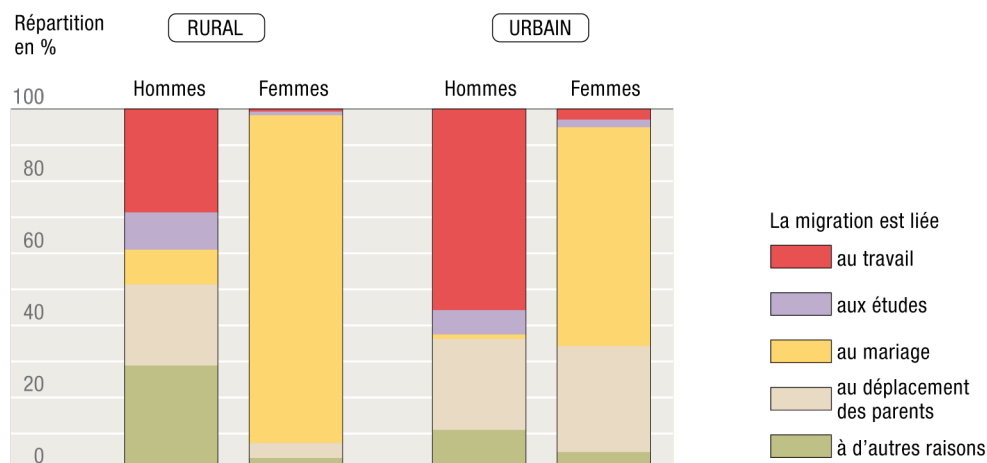
2-3 Le mariage : un biais de genre dans le système des migrations

Alors que les estimations du NSSO (2007-2008)⁵⁹ montrent que 29% de la

⁵⁹ NSSO (National Sample Survey), report n° 533, Migration in India : July 2007-June 2008. Ce sont les chiffres les plus récents et les plus fiables dont nous disposons concernant les migrations.

population indienne est identifiée comme migrante (individus qui ne vivent plus dans la ville ou le village où ils sont nés), une écrasante majorité, soit 80% (91% en milieu rural) de migrants sont des femmes qui ont migré essentiellement dans le cadre d'un mariage arrangé. En effet, en milieu rural, les migrations liées au mariage concernent 43,5% des femmes contre 24,7% en 1993. En revanche les hommes qui migrent moins que les femmes, le font pour des raisons d'emploi (fig.7). Certes, en situation migratoire, les femmes (mariées ou pas) travaillent, notamment dans le secteur agricole où elles représenteraient près d'un tiers des migrants actifs et 10% dans le secteur de la construction (Mazumdar et al, 2013, 55).

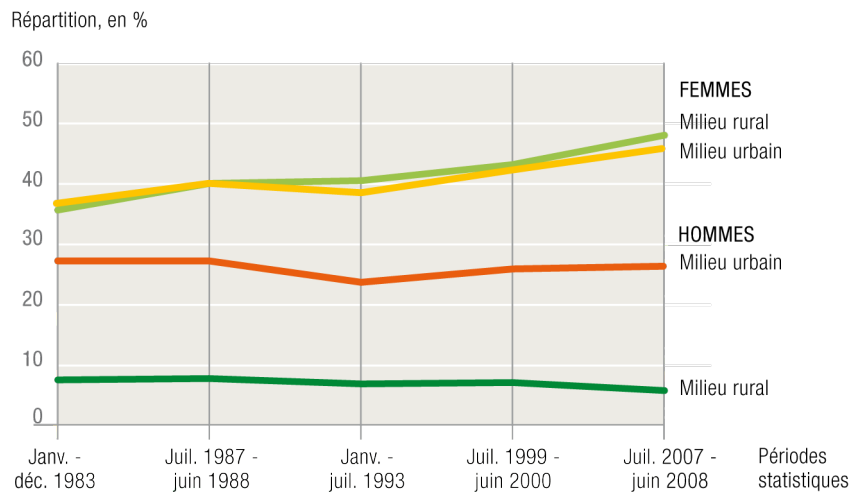
Fig. 7. Les facteurs de migration



Source : NSS Report N° 533, Migration in India : juillet 2007-Juin 2008

Aussi, l'augmentation de la migration ces 20 dernières années (de 21% à 28% en milieu rural et de 32% à 35% en milieu urbain entre 1983 et 2008) est biaisée en raison essentiellement du phénomène des migrations de mariage (fig.8).

Fig. 8. Les différentes catégories de migrants, 1983-2008



Source : NSS Report N° 533, Migration in India : juillet 2007-Juin 2008

"Selon la coutume dravidiennne, les familles concluent des mariages à l'intérieur de la micro-caste qui est une subdivision endogamique de la caste. La micro-caste, sans être d'une endogamie absolue, est constituée par un groupe de familles alliées entre lesquelles l'échange de conjoints se répète de génération en génération[...]. Les mariages sont par ordre de préférence, les suivants : un homme épouse la fille de sa soeur aînée; il épouse la fille de la soeur de son père; il épouse la fille de son oncle maternel[...]. Mais alors, comment pouvait-on éviter de commettre des incestes? Le problème fut résolu en fonction de l'idée qu'on se faisait de la consanguinité. C'est un fait bien connu en anthropologie que de nombreux peuples, après avoir découvert la paternité physiologique, renversèrent complètement leurs conceptions concernant la consanguinité : l'idéologie patrilinéaire développa la conception selon laquelle c'est le père seul qui lègue le patrimoine génétique aux enfants, la mère n'ayant qu'un rôle de porteuse et de nourricière de l'enfant que la semence paternelle a déposé en elle. Avec une telle conception, la consanguinité par les femmes disparaît[...]. C'est une chose que l'Inde du Nord n'admet pas, car elle a évolué beaucoup plus tôt vers une conception bilatérale de la transmission génétique, admettant la femme comme génitrice au même titre que l'homme comme géniteur."⁶⁰

Cependant, au sein de la classe moyenne urbaine, la génération des 20-30 ans de plus en plus occidentalisée n'hésite pas à rompre avec les traditions de l'indivision familiale en créant un foyer nucléaire, notamment dans les grandes métropoles. L'émergence réelle, depuis les années 90, d'une classe moyenne indienne est sans doute l'une des transformations majeures à l'œuvre dans la société actuelle, surtout depuis l'arrivée de tous les moyens de communication (télévision, internet, téléphone portable à la portée de toutes les bourses), favorisant particulièrement de nouveaux

⁶⁰S.Kakar, 199 , p.138-140

rapports femmes hommes. Cette nucléarisation des familles ou encore la formidable explosion de la migration sont deux évolutions qui tendent inéluctablement à dissoudre la prégnance de ce système communautaire ancestral.

2-4 La dot (dowry) : source d'inégalité de genre majeure

Plus qu'un arrangement social, le mariage reste une affaire très coûteuse pour les parents de la mariée qui sont obligés de verser une dot considérable à la famille du marié. En dépit de son abolition (*Dowry Prohibition Act*) par la Constitution indienne en 1961, la pratique de la dot reste une composante essentielle de la tradition matrimoniale hindoue puis panindienne depuis des millénaires⁶¹. Le mariage est bien décrit dans le code traditionnel de Manu qui reprend principalement les anciens livres védiques : sous prétexte d'un risque de sexualité débridée, un père doit rapidement placer sa fille sous le contrôle d'un époux. En raison de son impureté chronique (règles, accouchement), elle devrait être mariée avant la puberté de préférence dans sa caste ou éventuellement une caste supérieure⁶² (modèle hypergamique), d'où la persistance de ces pratiques de mariages d'enfants dans certains régions du Nord de l'Inde (Rajasthan, Bihar). Cependant, si parmi les basses castes et les intouchables où les femmes travaillaient, on observait plutôt des formes de compensations familiales comme en Afrique, en revanche parmi les hautes castes, la dot correspondait plutôt à un héritage ante mortem d'autant que les femmes ne travaillaient pas. Même si au cours des siècles, les intouchables et les basses castes, notamment dans le Sud ont voulu rejeter l'autorité brahmane, on a assisté parallèlement à un mouvement de sanskritisation au sens de Srinivas, à savoir une caste qui pour changer de varna est prête à adopter l'idéal brahmanique (pratique de la dot, femmes au foyer, végétarisme, rituels funéraires brahmaniques, pèlerinages...).

Traditionnellement, un père qui marie sa fille offre à la belle-famille, outre les dépenses somptuaires de la cérémonie, des bijoux, de la vaisselle, du mobilier ; les

⁶¹ Pour plus de détails, voir l'article de Laroche-Gisserot F., *Le mariage indien moderne. De la compensation matrimoniale à la dot*, Annales. Histoire, Sciences Sociales 2006/3, 61e année, p. 675-693, qui fait bien le point sur la question de la dot.

⁶² un homme de caste inférieure risquerait de polluer sa femme et sa famille

bijoux sont en fait une sorte d'héritage anticipé puisqu'après leur mariage, les filles n'ont plus de liens matériels avec la maison paternelle et n'ont aucun droit sur la terre. En Inde rurale, la terre cultivable revenait de droit et de fait au(x) fils, comme dans toute société patriarcale à l'exception de quelques régions (Kérala et Meghalaya) où perdurent des sociétés d'héritage matrilineaires, d'héritage bilatéral (filles ou garçons) et de quelques communautés musulmanes. Aujourd'hui, en dépit du droit légal des femmes à hériter des terres, seules les femmes du Sud de l'Inde héritent de la terre en raison des mariages endogames (à l'intérieur du village voire de la famille entre cousins croisés ou oncle maternel et nièce) ; en revanche dans le Nord où prédominent l'exogamie et quelquefois même la tradition du *pardah*⁶³, la terre reste difficilement accessible aux femmes. Cependant une réforme législative concernant les règles d'héritage pourrait changer la donne : la loi de 2005 a, en effet, jeté les bases d'un mode de transmission égalitaire entre hommes et femmes parmi les hindous, même si de nombreuses ambiguïtés persistent concernant la non reconnaissance des épouses, mères et veuves comme véritables partenaires (Rao, 2005, 214).

A l'exception de quelques jeunes gens des campus universitaires ou de citadins très occidentalisés qui refusent le système en général, cette coutume de la dot (*dowry*) est répandue dans l'Inde entière, quelles que soient la caste, la classe sociale et la religion (Sikhs, Chrétiens et Musulmans compris). Par ailleurs, la dot n'est pas la seule dépense des parents de la fille, il faut y inclure aussi les dépenses des cérémonies du mariage ainsi que les différents cadeaux (télévision, réfrigérateur, moto...). Comme le montre le tableau suivant (fig.9), la famille de la future mariée dépense en moyenne 90000 Rs pour les cérémonies et 22 000 Rs pour la dot. Plus la fille est instruite, de haute caste et appartient à une famille aisée d'une métropole, plus la dot et les dépenses seront importantes.

⁶³ Le *pardah* est le voile destiné à cacher le visage de la femme de manière à ce qu'il ne soit pas vu des hommes. Par extension, la tradition du *pardah* désigne le fait de maintenir la femme confinée à la maison, derrière les murs.

Fig. 9. Dépenses pour le mariage et dots attendues

En roupies 100 roupies = 1,53 euros, au 3 ^e trim. 2011	Dépenses moyennes pour le mariage		Dot	
	Hommes	Femmes	Par des biens d'équipement importants en %	Somme d'argent
INDE	60 000	93 0000	24	22 500
Âge de la femme				
15 - 19 ans	41 940	63 145	15	15 535
20 - 24 ans	52 065	80 700	21	19 180
25 - 29 ans	58 820	90 940	25	22 823
30 - 39 ans	59 900	93 620	24	22 880
40 - 49 ans	67 345	103 740	25	24 140
Niveau d'instruction de la femme				
Illettrée	46 045	66 765	19	15 300
1 à 4 std	48 620	77 710	16	20 470
5 à 9 std	64 055	102 405	26	24 895
10 à 11 ans std	81 920	136 240	32	37 875
12 std - coll. universitaire	94 610	156 360	39	38 995
Diplôme niv. coll. univ.	127 965	205 525	43	44 490
Lieu de résidence				
Métropoles	86 745	127 150	27	34 205
Autres villes	79 930	122 820	32	27 000
Villages développés	56 680	93 490	23	24 100
Villages moins développés	45 735	67 940	19	19 900
Revenus				
Quintile le plus bas	43 425	64 555	16	17 175
2 ^e quintile	41 680	63 780	16	14 960
3 ^e quintile	51 105	78 420	20	19 240
4 ^e quintile	62 405	99 690	26	23 595
Quintile le plus élevé	99 010	154 065	39	36 500
Groupes sociaux				
Hautes castes hindoues	89 395	135 470	36	34 345
OBC	58 465	90 470	23	22 990
Dalit	43 275	66 110	20	14 375
Adivasi	30 685	37 975	6	6 350
Musulmans	55 915	91 744	22	21 635
Chrétiens et autres religions	91 231	183 350	34	39 970

Note : Biens d'équipement tels que télévision, réfrigérateur, voiture, motocyclette.

Source : IHDS Données 2004-2005

Depuis ces dernières années, le "prix" du marié connaît une inflation sans précédent, spécialement parmi les classes moyennes urbanisées et les NRI (*non residents indian*). Certains Indiens de la diaspora vivant en Occident réclament, eux aussi, sans vergogne, une dot conséquente, comme en témoignent les annonces matrimoniales sur internet. Plus la caste du futur conjoint est élevée et son métier de haut niveau (dans le secteur des technologies de l'information), plus la compensation financière et matérielle qu'il pourra exiger est conséquente. Le montant peut excéder

des millions de roupies, en y incluant les bijoux, avec des dons en conséquence, depuis le scooter jusqu'à la voiture et la maison entièrement meublée et équipée (Xiang Bao, 2005) ! Inutile d'évoquer la tyrannie exercée par la belle famille sur les brus fournisseuse de dots, phénomène bien connu grâce aux médias. Si par malheur, la belle-famille n'a pas fini de verser la dot promise, la famille du mari n'hésite pas à assassiner la nouvelle bru, maquillant le crime en suicide. Près de 8200 crimes ont été recensés en 2012. Pendant longtemps, les coupables n'étaient jamais poursuivis, mais devant l'ampleur du phénomène et grâce au fameux article du code pénal 498A adopté en 1983, des procès commencent à être intentés avec succès (15% en 2012), malgré des mouvements masculinistes liés au révisionnisme ambiant (en lien avec l'arrivée au pouvoir du gouvernement nationaliste hindou). Principale cause d'endettement des familles indiennes afin de s'approprier la dot d'une épouse, cette pratique, malgré le niveau d'éducation de plus en plus élevée des jeunes filles, n'est pas prête de disparaître.

2-5 – Une identité de genre construite par le mariage

L'idéal de la parfaite épouse que l'on retrouve dans la mythologie, malgré les implications que supposent les progrès de l'éducation, de l'urbanisation et de la modernisation, se traduit non seulement par un dévouement exclusif au mari et dans une moindre mesure aux parents de celui-ci, mais aussi par le désir de donner naissance à des enfants mâles. Si, par malheur, l'épouse n'accomplit pas son devoir de mère, son époux pourra se remarier avec le plein assentiment de sa communauté. La stérilité, dans les milieux les plus traditionnels, est encore une véritable malédiction, une femme stérile porte même malheur. Paradoxalement, la responsabilité de la stérilité est systématiquement attribuée à la femme, même si elle touche en fait davantage les hommes.

Comme elle se marie relativement jeune, notamment en milieu traditionnel, l'épouse entre dans son nouveau foyer pleine d'angoisse et de nostalgie, ignorant tout de sa vie sexuelle future, avec un sentiment ambivalent de respect et de crainte envers cet époux, complètement étranger dans la majorité des cas, qu'elle doit servir et révéler. Or sa véritable famille est désormais celle de son mari ; elle ne pourra pas retourner s'installer chez ses propres parents, sauf en des occasions exceptionnelles,

notamment avant l'accouchement. Aussi, à l'inverse du mari qui continue à vivre dans la maison de son enfance au milieu de ceux qui l'aiment, la jeune épouse doit trouver sa place au sein du groupe de femmes inconnues, dirigé par une belle-mère qui règne sans partage sur la maisonnée.

Certes, la situation de la jeune épouse change radicalement quand elle se trouve enceinte. En effet, la maternité lui confère enfin une légitimité dans cette belle-famille. Comme l'observe S.Kakar (1985, 126), ce n'est que grâce à la maternité qu'elle rentre en possession de son identité de femme et qu'elle peut se faire une place dans la famille, dans la communauté et dans le cycle de la vie. Les aînées veillent sur son bien-être et de nombreuses tâches ingrates lui sont épargnées : elle subit moins les sarcasmes et les humiliations de sa belle-mère dont elle reçoit des marques d'affection, jusque là si rares. Avant l'accouchement, généralement au septième mois de la grossesse, elle a la grande joie de retrouver ses propres parents, notamment sa mère qui est à ses petits soins.

En fait, l'autorité de la femme dépend du rang de son mari à l'intérieur du groupe. En dépit de son infériorité hiérarchique, l'épouse du patriarche règne sur les affaires domestiques et exerce un pouvoir considérable sur les autres femmes de la communauté, notamment sur ses belles-filles. Dans la hiérarchie sociale de sa nouvelle famille, la jeune épouse occupe généralement l'un des rangs les plus bas ; elle doit donc obéissance et soumission à toutes ses aînées, particulièrement à sa belle-mère. Mais, toujours selon ce principe de hiérarchie, cette jeune épouse soumise qui a souffert avec sa belle-mère prendra une certaine revanche en se comportant de la même manière avec ses belles-filles, à condition qu'elle ait mis au monde des garçons⁶⁴.

La préférence pour un fils est millénaire pour des raisons rituelles (funéraires notamment) et économiques. Des invocations védiques appellent la naissance d'un fils suivi d'autres fils, jamais de filles. « Les filles dans le Rig Veda se font remarquer par leur absence, les hymnes nous offrent des prières pour des fils et des petit-fils,

⁶⁴Même si les femmes de religion chrétienne ou parsie bénéficient d'une plus grande liberté, il n'empêche que l'on retrouve ces croyances et pratiques hindoues plus ou moins dispensées dans toute la société indienne.

pour une descendance masculine, pour des enfants de sexe masculin et éventuellement pour des épouses, mais jamais pour des filles. Même le pardon est appelé sur nous ou nos petit-fils. Aucune bénédiction n'est sollicitée pour une fille » (Kakar, 61) .

Dans les systèmes de parenté patrilineaires qui dominent en Inde, les femmes sont condamnées à abandonner leur lignage de naissance pour celui de leur époux. En rejoignant la famille de leur époux, elles perdent une large part de leurs liens familiaux d'origine ainsi que les droits qui vont avec, notamment le droit à l'héritage. Elles sont donc élevées en pure perte et sont d'ailleurs perçues comme la future « propriété de quelqu'un d'autre » (en hindi *paraya dhan*). Elles ne renforceront pas leur clan ou lignage d'origine, ne travailleront pas sur les terres familiales, et ne seront d'aucun secours aux parents dans leur vieil âge (Attané, Guilmoto, 2007). Une fille est donc vue comme une source de dépenses sans contrepartie ; d'autant qu'à son mariage, elle emportera sous forme de dot une part considérable de la fortune familiale et sera à l'origine souvent d'un endettement. En effet, en Inde, le mariage reste la principale source d'endettement pour les familles.

On peut nuancer ces propos, si l'on se réfère à certaines sociétés matriarcales (transmission par les femmes, résidence matrilineaire de couples mariés) du nord-est et du sud-ouest où la naissance d'une fille aînée au moins porte bonheur.

Le fait que les femmes puissent prendre tellement de pouvoir en vieillissant, même envers leurs époux, contribue d'une certaine manière à perpétuer cette indivision familiale et à expliquer la résistance de bon nombre d'indiennes à tout changement social.

Par ailleurs, pour beaucoup de femmes qui ne veulent pas se prendre en charge, assumer à la fois les tâches ménagères, l'éducation des enfants et une vie professionnelle, les grandes familles et leurs lois ont finalement un caractère très sécurisant. Même si elles étouffent au sein de cette famille aux principes rigides qui déterminent et régissent la vie de chacun, elles s'angoissent et hésitent longtemps devant le changement.

Cependant, dans les médias, il est possible de lire des annonces matrimoniales déclarant que ni la caste, ni la dot, ni la couleur de la peau ne seront prises en considération, mais plutôt l'éducation et le caractère. Par ailleurs, tous les jeunes gens n'acceptent pas ce système de mariages arrangés et a fortiori le système de la dot, notamment parmi la classe moyenne où l'union libre, les mariages inter-castes et inter-religieux ont fait leur apparition depuis les années 2000. Il est vrai qu'en milieu urbain s'impose de plus en plus l'image de la famille nucléaire comprenant le père, la mère et deux enfants au maximum. Grâce à la vie citadine qui permet aux gens de se rencontrer sur le lieu du travail, certains rejettent le mariage traditionnel et lui préfèrent des relations plus intimes et sincères, aboutissant à ce que l'on désigne en Inde par l'expression *love marriage* (mariage d'amour)⁶⁵.

Lorsque l'épouse de cette famille « traditionnelle » hindoue perd son époux, elle se retrouve dans la condition difficile de veuve : il lui est alors interdit de se remarier comme si elle était responsable du décès de son mari, alors que le code civil le lui permet. Dès la mort de son mari, on lui retire définitivement tous ses bijoux et les fleurs de ses cheveux, car elle est considérée comme responsable de la mort de son mari selon la tradition hindoue. Elle n'a ni le droit de poudrer en rouge vermillon la raie centrale de ses cheveux, ni d'apposer sur son front le *tikka* ou *poteu*, symboles de son statut de femme mariée⁶⁶. Elle ne se vêt plus que de blanc (couleur du deuil) et ne participe plus activement aux grandes cérémonies familiales car elle est supposée "porter malheur". Certes, de plus en plus nombreuses sont les veuves à rejeter ces traditions et à porter le *tikka*, notamment en milieu urbain.

Déjà en 1998-99, la proportion de femmes veuves au-delà de 60 ans était de 58% (NFHS). Dans une étude menée par Chen et Drèze (1995) auprès de 562 veuves, 510 d'entre elles ne se sont jamais remariées. Paradoxalement, avec la loi actuelle sur la propriété qui considère que les terres appartiennent aux deux époux⁶⁷,

⁶⁵D'ailleurs, nombreuses sont les femmes à poser la question de savoir si on a fait un "mariage arrangé" ou un "mariage d'amour".

⁶⁶le *tikka* ou le *poteu* est un point rouge symbolisant l'oeil de la connaissance que tout hindou appose sur son front avant d'aller au temple. Aujourd'hui, le *tikka* désigne avant tout ces pastilles rondes autocollantes de couleurs diverses en harmonie avec la couleur du sari.

⁶⁷ « Field studies, however, indicate that these legal rights are comprehensively violated, and that a large majority of widows have very limited and insecure property rights. This deprivation of property rights not only represents the loss of a potential source of independent income, but also diminishes

les veuves subissent une pression pour ne pas se remarier, car la belle-famille pourrait perdre ses terres au profit de la nouvelle belle-famille. Certes la loi a toujours été violée, puisque bon nombre de veuves vulnérables se retrouvent privées de leurs terres.

Sa seule issue est de pouvoir vivre chez son fils aîné qui devient le chef de famille. D'après l'enquête de India Human development Survey (2010), 85% des mères s'attendent à vivre avec leur fils et à dépendre d'eux (86%), contre à peine 10% avec leur fille. Par ailleurs, seules 25% d'entre elles souhaiteraient vivre avec leur fille avec des nuances régionales liées au système de parenté : les mères dans le Nord Est et le Kérala, de tradition matrilineaire, considèrent leur filles comme potentiellement susceptibles de les entretenir.

Sans fils, une femme veuve mène une vie misérable, aux crochets de sa belle-famille qui peut la renvoyer dans sa famille d'origine ; abandonnée de tous, subissant des harcèlements de toutes sortes (notamment des plus jeunes femmes de son entourage) ; elle se réfugie dans un *ashram*. La législation coloniale et le code civil des années 1950 qui autorisent le remariage des veuves ne vaut en définitive que pour les femmes de la classe moyenne urbaine.

2-6 Accès à l'emploi et évolution des rapports de genre

Cependant, dans les familles traditionnelles, l'arrivée d'une bru instruite, jouissant d'un statut économique, peut créer des problèmes car celle-ci défend ses propres idées et peut se révolter contre l'autorité qui lui est imposée. Cette évolution des structures de pouvoir dans la classe moyenne déstabilise la belle-mère qui a l'impression qu'elle a perdu au change, car la nouvelle épouse représente une menace pour l'unité de la famille indivise articulée autour du rapport parents/fils. Au-delà d'une activité économique liée à un niveau d'éducation, la sexualité constitue un danger, en renversant l'ordre des valeurs familiales établies de longue date. En effet, la famille se méfie d'une jeune épouse qui pourrait détourner son mari des devoirs de fils, de frère, d'oncle ou de neveu.

the bargaining power of a widow vis-à-vis her in-laws, sons and other potential supporters » (Dreze & Sen, 1996:174), citée par S.Saravanan, 199

Certes, les familles traditionnelles, désireuses de pouvoir bénéficier d'une source de revenus supplémentaires, encouragent de plus en plus les filles à aller à l'école et à l'université, notamment dans les États du Sud et les villes. En effet, les hauts niveaux d'instruction, l'augmentation des emplois à destination des femmes favorisent les prises de décision au sein du ménage, mais n'ébranlent pas pour autant les normes qui déterminent le rôle et les comportements attendus d'une jeune mariée. Cependant, les femmes de cette classe moyenne urbaine poussent la famille vers une plus grande reconnaissance de l'importance du lien conjugal favorisée par une nucléarisation de plus en plus importante en milieu urbain. Mais, il y a tout lieu de croire que cette amélioration indéniable ne concerne que les femmes de la classe moyenne urbaine. En revanche, il n'est pas facile de percevoir un changement dans les campagnes où le poids des traditions est encore très lourd (voir la troisième partie).

Inégalités de genre liées à la survie

En Asie et plus particulièrement en Inde et en Chine, l'inégalité de genres prend la forme extrême de taux de mortalité féminins anormalement élevés et d'une surmasculinisation des naissances consécutives. Selon C.Guilmoto (2010)⁶⁸, les estimations pour 2010 de la population de la Chine et de l'Inde font apparaître un surplus apparent de 91 millions d'hommes. Or, si ces deux pays avaient la même proportion d'hommes et de femmes que le reste de la planète, on devrait au contraire y dénombrer un excédent de 20 millions de femmes. Cette béance démographique entre les chiffres attendus et les valeurs observées a été relevée il y a déjà plus de vingt ans par l'économiste indien Amartya Sen qui a mis en évidence les millions de femmes manquantes « *missing women* » de Chine et d'Inde. Cette catastrophe démographique est due non seulement à un système de normes et de valeurs qui perdurent depuis des millénaires, comme nous l'avons vu précédemment, mais aussi à une politique de planning familial particulière. Il s'agit d'un fait social figurant sans doute les plus résistants aux changements sociaux récents de grande ampleur enregistrés en Asie.

3-1 Le corps des femmes régi par un système de normes collectives

En raison de son potentiel reproductif, le corps des femmes fait l'objet d'une étroite surveillance par la communauté car elles représentent la matrice de reproduction communautaire et familiale (Guilmoto, Kulkarni, 2004, 27). Le contrôle de la sexualité des femmes s'exerce durant toute leur vie féconde afin que le groupe social d'appartenance puisse assurer de la paternité de leurs enfants. Cela suppose une stricte prohibition des rapports sexuels pour les femmes non mariées, célibataires ou veuves. En dépit de mariages précoces liés à la pression sociale, une solide régulation des rapports sexuels au sein du couple a permis de limiter leur fécondité : l'abstinence post-partum, et la fin de la vie sexuelle dès lors que les

⁶⁸ C.Z.Guilmoto est sans doute le démographe qui a le mieux spatialisé et analysé les discriminations de genre en Asie.

femmes deviennent grand-mère, c'est à dire avant 40 ans etc...Les politiques de planning familial mises en place dès les années 50 ont également joué un rôle restrictif sur les naissances. Aussi, sous l'influence des associations civiles et des institutions internationales malthusiennes (FNUAP, USAID, OMS..), luttant contre « la bombe population », des moyens contraceptifs et la stérilisation chirurgicale (tubectomie) furent acceptées comme méthodes de limitation des naissances.

Certes les milieux conservateurs dominants, sous l'influence des théories gandhiennes, prônaient plutôt l'abstinence volontaire des couples. Cependant les résultats ne furent pas à la mesure des espérances. En conséquence, à partir des années 70, période critique pour l'Inde qui subissait une grave crise alimentaire, un vaste programme de planification familiale intégrant la libéralisation de l'avortement (*medical termination act*, 1971) ainsi que l'incitation à la vasectomie pour les hommes a été mis en place. Des excès en matière de stérilisation furent commis pendant l'état d'urgence imposé par Indira Gandhi en 1975-77 : le chiffre annuel de stérilisations passa de 2,7 millions en 1975-76 à 8,3 millions l'année suivante, dont 6 millions de vasectomie. (Guilmoto, Kulkarni, 41). Nombreux sont les témoignages⁶⁹ relatant les raids appuyés par les paramilitaires pour forcer les hommes à se stériliser, notamment dans les Etats du Nord. D'ailleurs les excès de la planification familiale furent à l'origine de la défaite du parti du Congrès aux élections de 1977. Depuis cette époque, on assiste à un déclin rapide des stérilisations masculines au détriment des stérilisations féminines. Ce changement consécutif à la politique de l'Etat d'urgence, qui avait fait de la vasectomie une arme de contrôle démographique, va mettre à nouveau en avant la responsabilité de la femme dans la limitation des naissances, y compris quand il s'agit des préservatifs masculins.

La planification familiale aurait permis d'éviter, de 1956 à 2000, plus 250 millions de naissances dont plus des deux tiers grâce aux stérilisations⁷⁰. Le rôle de l'Etat paraît donc indiscutable, même si on note de profonds contrastes entre régions et couches sociales en matière de prévalence contraceptive. En effet, les Etats du Sud et de l'Ouest enregistrent depuis longtemps des taux de prévalence

⁶⁹ Des centaines de livres, romans, documents relatent cette période noire de la stérilisation forcée des hommes dans le Nord de l'Inde

⁷⁰ Guilmoto, Kulkarni, 68

contraceptive situés autour de 50%, à l'inverse des Etats du Nord (Uttar Pradesh, Rajasthan, Bihar et Madhya Pradesh) caractérisés par des taux de prévalence faibles. Ainsi, la fécondité est nettement au-dessous du seuil de remplacement des générations dès les années 90 dans les Etats du Kérala, Goa et Tamil Nadu. On a pu observer, lors de nos enquêtes, que l'argument majeur justifiant la baisse de la fécondité en pays tamoul est économique. A savoir que l'investissement dans l'éducation des enfants est élevé, d'autant que les parents et les mères, en particulier, souhaitent que leurs enfants puissent faire des études pour être ingénieur.

3-2 Une géographie de la discrimination : proximité spatiale et diffusion des comportements

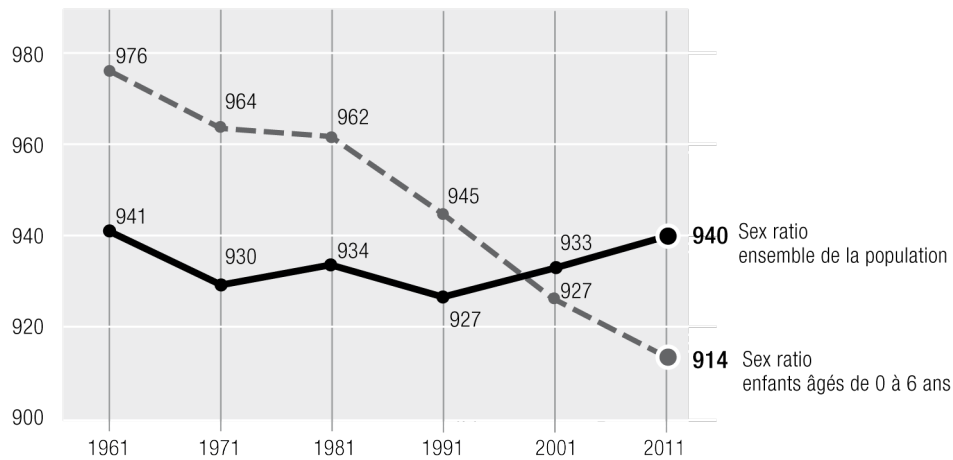
Dans ce système patriarcal, les femmes sont valorisées comme mères de garçons, d'autant que ces garçons sont appelés à prolonger les lignées familiales. Ainsi des pratiques comme l'infanticide féminin visent justement à favoriser la masculinité de la descendance. Certaines mères prennent aussi le prétexte de la condition terrible des filles (dot, violence, inceste, belle-famille..) pour les tuer dès leur naissance⁷¹.

Par ailleurs, l'un des effets pervers des politiques de planning familial a été de renforcer ces pratiques d'élimination des filles. Il y avait 972 femmes pour 1000 hommes en 1911, 933 aujourd'hui, soit le ratio le plus défavorable du monde pour le sexe féminin après la Chine. Sur les 1,210 milliards d'habitants recensés en 2011, il manquerait donc 38 millions de femmes pour obtenir un nombre égal d'hommes et de femmes (624 millions d'hommes contre 586 millions de femmes) (fig.10).

⁷¹ Mothers, sometimes, kill their babies as an act of 'mercy' that they may be saved from future excesses by husbands in the form of domestic violence. Saravanan,

Fig. 10. Évolution du sex-ratio de 1961 à 2011

Nombre de femmes pour 1 000 hommes



Source : Census of India

En fait, de nombreuses femmes préfèrent avorter jusqu'à l'arrivée d'un héritier mâle grâce aux techniques médicales qui facilitent l'élimination des filles. Ainsi, ces méthodes, dans un pays où naître fille est une malédiction, ont connu depuis 20 ans un développement et un succès sans précédent, comme le prouve la présence des milliers d'officines privées visibles partout, proposant la détermination du sexe moyennant une somme modique en comparaison de l'éventuelle dot à payer. Les autorités, effrayées par l'élimination de 100 000 fœtus féminins chaque année, ont interdit l'amniocentèse en 1994, mais aujourd'hui des techniques plus sophistiquées telles que le diagnostic préimplantatoire ou le sang fœtal sont des méthodes de sexisme *high tech* qui présentent de nombreux avantages en termes de confort ou de discrétion pour les femmes⁷². Durant les deux dernières décennies, marquées par la diffusion de la pratique des avortements sexo-sélectifs, leur augmentation a été particulièrement rapide, puisque le sex-ratio juvénile est passé de 945 en 1991 à 914 en 2011. Cependant, ces avortements sélectifs selon le sexe et les négligences dans le traitement des petites filles, à l'origine de leur surmortalité, ne sont pas les seuls responsables de ce déficit. La sélection sexuelle doit obéir à trois conditions

⁷² Malgré l'interdiction de l'amniocentèse (Prenatal Diagnostic Techniques Regulation and Prevention of Misuse Act de 1994) imposant des sanctions (amendes et radiation de l'ordre des médecins), les avortements sélectifs se poursuivent grâce à un personnel de santé qui s'adapte et produit des tests en secret et sans trace écrite. Par ailleurs, la cause de l'avortement est enregistrée comme un simple échec de contraception.

préalables (Guilmoto, 2010, 170). Il faut avant toute chose que préexiste une forte préférence pour la descendance masculine. Mais il faut en outre que les femmes aient les moyens de recourir à la sélection prénatale moderne. Et, pour finir, il faut également que la baisse de la natalité force les femmes à faire des choix drastiques sur leur dernière naissance, plutôt que de s'en remettre au hasard. Autrement dit, la sélection sexuelle d'aujourd'hui présuppose que les femmes le veuillent, le puissent et le doivent. En effet, « il arrive que ce soient les femmes qui commettent ou qui couvrent ces infanticides : c'est l'une des raisons de cette indifférence. Etre une femme en Inde implique souvent une part importante de déni, voire de haine de soi » (Heuzé, 2014, 277).

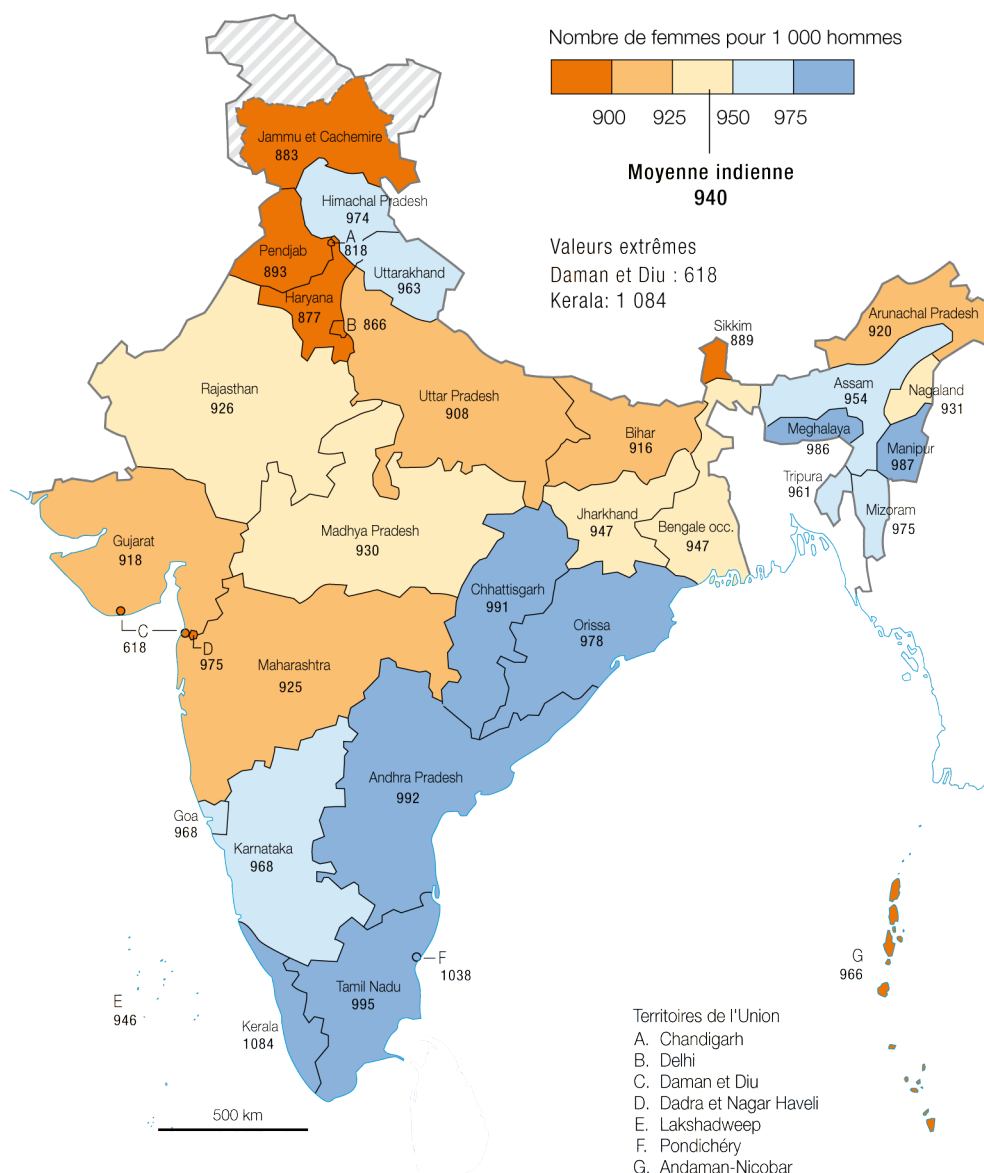
Aussi on peut se demander s'il y a un lien entre, d'une part, niveau socioéconomique et déséquilibre du sex-ratio élevé lié à un meilleur accès à l'information, et d'autre part, une capacité monétaire d'accès aux services ou encore à l'inflation de la dot ? Or dans un système qui présuppose des mariages hypergamiques, l'éducation et le mariage des filles peuvent conduire les couches privilégiées à des investissements très élevés (le montant de la dot élevée à verser à la famille de l'époux). Dès lors, le niveau socioéconomique peut entraîner une pression accrue pour avoir des garçons, en plus des facilités d'accès à la technologie médicale qu'il procure. On sait que ce sont plutôt les femmes des villes et celles dotées du meilleur niveau d'instruction qui sont les premières à adopter les techniques modernes de sélection sexuelle.

En milieu rural, l'héritage patrilinéaire de la terre favoriserait un sex ratio asymétrique comme le montrent bien Perianayagam Arokiasamy et Srinivas Goli (2012). A partir des données du NFHS (2005-2006), les auteurs de cette étude démontrent que plus la possession de la terre est importante, moins les femmes sont autonomes (mobilités, prise de décision, travail rémunéré...) et plus le sex ratio en faveur des garçons (0-6 ans) est élevé. Si le sex ratio des enfants est de 107 garçons pour 100 filles pour les ménages possédant de moins d'un acre de terre (0,4 ha), il est de 128 garçons pour 100 filles pour les ménages de plus de 10 acres (4 ha). Dans le cas de l'Andhra Pradesh, il peut atteindre 170 garçons pour 100 filles pour les ménages possédant plus de 4 ha. En revanche au Kerala, au Madhya

Pradesh ou au West Bengal de structure sociale plutôt matrilineaire, on n'observe pas de relation entre la taille des exploitations et le sex ratio.

Certains y ont vu aussi la prégnance des structures communautaires patrilinéaires tant chez les hindous que chez les musulmans mettant en avant « l'honneur » (*izzat*) dans le cadre de *khap panchayat* (conseils masculins de villages traditionnels illégaux). En effet on a pu observer une surmasculinisation chez les hindous et les sikhs *Jats* (castes dominantes) du Penjab et de l'Haryana ou encore dans les milieux conservateurs hindous et musulmans du Gujarat et du Rajasthan (fig.11) qui pratiquent les crimes d'honneurs et l'infanticide selon la « coutume (*rivaj, parampara*). « Ces bastions de la prédominance masculine, de l'idéologie aristocratique ou brahmanique de haute caste et de la modernité (en tant que système de représentation) sont éminemment propices à la chasse aux femmes » (Heuzé, 2014, 277) D'ailleurs, le découpage régional fait apparaître des différences importantes entre états du Nord-Ouest (Jammu et Cachemire, Pendjab, Haryana, Rajasthan, Gujurat) et les régions du Sud ou de l'Est moins concernées par ce déséquilibre du sex-ratio. par la coutume

Fig. 11. Le déficit des femmes : ratio hommes/femmes, 2011

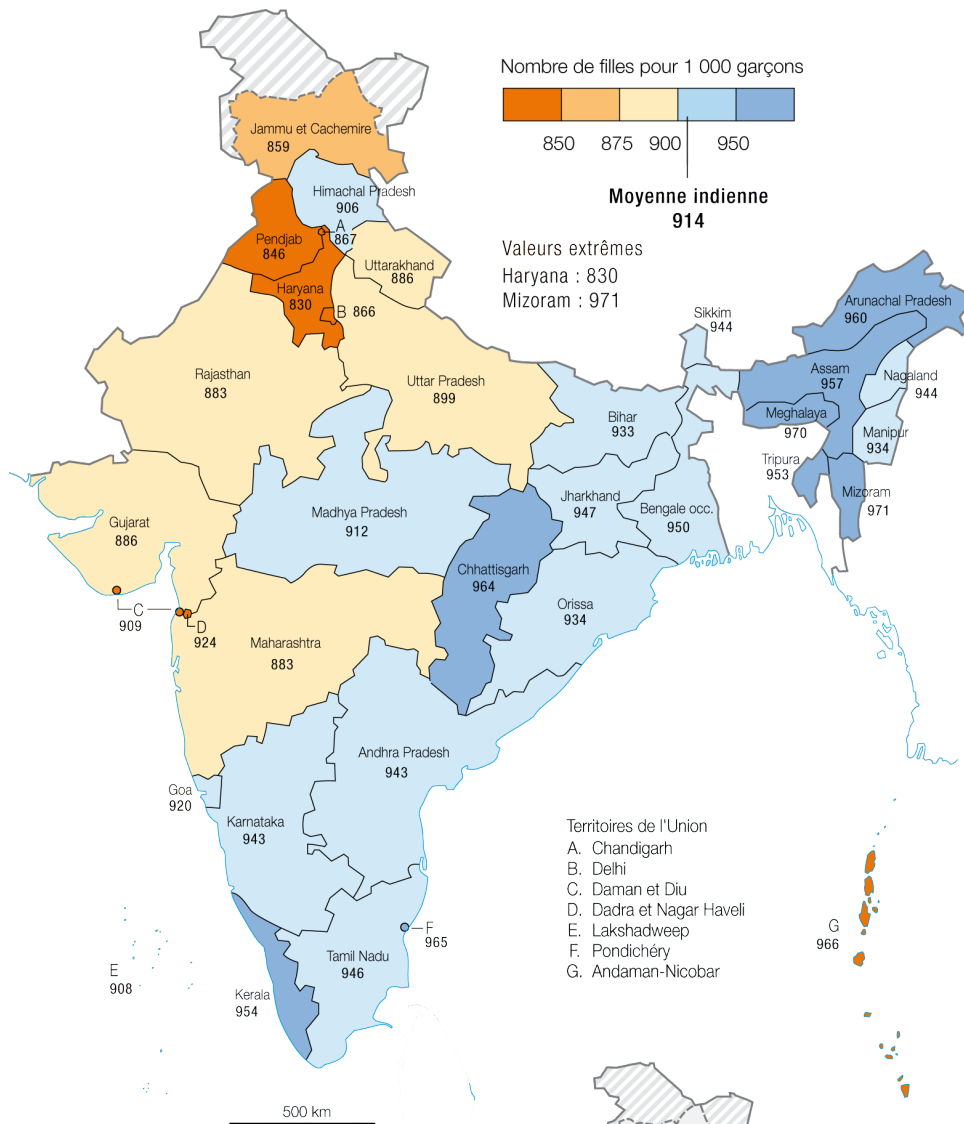


Source : Census of India, 2011.

Cependant les communautés les moins disposées à la sélection sexuelle, comme les Chrétiens, les Musulmans ou les *Dalit* (hors-caste), manifestent en Inde du Nord-Ouest des niveaux de déséquilibre du sex ratio supérieurs à ceux dont ils témoignent partout ailleurs en Inde. L'effet de lieu semble donc jouer un rôle tout aussi important que les caractéristiques sociales ou culturelles spécifiques à chaque groupe (Guilmoto, 2010). En effet, le phénomène a pris pied initialement dans les zones historiques de forte discrimination envers les filles, notamment dans les régions occidentales s'étendant du Gujarat au Pendjab où l'infanticide féminin, combattu par les autorités coloniales, était le plus fréquent. Mais la discrimination a

visiblement essaimé de proche en proche autour de ces foyers pour conquérir de nouveaux espaces et recouvrir une part importante du territoire national comme on le voit sur les cartes (fig.12). Finalement la proximité spatiale a joué dans la propagation des comportements et des normes.

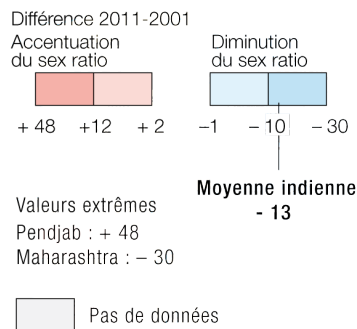
Fig. 12. Le déficit des femmes : ratio garçons/filles âgés de 0 à 6 ans, 2011



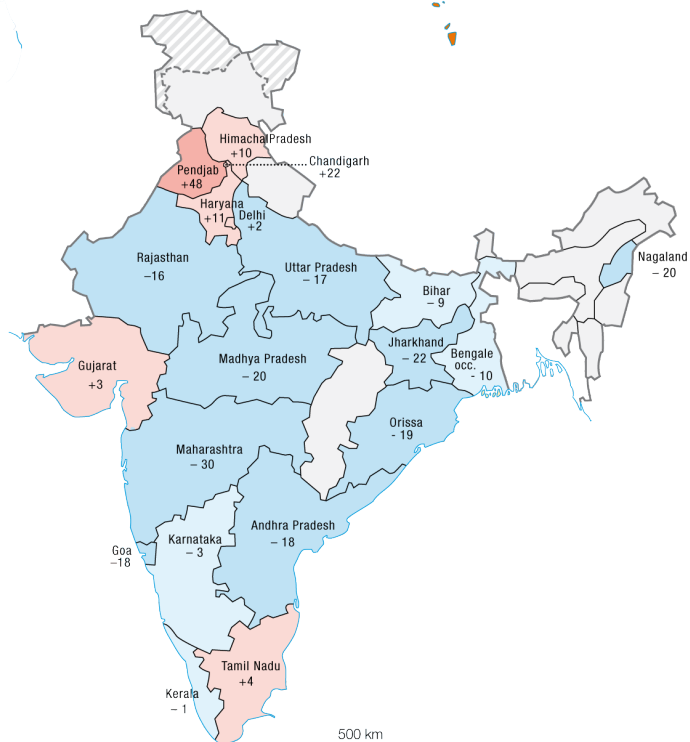
Source : Census of India, 2011.

Évolution du sex-ratio des enfants entre 2001 et 2011

Pour quelques États



Source : Census of India, 2001 et 2011.



Aussi, au-delà des déterminants sociaux et économiques, les déterminants géographiques bien étudiés par Guilmoto (2004, 2007, 2010) et peu mis en avant dans le débat sur l'inégalité de genre permettent de mieux comprendre les mécanismes de discrimination.

On commence à mesurer les effets néfastes de ces perturbations démographiques parmi les jeunes adultes qui sont à l'heure du mariage, les premiers à souffrir du déficit féminin dans les générations récentes : cela remet en cause non seulement le système de reproduction patrilineaire, mais aussi l'idéologie genrée de cette société traditionnelle. En effet, les femmes se retrouvent dans une position leur permettant de négocier leur dot à la baisse, voire de se marier en dehors de leur caste (Kaur, 2014). On assiste ainsi à des mariages inter-caste autorisés par les *khap panchayat*, ce qui était impensable il y a encore quelques années, notamment les *Jats*. Par ailleurs, le processus de nucléarisation familiale couplée à une économie globalisée favorisant l'emploi des femmes et d'une certaine manière leur autonomie peut bouleverser ce système patriarcal et pourrait rendre obsolète cette préférence pour les garçons. Une action gouvernementale récente consistant à distribuer des bourses et différents appuis financiers uniquement aux filles⁷³, ainsi que des campagnes de lutte contre la discrimination est tout aussi nécessaire que l'évolution actuelle en termes d'opportunités d'emploi pour les femmes pour un retour à un sex ratio équilibré. On peut penser comme Guilmoto (2010) que le sex-ratio atteindra un plafond avec un décalage selon les Etats, avant de diminuer, comme cela a été observé à Taiwan ou en Corée du Sud grâce à un accès à l'emploi féminin généralisé. En effet, la carte (fig.12) montre bien que les Etats du Nord-Ouest (Punjab, Himachal Pradesh, Haryana) où ce phénomène s'observe, ont des sex-ratios qui remontent en faveur des filles, alors que des Etats de l'Est et l'Andhra Pradesh sont sur la pente descendante.

3-3 Opportunités inégales

Les inégalités de statut des femmes se traduisent aussi par des inégalités en termes d'opportunités éducatives, même si les résultats provisoires du recensement

⁷³ le gouvernement central a mis en place The National Girl Child Protection Scheme, qui attribue des aides aux familles pour la scolarité de leur fille, pour leur mariage, selon leurs revenus

de 2011 montrent que le taux d'alphabétisation a progressé en Inde puisqu'on est passé de 64,83% en 2001 à 74,04% en 2011 (fig.13). En effet, d'importants efforts ont été réalisés afin d'améliorer la scolarisation primaire, notamment grâce au *district primary education program* et surtout à la généralisation du repas du midi à l'école rendu obligatoire dans presque tous les Etats depuis 2011. Il fut initié au Tamil Nadu, dès les années 1980. En effet, des efforts particuliers ont été accomplis dans le Tamil Nadu, premier Etat à avoir adopté une loi sur la scolarisation obligatoire pour lutter contre l'abandon précoce de l'école dans l'enseignement primaire. Entrée en vigueur le 1er avril 2010, la loi sur l'école gratuite et obligatoire (*Right of Children to Free and Compulsory Education Act, 2009*) légalise enfin, pour la première fois le droit à l'enseignement élémentaire gratuit et obligatoire pour tous les enfants indiens de 6 à 14 ans. La distribution de déjeuners à l'école pour 80% des écoliers ou la distribution gratuite de livres scolaires pour 70% n'ont fait que renforcer cette politique.

La loi sur l'école gratuite et obligatoire

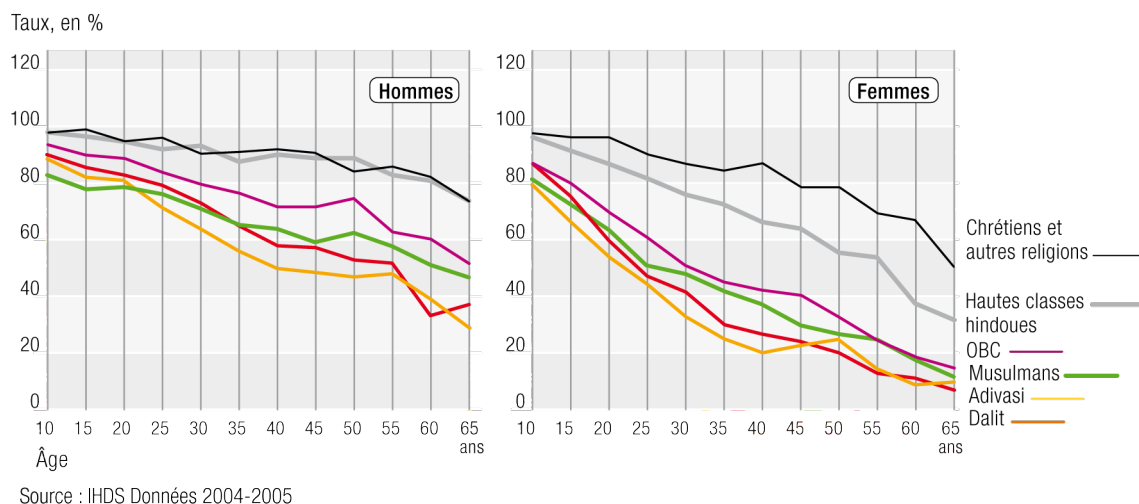
Entrée en vigueur le 1er avril 2010, la loi sur l'école gratuite et obligatoire (*Right of Children to Free and Compulsory Education Act, 2009*) légalise pour la première fois le droit à l'enseignement élémentaire gratuit et obligatoire pour tous les enfants indiens de 6 à 14 ans. En vertu de ce texte, l'État est désormais tenu de financer dans leur intégralité les coûts directs et indirects de l'éducation, y compris les frais d'inscription et la fourniture des uniformes et des manuels, et d'assurer à chaque enfant une place dans une école de proximité ou, à défaut, le transport gratuit jusqu'à l'école la plus proche. Il appartient également aux pouvoirs publics de contrôler la fréquentation et l'assiduité scolaires. Au niveau central et dans les États, les commissions de la protection de l'enfance sont chargées de veiller à la mise en œuvre de la loi. Cependant, afin d'encourager les parents et les représentants locaux à prendre part aux délibérations scolaires et au contrôle des établissements, les écoles doivent se doter d'un comité de gestion composé pour les trois quarts au moins de parents d'élèves et pour moitié au moins de femmes. Les comités de gestion des écoles ont un droit de regard sur les résultats des établissements et sur l'utilisation des subventions publiques, ils peuvent établir des projets d'établissement et remplir d'autres fonctions définies par les gouvernements des États.

La loi définit un certain nombre de normes minimales concernant les enseignants et les infrastructures scolaires. Les écoles privées doivent obtenir un certificat d'agrément délivré par une autorité publique et disposent d'un délai de trois ans pour se conformer aux dispositions de la loi. Tout manquement à cette obligation est passible de sanctions. Les bâtiments scolaires doivent résister aux intempéries, être équipés d'une cuisine pour la préparation du déjeuner et de toilettes séparées pour les filles et les garçons, avoir accès à de l'eau de boisson saine et disposer d'une bibliothèque et d'un terrain de jeu. Les classes sont limitées à 30 élèves pour 1 enseignant de la première à la cinquième année d'études et à 35 élèves pour 1 enseignant de la sixième à la huitième année. De plus, toutes les écoles qui dispensent un enseignement primaire supérieur comptent obligatoirement au moins un enseignant spécialisé en études sociales, en langues et en sciences et mathématiques. Tous les enseignants doivent posséder un niveau minimum de qualification, défini par les États, ou à défaut l'acquérir dans un délai de cinq ans pendant la mise en œuvre progressive de la loi, et sont rémunérés selon les conditions établies au niveau des États. Tous les enseignants doivent travailler au minimum 45 heures par semaine et 200 jours par an et il leur est interdit de donner des cours privés. Ils sont aussi tenus d'organiser périodiquement des réunions avec les parents d'élèves.

Pour élargir les possibilités de choix, favoriser l'intégration et promouvoir la diversité au sein des établissements, la loi oblige les écoles privées à réserver au moins 25 % de leurs places en première année à des élèves subventionnés appartenant à des minorités officiellement définies ou issus de milieux défavorisés. Elles doivent assurer gratuitement l'éducation de ces enfants jusqu'à la huitième

année d'études et sont défrayées directement à hauteur des dépenses encourues ou du coût d'une prise en charge équivalente dans une école publique si celui-ci est moins élevé.
 Source : Right of Children to Free and Compulsory Education Act., (OCDE, 2011, p.175)

Fig. 13. Évolution du taux d'alphabétisation de 1951 à 2011



Cependant les inégalités entre les hommes et les femmes en matière d'éducation restent d'actualité. En effet, en 2011, 65,5% des femmes sont alphabétisées contre 82,1% des hommes, avec un écart homme-femme qui s'est réduit, passant de 21,6% en 2001 à 16,7% en 2011⁷⁴. Les taux d'analphabetisme sont plus élevés pour les classes d'âges les plus âgés : si 54% des hommes et 19% des femmes de plus de 60 ans sont alphabétisés, en revanche, ce sont près de 82% des garçons et 78% des filles de 10-14 ans qui sont aujourd'hui alphabétisés, voire 54% pour les filles de 14-17 ans, contre 32% en 2008 (fig.13).

Cependant ces moyennes nationales ne reflètent pas réellement les inégalités de genre en fonction de la classe d'âge, de la caste de la communauté, du niveau d'urbanisation et de la région (fig.14)

⁷⁴ Il faut préciser qu'une forte proportion de personnes alphabétisées n'ont pas suivi de cycle scolaire complet (le recensement définit comme alphabétisé tout individu qui, selon la déclaration du chef de ménage, sait simplement lire ou écrire dans une langue).

Fig. 14. Abandon de la scolarité selon le niveau d'études

EN %	HOMMES		FEMMES	
	Jamais scolarisés	Abandon entre les classes 5 et 10	Jamais scolarisées	Abandon entre les classes 5 et 10
	Agés plus de 7 ans	Agés plus de 17 ans	Agées plus de 7 ans	Agées plus de 17 ans
INDE	20	50	40	57
Âge				
7 - 9 ans	7	-	11	-
10 - 14 ans	6	-	10	-
15 - 19 ans	10	51	19	53
20 - 29 ans	14	48	33	52
30 - 39 ans	22	48	49	60
40 - 49 ans	30	53	61	66
60 ans et plus	46	59	80	75
Lieu de résidence				
Métropoles	7	34	18	43
Autres villes	11	40	25	46
Villages développés	21	53	42	62
Villages moins développés	25	61	49	73
Revenus				
Quintile le plus bas	29	65	52	73
2 ^e quintile	27	68	49	73
3 ^e quintile	23	63	43	69
4 ^e quintile	17	52	36	61
Quintile le plus élevé	7	30	22	41
Groupes sociaux				
Hautes castes hindoues	8	37	25	48
OBC	18	52	41	61
Dalit	26	61	48	66
Adivasi	31	65	54	69
Musulmans	26	59	43	66
Chrétiens et autres religions	8	34	14	42

Source : IHDS Données 2004-2005

Les taux d'alphabétisation les plus élevés se retrouvent parmi les métropolitains aisés de hautes castes, tant hindous que chrétiens. De même, les inégalités entre garçons et filles se réduisent au fur et à mesure que le revenu des ménages croît (fig.14).

Si les taux d'abandon scolaires sont plus élevés parmi les filles, ils concernent aussi les *dalits*, *adivasi* et les musulmans, en dépit d'une politique de quotas pour les SC et les ST, malgré le fait que les musulmans sont plutôt des citadins (fig.14). Par ailleurs, seuls 8% des enfants de castes aisées abandonnent l'école contre 26% et

31% pour les musulmans et les *dalits-adivasis*. Si parmi les hommes en âge de travailler, 16 à 17% des hautes castes et des minorités (chrétien, jain) ont un diplôme, c'est moins de 4%-6% de *Dalits*, *Adivasis* ou Musulmans qui sont concernés et, parmi les femmes, seules 2% d'entre elles en possèdent.

Ce taux d'alphabétisation insuffisant s'explique aussi par des conditions de travail difficiles dans les écoles : le matériel manque, le taux d'absentéisme des instituteurs est élevé, leur formation est médiocre. En conséquence, les systèmes informels se multiplient (cours du soir, cours privés, système d'entrée tardive...), révélant les dysfonctionnements du système. De plus, les politiques publiques avaient mis longtemps l'accent sur l'éducation universitaire qui concerne essentiellement une élite. Certes entre 2008 et 2013, près de 58000 écoles publiques et plus de 70000 écoles privées (LiveMint, 22/10/2015).

La loi sur l'école gratuite et obligatoire

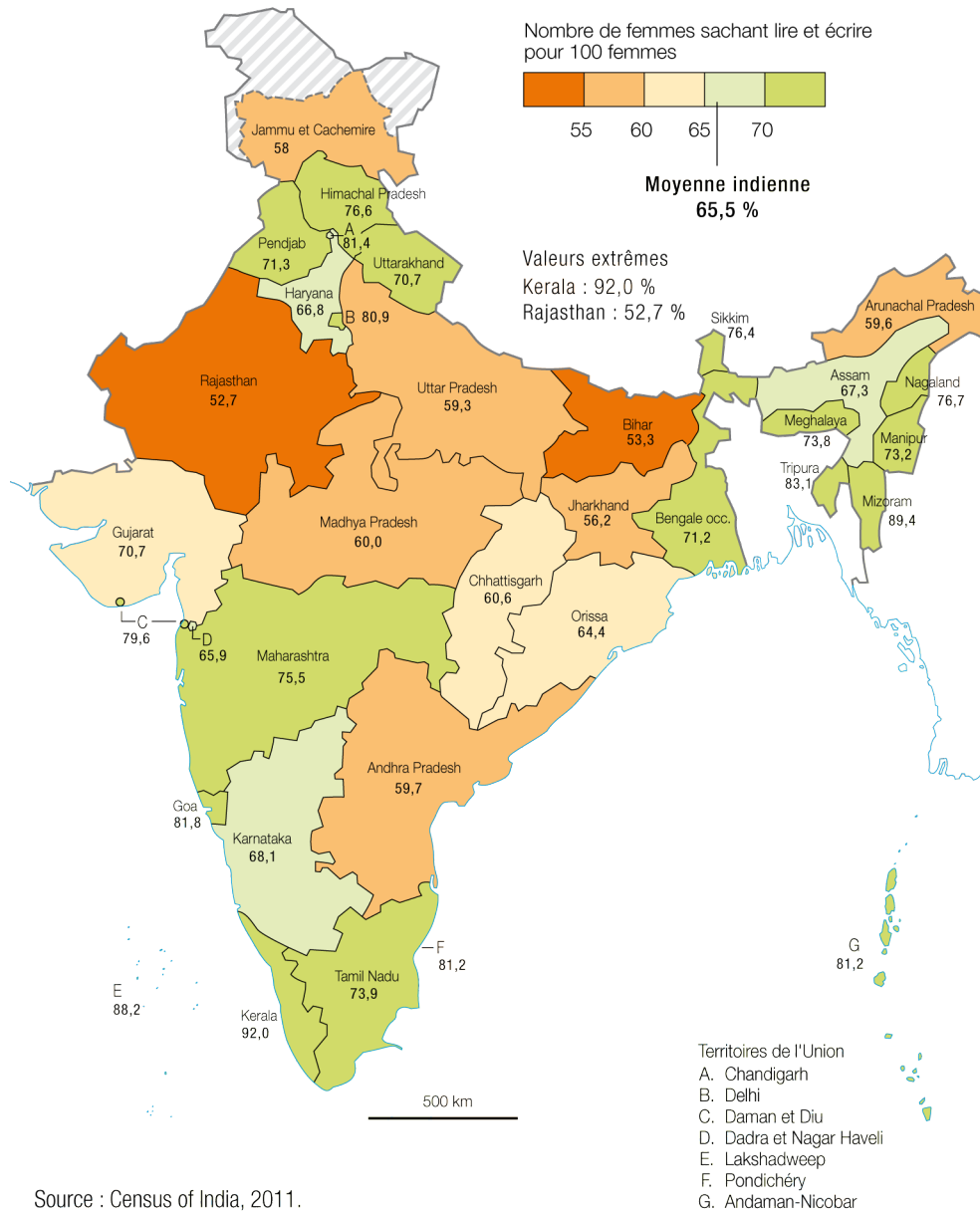
Entrée en vigueur le 1er avril 2010, la loi sur l'école gratuite et obligatoire (*Right of Children to Free and Compulsory Education Act, 2009*) légalise pour la première fois le droit à l'enseignement élémentaire gratuit et obligatoire pour tous les enfants indiens de 6 à 14 ans. En vertu de ce texte, l'État est désormais tenu de financer dans leur intégralité les coûts directs et indirects de l'éducation, y compris les frais d'inscription et la fourniture des uniformes et des manuels, et d'assurer à chaque enfant une place dans une école de proximité ou, à défaut, le transport gratuit jusqu'à l'école la plus proche. Il appartient également aux pouvoirs publics de contrôler la fréquentation et l'assiduité scolaires. Au niveau central et dans les États, les commissions de la protection de l'enfance sont chargées de veiller à la mise en œuvre de la loi. Cependant, afin d'encourager les parents et les représentants locaux à prendre part aux délibérations scolaires et au contrôle des établissements, les écoles doivent se doter d'un comité de gestion composé pour les trois quarts au moins de parents d'élèves et pour moitié au moins de femmes. Les comités de gestion des écoles ont un droit de regard sur les résultats des établissements et sur l'utilisation des subventions publiques, ils peuvent établir des projets d'établissement et remplir d'autres fonctions définies par les gouvernements des États.

La loi définit un certain nombre de normes minimales concernant les enseignants et les infrastructures scolaires. Les écoles privées doivent obtenir un certificat d'agrément délivré par une autorité publique et disposent d'un délai de trois ans pour se conformer aux dispositions de la loi. Tout manquement à cette obligation est passible de sanctions. Les bâtiments scolaires doivent résister aux intempéries, être équipés d'une cuisine pour la préparation du déjeuner et de toilettes séparées pour les filles et les garçons, avoir accès à de l'eau de boisson saine et disposer d'une bibliothèque et d'un terrain de jeu. Les classes sont limitées à 30 élèves pour 1 enseignant de la première à la cinquième année d'études et à 35 élèves pour 1 enseignant de la sixième à la huitième année. De plus, toutes les écoles qui dispensent un enseignement primaire supérieur comptent obligatoirement au moins un enseignant spécialisé en études sociales, en langues et en sciences et mathématiques. Tous les enseignants doivent posséder un niveau minimum de qualification, défini par les États, ou à défaut l'acquérir dans un délai de cinq ans pendant la mise en œuvre progressive de la loi, et sont rémunérés selon les conditions établies au niveau des États. Tous les enseignants doivent travailler au minimum 45 heures par semaine et 200 jours par an et il leur est interdit de donner des cours privés. Ils sont aussi tenus d'organiser périodiquement des réunions avec les parents d'élèves.

Pour élargir les possibilités de choix, favoriser l'intégration et promouvoir la diversité au sein des établissements, la loi oblige les écoles privées à réserver au moins 25 % de leurs places en première année à des élèves subventionnés appartenant à des minorités officiellement définies ou issus de milieux défavorisés. Elles doivent assurer gratuitement l'éducation de ces enfants jusqu'à la huitième

année d'études et sont défrayées directement à hauteur des dépenses encourues ou du coût d'une prise en charge équivalente dans une école publique si celui-ci est moins élevé.
 Source : Right of Children to Free and Compulsory Education Act., (OCDE, 2011, p.175)

Fig. 15. Alphabétisation des femmes, 2011



Les inégalités ont tendance à se cumuler selon les régions, même si le gouvernement central finance de grands programmes d'éducation, car chaque Etat possède son budget propre. Cette inégalité de statut reste d'actualité selon les régions puisqu'on observe de fortes variations régionales (fig.15) : le taux

d'alphabétisation des femmes est supérieur à 70% dans les Etats du Kérala, Tamil Nadu, Maharashtra, Gujarat, Himachal Pradesh, West Bengal et les Etats du Nord Est. A la traîne sont les Etats du Jarkhand, de l'Uttar Pradesh, de l'Andhra Pradesh, du Madhya Pradesh, de l'Orissa, du Bihar et du Rajasthan. Ces deux derniers battent d'ailleurs des records d'analphabétisme (53%). Cependant, globalement, les écarts hommes-femmes en matière d'éducation ont tendance à se réduire depuis 10 ans (fig.16).

On sait aussi que la maladie peut avoir un impact négatif significatif sur l'assiduité scolaire : une enquête portant sur une période de trois mois a montré que durant ce laps de temps plus de 40 % des enfants avaient été malades et qu'ils avaient de ce fait été absents de l'école au moins quatre jours d'affilée (Kingdon et Banerji, 2009). En outre, des chercheurs ont mis en évidence un lien étroit entre l'état de santé des enfants indiens et leurs résultats scolaires sur le long terme (Kingdon et Monk, 2010). Par ailleurs, les enfants sont plus vulnérables aux maladies d'autant qu'ils sont en insuffisance pondérale (43% contre 4% en Chine). Cette forte malnutrition infantile liée à un faible poids à la naissance est à mettre en relation avec la malnutrition des mères liée à une carence massive en micronutriments en particulier au fer. La proportion de femmes adultes ayant un indice de masse corporelle (IMC) inférieur à 18,5 atteignait 36% en 2005-2006. Il faut espérer qu'avec la mise en place de centre de soins aux enfants (*anganwadis*) dans 90% des villages indiens appliquant un « programme d'alimentation supplémentaire », les enfants seront mieux nourris à l'instar de ce qui s'est fait au Tamil Nadu depuis les années 80 (Sen, 2014).

Même si l'Inde a accompli des progrès considérables depuis l'Indépendance avec une espérance de vie qui a doublé (32 ans à 64 ans pour les hommes et 67 pour les femmes en 2009), en revanche la mortalité infantile n'a diminué que dans les Etats du Sud et dans les zones métropolitaines (11 décès pour 1000 à Goa ou au Kérala contre 60 pour 100 en Uttar Pradesh et au Madhya Pradesh). Le décalage entre le rural et l'urbain est d'environ 30 ans ! Si les grandes épidémies telles que la variole ont entièrement disparu grâce aux campagnes de vaccination très médiatisées, les taux de vaccination sont parmi les plus faibles du monde, inférieurs à ceux des autres pays d'Asie du Sud ou de l'Afrique subsaharienne.

Les maladies infectieuses et parasitaires correspondent à 17% des décès, dont la moitié revient à la tuberculose qui est très virulente chez les hommes. Certes,

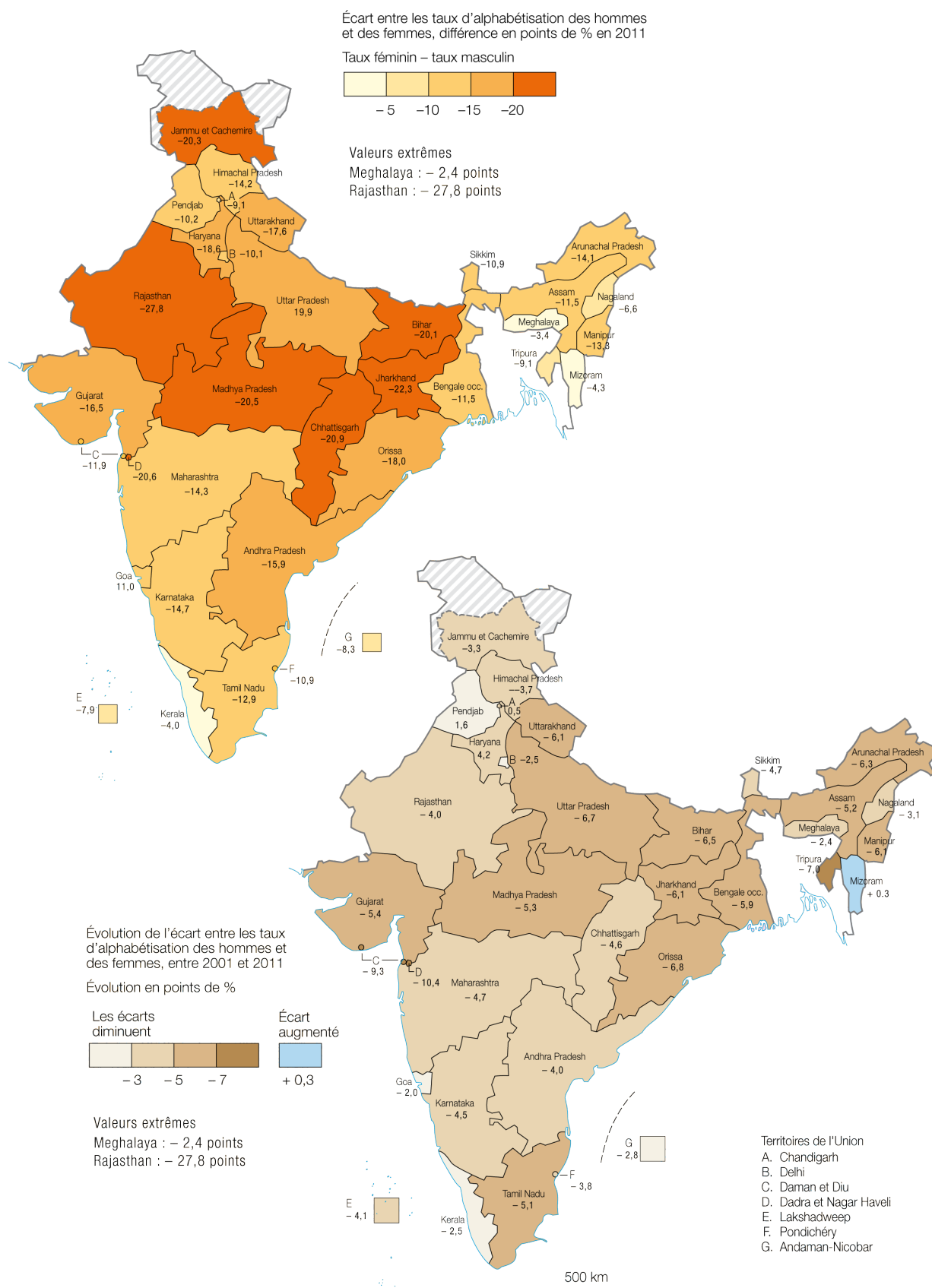
dans un contexte de transition épidémiologique liée à l'émergence de la classe moyenne, les pathologies cardiovasculaires, cancéreuses ou neuropsychiatriques prennent le pas sur les maladies transmissibles.

L'insuffisance de l'action publique en faveur des questions de santé explique en grande partie cette situation sanitaire critique. Les dépenses publiques de santé représentent environ 1 % environ du PIB (sachant que seuls sept pays dans le monde ont des dépenses publiques de santé plus faibles en proportion du PIB). Le 1,2% de l'Inde est à mettre au regard des 2,7% chinois, des 3,8% d'Amérique latine et la moyenne mondiale de (6,5%) (Drèze, Sen, 2014, p.169). Les centres de soins de santé primaire (PHC) accueillent jusqu'à 158000 patients au Bihar.

Les difficultés d'accès aux infrastructures sanitaires du secteur public, et l'insatisfaction concernant la qualité des soins fournis, notamment pour les pauvres ont accru la demande de soins privés, lesquels représentent maintenant une part importante du secteur. Fraude, surmédication, prix exorbitants et interventions chirurgicales inutiles sont monnaie courante dans le secteur médical privé. A Chennai, 47% des accouchements pratiqués dans le secteur privé donnent lieu à une césarienne (Drèze, Sen, 172).

Le Plan National d'Assurance Maladie (*Rashtriya Swasthya Bhima Yojana*), lancé en 2008, incitent les familles au-dessous du seuil de pauvreté à s'inscrire dans des compagnies d'assurance maladie privées, l'Etat subventionnant à hauteur de 30000 Rs de soins dans un établissement de leur choix sur une liste d'hôpitaux accrédités. Bien accueilli par le secteur privé, ce plan laisse à l'écart plus de 20% de la population, aussi le nouveau gouvernement a proposé en mars 2015, la création d'un système de sécurité sociale universelle qui comportera notamment une couverture en cas d'accident allant jusqu'à 200000 Rs (2400 euros) pour une cotisation de 12 Rs par an.

Fig. 16. Taux d'alphabétisation : un écart persistant entre hommes et femmes



Lire ainsi : en 2011, dans l'Uttar Pradesh, le taux d'alphabétisation des femmes est inférieur de 19,9 points de % (carte du haut), entre 2001 et 2011 cette différence a diminué de 6,7 points, elle était de 26,6 points de % en 2001 (carte du bas).

Source : Census of India, 2011.

3-4 Le modèle kéralais ?

On peut relativiser cette inégalité d'opportunités éducatives dans les Etats du Sud, notamment avec le cas du Kérala. Cet Etat, avec un taux d'alphabétisation des femmes de plus de 91%, connaît le taux de mortalité infantile le plus bas de l'Inde - 17/1000 contre 80/1000 dans l'ensemble du pays-, ainsi que le taux de mortalité féminine le plus faible. Alors que l'espérance de vie des femmes est de 77 ans au Kérala, elle est inférieure à 65 ans dans la plupart des Etats du Nord. Les Kéralaises se marient beaucoup plus tard que les autres Indiennes en moyenne (23 ans contre 19 ans) et utilisent en majorité les moyens contraceptifs ; d'où un nombre raisonnable d'enfants par femme (moins de 2 en milieu rural). La mortalité maternelle ne touche qu'une femme sur 1000 contre plus de 11 sur 1000 en Uttar Pradesh en 1991. L'infanticide des filles et le travail des enfants sont inexistantes. On observe donc que le sex ratio y est favorable au sexe féminin. En effet, le Kérala est presque le seul Etat de l'Inde où le nombre de femmes est supérieur à celui des hommes (1084 pour 1000 en 2011). Ce cas d'exception en Inde, voire en Asie du Sud, montre à quel point une politique de limitation des naissances ne peut être dissociée d'un effort soutenu en matière d'alphabétisation. Toutefois, dans le cas du Kérala, on peut se demander si les facteurs culturels et religieux ne jouent pas aussi un rôle déterminant dans les comportements démographiques. Le Kérala, traditionnellement matriarcal, puis soumis aux influences chrétiennes depuis Saint-Thomas, a profité des missions pour éduquer les filles et les populations les plus défavorisées, notamment les basses castes qui se sont converties en masse pendant la période portugaise, puis pendant la période britannique. Par la suite, les communistes longtemps au pouvoir ont consolidé ces acquis en faisant de l'éducation et de la santé des secteurs prioritaires.

L'expérience du Kérala montre à l'évidence qu'une politique de planification familiale efficace implique non seulement une scolarisation générale des filles et une promotion de la santé, mais aussi un changement des comportements culturels et l'amélioration de la condition féminine en général. Cette stratégie globale paraît peut-être utopique dans un pays où les pesanteurs socio-culturelles limitent toute évolution significative, en dépit des nombreuses lois sociales rarement appliquées, notamment dans le Nord, telles que celles de la limitation de l'âge du mariage ou

celle de la généralisation de l'instruction primaire pour les filles. Mais ce n'est que très récemment que les gouvernants ont compris l'importance du rôle de l'éducation.

Il convient aussi de noter que dans certains Etats du Nord-Est et du Kérala, perdure une forme d'héritage matrilineaire qui a sans doute influencé les politiques locales de développement. Or si on sait depuis longtemps (surtout depuis Marx) que les inégalités foncières sont une grande source d'inégalité de classe, on sait moins qu'elles sont aussi une source majeure d'inégalité de genre.

4

Corps, genre et espace

En Inde, si les formes de violence intimes liées au corps (homicides pour dot, viol, infanticide des filles, violence des rapports de genre...) ont été depuis longtemps des formes visibles de discrimination largement étudiées (Kapadia, 2002), en revanche les formes subtiles d'inégalités de genre liés à l'espace ont fait l'objet de peu de travaux de recherche. Ce n'est que très récemment que des chercheur(e)s ont produit des travaux innovants avec l'hypothèse que les « places et les espaces étaient genrés ». Ils partent du principe que le statut social, le statut de femme mariée, la caste, l'âge, l'emploi, la religion incitent à adopter une lecture intersectionnelle des mouvements dans l'espace (Chasles, 2008 ; Phadke, 2007 ; Desai, 2007 ; Ranade, 2007 ; Paul, 2011).

4-1 Des pratiques spatiales sous contraintes

Si les femmes et les hommes sont également visibles dans les espaces publics, les normes culturelles limitant la mobilité physique des femmes dans des espaces de proximité et légitimés par le regard social sont nombreuses. Dans le contexte de la famille indivise ou de la communauté qui impose une certaine promiscuité, un contrôle social s'opère, prévenant ainsi toute dérive potentielle. S'extraire des lieux du quotidien incite à rechercher l'anonymat, voire l'invisibilité. Le *pardah* (réclusion des femmes musulmanes) ou encore le *ghunghat* -voile des femmes hindoues couvrant toute la tête : pratique limitée à certains Etats du Nord (Uttar Pradesh, Haryana, Rajasthan)- imposent des pratiques spatiales sous contraintes. Ainsi la présence des femmes dans l'espace public est souvent motivée pour des raisons plus familiales et/ou collectives (marché, école, aire de jeux avec les enfants, lieu de travail, lieu religieux, cérémonies...) que de loisirs (parc, café, salon de beauté...). Certes, une optimisation de l'utilisation de l'espace public s'opère grâce à une certaine invisibilité : les parcs, les cinémas, les cafétérias et les centres commerciaux, très présents dans les villes, permettent d'une certaine

manière aux femmes voilées de transgresser les normes et de partager ces espaces avec les hommes, mais dans une certaine limite. En effet, certains espaces restent strictement masculins : *fast food* de rue, bars, magasins d'alcool.

Cependant ces mobilités sont constamment négociées au prix de manipulations et de résistances conscientes : l'enquête de l'IHDS⁷⁵ montre que bon nombre de femmes sont obligées de demander la permission de se déplacer, ne serait-ce que pour aller au centre médical, soit 73% et cette permission est refusée à 34% d'entre elles (fig.17).

Fig. 17. Autonomisation des femmes : contrôle des ressources et liberté de déplacement

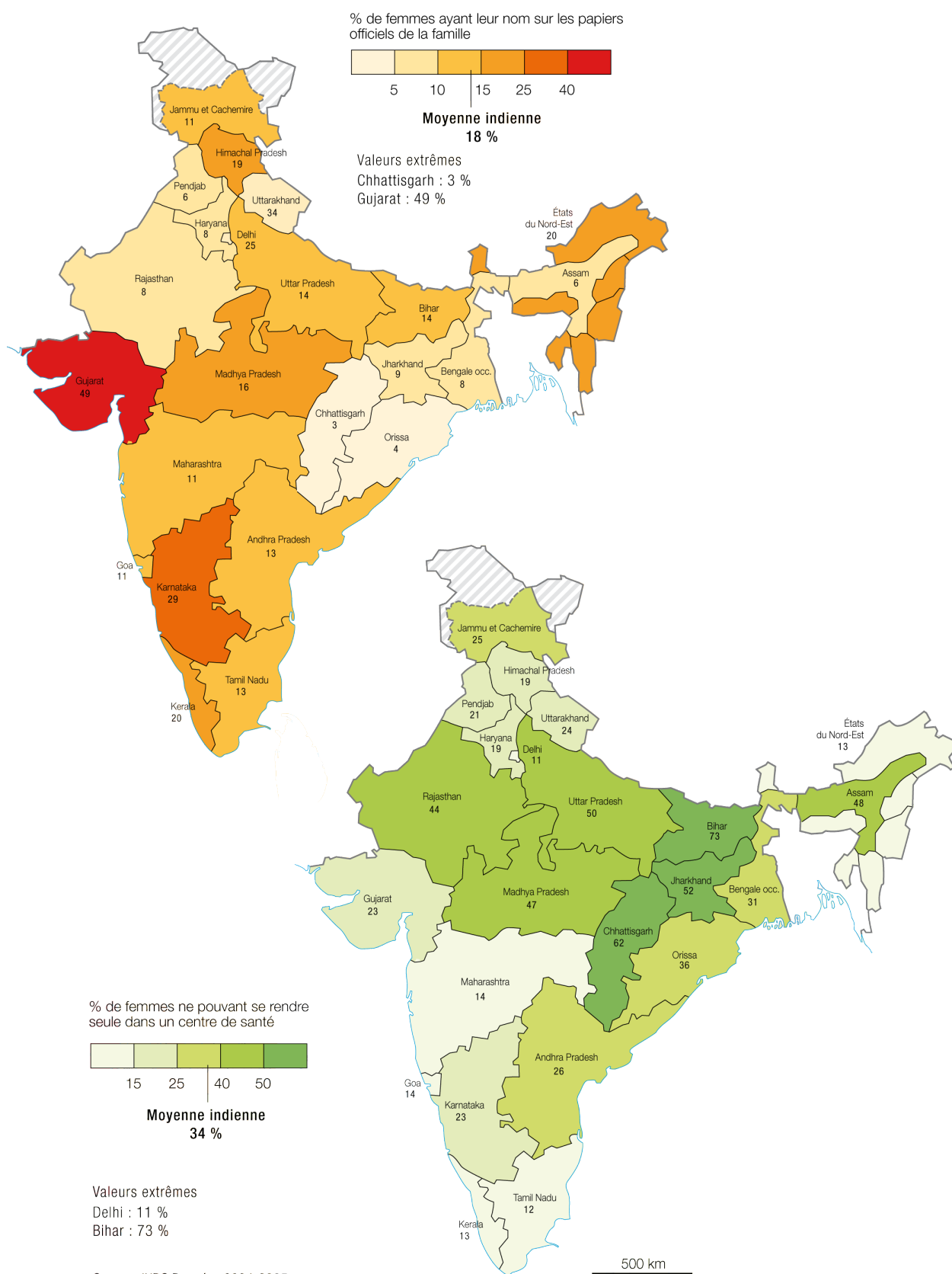
% de femmes	Ayant de l'argent en mains	Pour les achats importants n'ayant rien à dire prenant la décision		Nom sur ... comptes bancaires papiers officiels		portant la burquah ou le ghunghat	devant demander la permission pour se rendre au centre de santé	ne pouvant se rendre seule au centre de santé
INDE	83	71	11	18	15	55	73	34
Âge de la femme								
15 - 19 ans	62	52	15	5	4	70	86	66
20 - 24 ans	77	62	21	10	7	61	85	50
25 - 29 ans	83	66	25	16	11	56	78	39
30 - 39 ans	85	74	24	19	16	53	71	27
40 - 49 ans	86	76	25	22	22	52	65	27
Niveau d'instruction de la femme								
Illétrée	82	70	19	10	14	63	77	40
1 à 4 std	80	70	16	13	15	53	72	31
5 à 9 std	83	70	26	18	14	52	72	30
10 à 11 ans std	84	72	32	32	16	42	68	26
12 std - coll. universitaire	89	76	39	39	18	36	66	23
Diplôme niv. coll. univ.	91	79	43	58	25	28	58	17
Lieu de résidence								
Métropoles	92	84	27	33	18	36	56	16
Autres villes	88	73	32	25	17	44	67	23
Villages développés	81	69	23	15	15	52	74	32
Villages moins développés	80	68	19	12	13	68	79	45
Revenus								
Quintile le plus bas	82	72	16	10	14	61	73	38
2 ^e quintile	80	69	16	9	12	59	76	38
3 ^e quintile	81	69	20	12	14	56	76	35
4 ^e quintile	83	72	26	19	14	52	73	31
Quintile le plus élevé	88	71	39	37	20	48	68	27
Groupes sociaux								
Hautes castes hindoues	87	72	36	29	18	51	70	30
OBC	85	72	23	16	15	52	74	33
Dalit	82	72	20	13	14	55	74	33
Adivasi	78	62	6	10	13	47	76	38
Musulmans	76	64	22	13	11	84	77	44
Chrétiens et autres religions	77	80	34	33	16	15	63	15

Source : IHDS Données 2004-2005

⁷⁵ Voir note en début de partie

L'éducation, l'âge et le fait d'habiter une métropole semblent limiter l'interdiction d'aller au centre de santé, notamment dans les régions du Nord. L'exacerbation des inégalités d'accès à l'espace public est plus forte dans les régions du Nord où prédominent les pratiques de la *burquah* et du *ghunghat* (Uttar Pradesh, Bihar, Madhya Pradesh, Rajasthan, Chattisgard, Jharkand) (fig.18). En revanche, les femmes des Etats les plus urbanisés sont moins concernées par l'interdiction de se déplacer vers un centre de santé (Kerala, Tamil Nadu, Maharashtra, Gujarat). Un autre indicateur d'autonomie des femmes, comme celui d'avoir leur nom sur les papiers officiels concernent les Etats les plus industrialisés (Gujarat, Karnataka).

Fig. 18. Autonomisation des femmes



Par ailleurs, le système de la famille indivise impose un rôle de femme soumise et par conséquent plus vulnérable à la violence. Plusieurs études (Roy, Niranjana, 2002 ; Jejeebhoy, 1998) ont démontré que les femmes vivant sous la domination de leur belle-mère étaient plus enclines à admettre que les femmes puissent être battues que celles qui ne vivaient pas dans ces conditions. Il est sans doute difficile de généraliser ce point de vue dès lors qu'une belle-mère tenant à la bonne réputation de sa famille essaiera ainsi de jouer un « rôle tampon » lors des conflits entre son fils et sa belle-fille.

4-2 Inégalités des rapports de pouvoir et violence de genre

Nombreux sont les auteurs (Chakravarti, 2006, Paul, 2011) qui sont partis de l'hypothèse que le contrôle de la sexualité féminine ainsi que les injonctions morales et religieuses ont été mis en avant pour exclure les femmes des espaces publics. Cette sexualité associée à la reproduction a permis de légitimer l'enfermement des femmes depuis des siècles et la violence des rapports de genre augmentant leur vulnérabilité sociale. L'inégalité des rapports de pouvoir se manifeste, dans sa forme la plus extrême, à travers la violence des rapports de genre.

Une étude très récente sur la masculinité (2011)⁷⁶, menée dans plusieurs pays du monde montre que la violence des hommes envers leurs partenaires est la forme la plus courante en Inde : un homme interrogé sur quatre a reconnu avoir commis des violences sexuelles au cours de sa vie, tandis qu'un homme sur cinq affirme avoir déjà forcé sexuellement sa compagne.

⁷⁶ Réalisée dans six pays (le Brésil, le Chili, la Croatie, l'Inde et le Rwanda), l'enquête menée par l'International Centre for Research on Women (ICRW) basé aux États-Unis et en Inde, ainsi que l'Instituto Promundo au Brésil a pris en compte plus de 8000 hommes et 3500 femmes entre 18 et 59 ans. La conception des relations hommes-femmes y est étudiée notamment à travers les situations de violences conjugales, sexuelles, ou encore la distribution des tâches au sein de la famille. L'Inde partage le pire bilan avec le Rwanda en termes de violences conjugales et d'inégalités hommes-femmes. Les Indiens sont en tête des inégalités des sexes concernant la répartition des tâches domestiques. 86 % des hommes pensent que "changer les couches des enfants, leur donner le bain et les nourrir relève de la responsabilité des femmes", tandis que seuls 16% des hommes participent aux tâches ménagères quotidiennes.

<http://www.icrw.org/publications/evolving-men>

Evolving Men Initial Results from the International Men and Gender Equality Survey (IMAGES) Gary Barker, Manuel Contreras, Brian Heilman, Ajay Singh, Ravi Verma, Marcos Nascimento 2011

Le viol en Inde : un crime trop souvent impuni

En raison de ce viol collectif du 16 décembre 2012 qui a provoqué par la suite la mort de la victime, l'Inde vit sans doute un tournant de son histoire. La réaction de Delhi a été très virulente en ce qu'elle a mobilisé avant tout les femmes, mais aussi pour la première fois, les hommes de toutes les couches de la société, toutes castes, classes et communautés confondues. C'est ce qui explique son énorme médiatisation. Pendant longtemps, les nombreux viols commis sur les femmes de basse caste de la part des « dominants » que sont les politiciens, les hommes de haute caste, de la police ou encore de l'armée n'avaient pas suscité autant de réactions. Depuis la mort de cette jeune femme éduquée de la classe moyenne, les manifestations et les débats sont quasi quotidiens, sans compter dorénavant le fait que la presse relate quotidiennement l'histoire d'un viol de femmes mais aussi de fillettes. Certes, Il faut préciser que dans le contexte indien, 90% des viols commis sont avant tout des viols conjugaux ou commis par des proches de la victime, que ce soit des frères, des oncles, des cousins ou des voisins.

Même si le nombre de viols est largement sous-estimé en Inde, soit 1,8 pour 100000 personnes en 2010 (l'un des plus faibles au monde) ou 2,8 pour 100 000 à Delhi, le viol rest un problème majeur de société, d'autant que pendant longtemps il appartenait aux femmes de prouver qu'elles n'avaient pas « provoqué le mâle ». Dès qu'une femme n'est plus repérée comme épouse, mère, soeur, tante, elle risque aussitôt d'être considérée comme simple objet de désir légitime. Ancré dans les psychismes masculins depuis l'enfance, ce schéma entre violemment en conflit, avec l'émancipation récente des jeunes femmes d'une classe moyenne de plus en plus importante. Le problème vient du manque criant de sensibilisation auprès des jeunes garçons, notamment par les mères qui les considère comme des rois.

Une étude sur la masculinité (2011)⁷⁷, menée dans plusieurs pays du monde montre que la violence des hommes envers leurs partenaires est la forme la plus courante en Inde : un homme interrogé sur quatre a reconnu avoir commis des violences sexuelles au cours de sa vie, tandis qu'un homme sur cinq affirme avoir déjà forcé sexuellement sa compagne. Les Indiens sont en tête des inégalités de genre concernant la répartition des tâches domestiques. 86 % des hommes pensent que "changer les couches des enfants, leur donner le bain et les nourrir relève de la responsabilité des femmes", tandis que seuls 16% des hommes participent aux tâches ménagères quotidiennes.

Dépassé par les manifestations sans précédent, le gouvernement a sollicité en urgence un comité d'experts pour revoir les lois sur les agressions sexuelles. Actuellement, le viol est puni de sept à dix ans de prison. A partir des 80 000 suggestions du public, le comité dans un rapport (le « rapport Verma ») de 631 pages (en ligne) préconisait entre autres de reconnaître enfin le viol conjugal mais aussi de sanctionner les nombreux viols commis par les forces armées (notamment dans le Nord Est). Ce comité condamne la peine de mort au profit de la prison à perpétuité.

Cependant, allant au-delà de l'avis des juges (rapport Verma) qui avaient reçu l'aval de la société civile, le gouvernement indien puis le Président de la République -en attendant la ratification par le Parlement- ont approuvé un durcissement des peines pour les violeurs, allant de 20 ans de prison au lieu de 7 à 10 actuellement -sans possibilité de libération anticipée- jusqu'à la peine de mort si une victime décède ou se retrouve dans un état végétatif. Ainsi, si l'un des accusés s'est suicidé, les quatre autres ont été condamnés à la

⁷⁷ <http://www.icrw.org/publications/evolving-men>.

peine de mort en septembre 2013. Ces lois répressives, même si elles encouragent les femmes à dénoncer les viols, le viol reste hélas une réalité quotidienne.

Malgré les viols quotidiens sur des fillettes et des jeunes femmes, il faut continuer à se battre pour le vote et l'application des lois préconisées par ce comité d'experts comme le prouve à nouveau les manifestations récentes. Les viols conjugaux, comme les viols commis par l'armée, mais aussi toutes les autres formes d'agressions sexuelles et non sexuelles, notamment à l'acide, doivent être condamnées et jugées. Il faut que les femmes puissent aller au bout des procédures entamées. Il faut aussi lutter contre la corruption des agents de justice que sont les policiers ou les juges, puisqu'elle étouffe purement et simplement les démarches juridiques. La société indienne ne peut plus reculer. Les femmes sont partout, dans les instances du pouvoir, dans la police, dans l'administration, dans la justice, il faut que leurs droits soient reconnus et que l'égalité entre femmes et hommes progresse pour de bon.

Kamala Marius

<http://www.genreenaction/net/>

Par ailleurs, 14% des Indiens attestent avoir abusé sexuellement de leur partenaire ou de leur épouse durant l'année passée, tandis que 20% auraient abusé sexuellement de leur partenaire ou de leur épouse au cours de leur vie. La violence conjugale est justifiée par 68% des Indiens qui pensent qu'une femme "doit tolérer la violence physique dans le but de préserver l'équilibre familial" ; 65% des Indiens sont d'accord avec le fait que "dans certains cas, une femme mérite d'être battue", alors que 37% affirment avoir recours à la violence physique envers leur compagne, d'après les résultats de l'enquête. Pourtant, 92% des hommes ont déjà entendu parler des lois sur les violences commises contre les femmes. L'enquête de l'IHDS confirmait déjà à quelques nuances près, ces résultats, en précisant que le fait de sortir sans permission (39%), de négliger les tâches ménagères (35%), de ne pas bien faire la cuisine (29%) étaient des raisons suffisantes pour que les femmes soient battues (fig.19). Certes l'éducation, le fait de bénéficier de revenus élevés et de vivre en ville influent négativement sur la violence conjugale.

Fig. 19. Perception de la violence conjugale

Dans la communauté du répondant, il est commun de battre sa femme si					
%	elle sort sans permission	sa famille ne donne pas l'argent prévu	si elle néglige la maison	si elle ne cuisine pas bien	Sans violence
INDE	39	29	35	29	50
Âge de la femme					
15 - 19 ans	48	33	40	35	43
20 - 24 ans	42	31	35	29	46
25 - 29 ans	41	30	35	29	48
30 - 39 ans	38	29	35	30	50
40 - 49 ans	35	26	32	28	53
Niveau d'instruction de la femme					
Illettrée	45	33	38	33	43
1 à 4 std	40	32	39	31	47
5 à 9 std	36	27	32	27	53
10 à 11 ans std	30	24	31	23	57
12 std - coll. universitaire	24	19	25	20	62
Diplôme niv. coll. univ.	18	15	20	15	70
Lieu de résidence					
Métropoles	29	21	22	18	63
Autres villes	29	24	31	24	57
Villages développés	41	31	39	32	46
Villages moins développés	44	31	36	32	46
Revenus					
Quintile le plus bas	47	35	41	36	41
2° quintile	42	32	38	32	46
3° quintile	40	30	35	30	48
4e quintile	35	27	34	28	52
Quintile le plus élevé	30	22	26	21	60
Groupes sociaux					
Hautes castes hindoues	33	25	29	23	57
OBC	40	31	37	31	48
Dalit	43	32	37	31	46
Adivasi	40	23	35	30	49
Musulmans	42	30	36	31	47
Chrétiens et autres religions	16	20	26	21	65

Source : IHDS Données 2004-2005

Un homme ayant au moins bénéficié d'une éducation secondaire aura davantage tendance à concevoir les relations hommes-femmes de manière plus équitable, selon le rapport de 2011. Certains auteurs (Sahoo, Raju, 2007)⁷⁸ ont noté une prévalence de la violence domestique plus importante auprès des femmes ayant une activité génératrice de revenus, car les conjoints se sentiraient menacés par l'autonomie potentielle de ces femmes actives.

⁷⁸ Social change, vol 73, n°4 pp131-152

5

Inégalités d'accès à l'emploi et féminisation du travail informel

Dans ce contexte d'inégalités cumulatives largement démontrées, il est utile de s'intéresser à l'impact de la croissance économique actuelle sur l'accès des femmes à l'emploi. Si cette croissance économique a impacté l'emploi des femmes, ce n'est pas pour autant que les disparités liées au genre ont disparu.

5.1 - Inégalités d'accès à l'emploi

Même si l'économie indienne a réalisé un rattrapage rapide au cours des deux dernières décennies avec une croissance moyenne de 8 %, elle n'a pas pour autant favorisé la croissance de l'activité des femmes.

Un tiers seulement des femmes en âge de travailler occupe un emploi en Inde, alors qu'au Brésil par exemple, deux tiers des femmes sont actives. Leur taux d'activité est plus élevé en zones rurales qu'en zones urbaines, et dans les États du sud et du Nord-Est que dans ceux du nord (OCDE, 2014).

Contrairement aux autres pays émergents, le taux d'activité des femmes indiennes recule depuis dix ans, tandis que celui des hommes reste stable. Ce déclin depuis 2005 s'explique en grande partie par la chute de l'emploi indépendant non rémunéré des femmes dans le secteur agricole. Si le nombre de femmes d'âge actif a augmenté d'environ 99 millions, leurs emplois n'ont progressé que de 6 millions entre 2000 et 2012. Pendant la même période, le nombre d'emplois occupés par des hommes a progressé de 69 millions .

Ainsi, en dépit d'une libéralisation économique amorcée dans les années 1980 et d'une stratégie de croissance qui auraient dû faciliter l'émergence du salariat industriel féminin, on assiste plutôt à une informalisation massive du travail des femmes. Elles sont surreprésentées dans les emplois agricoles peu productifs, le secteur manufacturier traditionnel à petite échelle et dans les services tels que l'éducation et les emplois domestiques. En 2012, 60 % des femmes occupant un emploi salarié ou occasionnel percevaient moins que le salaire minimum, contre 25% chez les hommes (OCDE, 2014, p.39).

En 2011, l'agriculture fait encore travailler 55 % de la population active alors qu'elle contribue à seulement 20 % du produit intérieur brut. Parmi les 263 millions d'actifs ruraux, deux tiers d'entre eux sont des travailleurs agricoles incluant aussi bien des paysans (64%) que des ouvriers agricoles (36%). Bien des petits propriétaires-exploitants sont aussi ouvriers agricoles, mais les statistiques officielles ne désignent par ce dernier terme que les personnes employées comme salariés agricoles pendant plus de la moitié de l'année. Entre les recensements de 2001 et 2011, on note une diminution de 8,5 millions de paysans au détriment d'une hausse du nombre d'ouvriers agricoles⁷⁹. Il faut préciser que plus de 85% des paysans exploitent moins de 2 acres (0,8 ha) de terre et 66% moins d'un acre (0,4 ha). Selon le rapport très fourni sur le secteur informel du NCEUS (*National Commission for Enterprises in the Unorganised Sector, 2007*), les ouvriers agricoles, sans terre pour la grande majorité d'entre eux, seraient approximativement au nombre de 87 millions en 2004-2005. La plupart d'entre eux appartiennent aux *Scheduled Castes*, ex-intouchables, et *Scheduled Tribes*, et dans une moindre mesure aux *Other Backward Classes*. Ces ouvriers agricoles sont payés soit à l'heure, soit à la pièce. Le système à la pièce permet une grande flexibilité à l'employeur puisqu'il varie selon la quantité de travail effectué. En l'absence de lois sur la durée du travail, certains ouvriers agricoles peuvent travailler jour et nuit au moment des pointes agricoles. Les accidents de travail liés à l'utilisation des tracteurs, broyeurs, batteuses, pulvérisateurs de pesticides et autres machines agricoles, notamment dans le secteur de la canne à sucre, représentent 70% des accidents en milieu rural.

La rigidité du marché du travail dans les secteurs secondaire et tertiaire est un facteur essentiel qui empêche les ouvriers agricoles d'occuper des emplois mieux rémunérés dans l'industrie à cause de l'obligation d'obtenir une autorisation pour licencier, même un seul salarié dans les unités manufacturières de plus de 100 travailleurs. Comme l'a démontré une étude du FMI, le transfert de main-d'oeuvre indienne depuis le secteur agricole vers l'industrie est le plus bas d'Asie.

Cependant, dans le contexte de compétitivité internationale, les employeurs préfèrent installer leurs usines en zone rurale ou semi-urbaine afin d'optimiser les

⁷⁹ Frontline, 26 juillet 2013

coûts de production et de bénéficier des économies d'échelle. Les femmes, dont le travail coûte généralement moins cher, moins encore en milieu rural qu'en milieu urbain, sont très recherchées par les employeurs qui sont prêts à les former quelques jours. Leur préférence va aux femmes, surtout aux plus jeunes femmes et aux célibataires –les femmes sont considérées comme adroites, dociles et disposées à accepter des bas salaires. En effet, leur faible niveau d'éducation et de qualification les incite à accepter des emplois précaires et peu rémunérateurs dans le secteur informel. En effet, selon le NCEUS (2007), le niveau d'années d'études minimum requis pour travailler dans le secteur formel est au moins de 10 ans pour les femmes, tandis qu'il n'est que de 4 ans dans le secteur informel⁸⁰.

Afin de mieux comprendre la structure de l'emploi dans le contexte indien, il faut tenir compte des différentes catégories d'emploi utilisées par le *National Sample Survey Office*. Ce dernier distingue trois catégories d'emploi : l'auto-emploi (*self-employment*), l'emploi occasionnel (*casual work*) et l'emploi salarié (*regular work*). Si, en 2004-2005, on a observé une augmentation de l'auto-emploi (61 % en 2004- 2005 contre 55,5 % en 1999-2000), lequel comprend aussi le travail sous-payé, voire non payé qui représenterait 72,5 % [Mazumdar et Neetha, 2011, p. 3], en 2009-2010, on assiste à une chute de l'auto-emploi (53,3 %) au profit d'une légère augmentation de l'emploi salarié (10,1 %). Cette augmentation inhabituelle de l'auto-emploi et de l'emploi occasionnel en 2004-2005 (fig.20) révélait déjà une informalisation massive du travail féminin.

5.2 - Une participation des femmes encore faible

La mondialisation a favorisé sans aucun doute l'informalisation de la vie économique, notamment à travers la sous-traitance de travaux d'artisans à domicile (panier, broderie, objets d'artisanat, encens...) passant par de multiples intermédiaires. Afin de compléter les revenus familiaux, les femmes qui commencent à travailler de plus en plus jeunes se retrouvent dans des activités informelles sous-

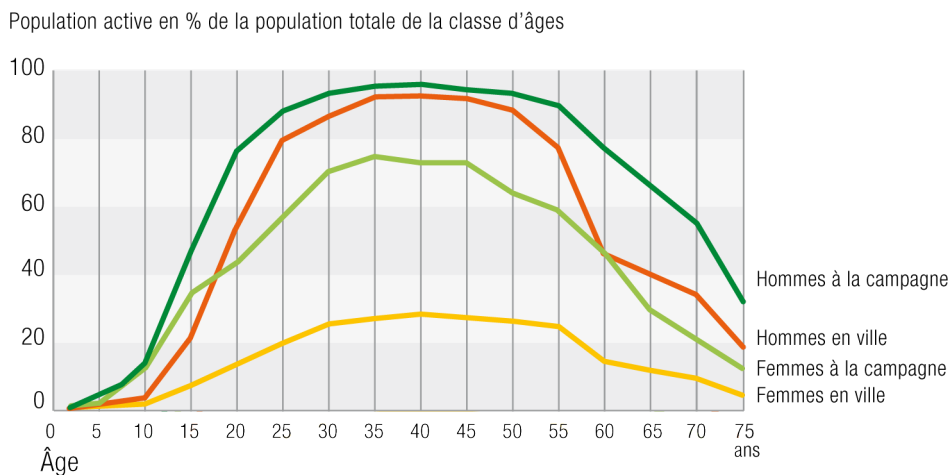
⁸⁰ En raison de la situation très précaire de ces travailleurs informels, le gouvernement actuel a proposé en décembre 2008 un projet de loi leur permettant d'avoir accès à une sécurité sociale et à un salaire minimum, grâce à la mise en place d'une carte d'identité.

« In 2007, the United Progressive Alliance government made a commitment to help workers in the informal sector. On 17 December 2008, the Indian Parliament passed the Unorganised Sector Workers' Social Security Bill. This Bill aims at providing social security to workers in the unorganised sector (synonymous with informal sector workers) over the course of the next 5 years » (OCDE, 2007).

payées⁸¹. En Inde, c'est moins d'une femme sur sept qui travaille dans le secteur organisé. Par ailleurs, les femmes préfèrent une certaine flexibilité d'emploi afin de pouvoir s'occuper de leur famille, d'où leur présence dans des secteurs faiblement concentrés et demandant peu de compétences. Enfin, leur dextérité et leur participation marginale dans les syndicats favorisant de bas salaires, voire leur docilité expliquent le fait que les entreprises les préfèrent aux hommes. Ces nouveaux espaces de travail localisés dans les zones les plus reculées présentent des nouvelles possibilités de libération, d'autonomie, tout en créant de nouvelles formes de dépendance (rémunération dérisoire, temps de travail abusif, augmentation de la charge de travail...).

Si on prend le critère le plus pertinent pour mesurer les inégalités de travail, on peut considérer que la participation des femmes au travail est bien moindre que celle des hommes (en nombre de jours/an) avec des inégalités qui s'exacerbent avec l'âge, plus en milieu urbain qu'en milieu rural (fig.20).

Fig. 20. Taux d'activité, selon l'âge, le genre et le milieu rural et urbain



Source : IHDS Données 2004-2005

⁸¹ Je reprends ici la définition de l'OCDE (2010, 31) qui définit bien la taille et l'évolution de l'emploi informel

- emploi informel dans le secteur informel : travailleurs indépendants : travailleurs à leur compte, employeurs, travailleurs familiaux ; employeurs et employés rémunérés travaillant dans des micro-entreprises comprenant moins de cinq travailleurs ou employés.
- emploi informel dans le secteur formel : employés rémunérés dépourvus de protection sociale dans des entreprises comprenant cinq travailleurs (ou employés) ou plus ; travailleurs domestiques rémunérés dépourvus de protection sociale.

Alors que le pourcentage de femmes travaillant en milieu rural a toujours été plus important qu'en milieu urbain, le nombre de jours travaillés en milieu urbain est plus élevé (180) qu'en milieu rural (106). Ceci s'explique sans doute par le fait que les femmes ont d'autres activités informelles et aléatoires liées à l'agriculture, l'élevage etc...qui relèvent de l'auto-emploi (fig.21). En effet, sur les 127,3 millions de femmes actives recensées, 90% d'entre elles travaillent dans le secteur informel qui inclut l'auto-emploi (*self employment*) et le travail occasionnel (*casual labour*)⁸² .

Fig. 21. Nombre de jours travaillés

	Ensemble		En ville		A la campagne	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
INDE	226	115	282	180	206	106
Âge						
15 - 19 ans	144	77	216	146	132	71
20 - 29 ans	222	115	272	179	209	106
30 - 39 ans	248	128	293	186	230	119
40 - 59 ans	234	115	289	181	213	104

Source : IHDS Données 2004-2005

Cependant, en milieu urbain⁸³, on note depuis les années 1980 une diminution de l'emploi occasionnel (*casual labour*) au profit de l'emploi salarié : en effet, le pourcentage d'emploi salarié est passé de 25,8% en 1983 à 35,6% en 2004-2005 (fig.22). Cela s'explique par la globalisation qui a impulsé une délocalisation des entreprises à la périphérie des grandes villes ou dans des districts industriels, même si les chiffres restent encore modestes ; en effet, le travail payé dans les manufactures ne concerne que 12,3 % des femmes actives (voir la troisième partie).

Par ailleurs, le pourcentage de l'emploi non payé, notamment en milieu rural, reste encore élevé, de l'ordre de 43 % en 2007-2008. Cependant, si l'on tient compte

⁸² C'est sans parler du travail des enfants et des petites filles en particulier, particulièrement répandu dans les campagnes où 9% des filles de moins de 15 ans travaillent. Nombreuses aussi sont les études qui montrent que toutes les tâches du ménage pauvre incombent dans une large mesure aux filles. Elles s'occupent des tout-petits, font la cuisine, nettoient, vont chercher et portent de l'eau et toutes sortes d'ustensiles... Les filles plus âgées vont aux champs avec leurs parents pour les aider à semer, transplanter, sarcler, récolter, etc.

⁸³ D'après les données du NSSO analysées par Kundu (2009, 22),

uniquement des femmes payées, 67 % des femmes seraient concernées par le travail occasionnel, 26 % par l'auto-emploi et à peine 7 % par un travail régulier [NSSO, 2011, p. 9].

Fig. 22. Les catégories d'emploi selon le genre et le milieu rural ou urbain

Répartition par type d'emploi, en %

En milieu rural	Auto-emploi	Emploi salarié	Emploi occasionnel	En milieu urbain	Auto-emploi	Emploi salarié	Emploi occasionnel
HOMMES				HOMMES			
2004-2005	58,1	9,0	32,9	2004-2005	44,8	40,6	14,6
1990-2000	55,0	8,8	36,2	1990-2000	41,5	41,7	16,8
1993-1994	57,7	8,5	33,8	1993-1994	41,7	42,0	16,3
1987-1987	58,6	10,0	31,4	1987-1987	41,7	43,7	14,6
1983	60,5	10,3	29,2	1983	40,9	43,7	15,4
FEMMES				FEMMES			
2004-2005	63,7	3,7	32,6	2004-2005	47,7	35,6	16,7
1990-2000	57,3	3,1	39,6	1990-2000	45,3	33,3	21,4
1993-1994	58,6	2,7	38,7	1993-1994	45,8	28,4	25,8
1987-1987	60,8	3,7	35,5	1987-1987	47,1	27,5	25,4
1983	61,9	2,8	35,3	1983	45,8	25,8	28,4

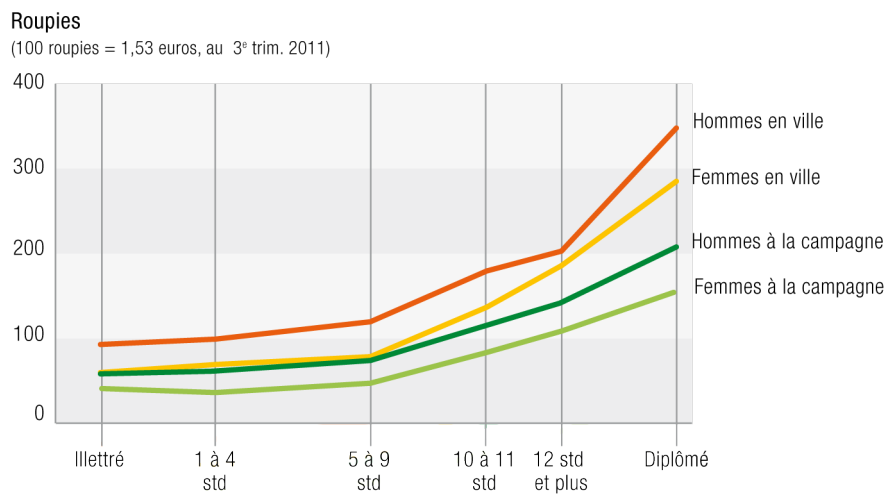
Lire ainsi : en 2004-2005, 58,1 % des hommes vivant en milieu rural sont leur propre employeur, 9,0 % ont un emploi salarié et 32,9 % un emploi occasionnel.

Source : Statement 5.7, NSS Report 515

Même si les femmes indiennes sont de plus en plus nombreuses à travailler, la majorité d'entre elles, à savoir les plus pauvres, travaillent parce qu'elles n'ont jamais eu le choix, pour des salaires nettement inférieurs à ceux des hommes (à l'exception des emplois de la fonction publique). En revanche, les femmes au-delà d'un certain niveau d'études, dès lors qu'elles sont mariées à un conjoint ayant un revenu décent sont moins contraintes à travailler, notamment en milieu rural (S.Desai, 2010, 12). En revanche, les femmes au-delà d'un certain niveau d'études, dès lors qu'elles sont mariées à un conjoint ayant un revenu décent, sont moins contraintes de travailler, notamment en milieu rural (fig.20) [Desai, Dubey et Lal Joshi, 2010, p. 12].

Cependant, la majorité d'entre elles travaillent pour des salaires nettement inférieurs à ceux des hommes (fig.23) : en effet pour 10 Rs gagnées par un homme, les femmes gagnent 5,4 Rs en milieu rural et 6,8 Rs en milieu urbain (IHDS, 2009).⁸⁴

Fig. 23. Revenu journalier selon le genre et le milieu rural ou urbain



Source : IHDS Données 2004-2005

En milieu rural, les salaires sont versés soit en argent, soit en nature, soit de façon mixte. Le salaire moyen d'un ouvrier agricole est inférieur à deux euros par jour (100 Rs/j en 2010-2011) et les hommes gagnent une fois et demie de plus que les femmes malgré leur participation à des travaux agricoles similaires (semis, repiquage, coupage, récolte, désherbage...). En dépit des différentes lois et mesures instaurant un salaire quotidien minimum, en 2004-2005, 91% des ouvriers agricoles bénéficiaient d'un salaire inférieur au minimum national (66 Rs). Seuls ceux de l'Himachal Pradesh, du Jammu et Cachemire et du Kérala touchent des salaires supérieurs. Paradoxalement, dans des Etats aussi urbanisés et industrialisés que le Maharashtra ou le Tamil Nadu, les conditions de salaires étaient les mêmes que dans ceux du Bihar ou du Madhya Pradesh.

En Inde, les discriminations générées par le marché, les contraintes institutionnelles et des conventions sociales persistantes se combinent pour renforcer les inégalités de genre d'où la nécessité de s'attaquer aux facteurs qui cloisonnent les opportunités économiques et enferment les femmes dans le piège d'une faible productivité.

A partir de cette analyse intersectionnelle des inégalités de genre en Inde, on est amené à se dire que la question de la justice est prioritaire dans la réflexion

sociale, d'autant que ces débats de la justice pour les femmes ont été entamés, en Inde, dès les années 1950, au moment de la mise en place de la Constitution.

6

Constitution égalitaire versus lois civiles personnelles inégalitaires⁸⁵: de l'impossibilité de concilier égalité de genre, de caste et de communauté

« Le 26 janvier 1950 (date de la proclamation de la République indienne et de la promulgation de la nouvelle Constitution), nous entrerons dans une ère contradictoire. Nous aurons l'égalité en politique alors que l'inégalité prévaudra dans le secteur économique et social ». B.R Ambedkar⁸⁶.

En dépit de la montée de séparatismes identitaires et à l'exception de la période d'Etat d'urgence (1975-1977), l'Union indienne essaie de préserver tant bien que mal, depuis plus de 65 ans, un système démocratique grâce à un pouvoir judiciaire indépendant qui fait respecter l'autorité de la loi et les droits fondamentaux –libertés de parole, de croyance, d'expression, d'assemblée, d'association, de migration... La Constitution protège ainsi en théorie les Indiens de toute discrimination fondée sur la race, la religion, la caste et le genre (articles 15 et 16) en promouvant une discrimination positive sous forme de quotas dans les assemblées, dans l'éducation et dans le secteur public à l'égard des populations les plus « opprimées ».

Peu après son indépendance en 1947, l'Inde se dote en 1950 d'une Constitution la plus longue du monde (400 articles) qui fait d'elle une république parlementaire fédérale, laïque « séculariste » (depuis 1976) et démocratique. Cet anglicisme est inévitable puisque la notion de laïcité à la française, qui évoque une séparation stricte de l'État et de la religion, est bien distincte du sécularisme indien, que l'on peut résumer par l'égalité bienveillance de l'État à l'égard de toutes les religions (Bhargava, 2014).

Cette construction n'allait pas de soi car les traditionalistes/nationalistes hindous étaient vivement opposés à un modèle social, basé sur la laïcité et l'égalité entre la majorité et les minorités confessionnelles. En effet, le mouvement nationaliste hindou né avec Savarkar en 1923 voulait faire de *l'hindutva* « hindouité », le mode de vie

⁸⁵ L'analyse la plus juste et la plus élaborée concernant l'impact des lois personnelles sur l'inégalité de genre est celle de Flavia Agnès, *Law and gender inequality, the politics of women's rights in India*, 1999, 2010, OUP

⁸⁶ Leader intouchable qui a présidé le comité chargé de mettre au point la constitution indienne

des indiens et une nation hindoue (à l'instar de la nation juive) partant du principe que l'Inde était d'abord hindoue avant d'avoir été « envahie par les musulmans et les missionnaires chrétiens ».

La participation à la seizième élection des 551 millions d'électeurs sur les 814 millions inscrits en mai 2014 pour élire les 543 membres de la Chambre du peuple montrent d'ailleurs leur foi en cette démocratie représentative, même si l'arrivée au pouvoir d'un extrémiste hindou Narendra Modi grâce au scrutin uninominal majoritaire à un tour (30% des voix), suscite de nombreuses inquiétudes auprès des communautés (musulmanes et chrétiennes) et des castes défavorisées faiblement représentées actuellement au Lok Sabah.

6.1-Le sécularisme ou la version indienne de la laïcité

Cette démocratie parlementaire indienne s'est dotée d'une Constitution avec une charte écrite de droits fondamentaux qui inclut l'abolition de l'intouchabilité et un ensemble détaillé de clauses sur l'égalité et la non-discrimination. Son système juridique est à certains égards inspiré de celui des Etats-Unis. Il associe des droits coutumiers et les contraintes d'une Constitution écrite. La Cour suprême indienne, comme celle des Etats-Unis, est l'interprète souverain des droits fondamentaux. Elle agit de la même manière que les Américains en matière de jurisprudence, quand il s'agit de la vie privée. « Formellement, la Constitution ne confère à la religion aucun droit de regard sur les lois du pays. Toutes les lois pénales sont sécularistes. Une seule anomalie majeure persiste : une partie des lois civiles qui traitent de la famille, du mariage et de l'héritage relèvent de la religion. La liberté religieuse est garantie, ainsi que la liberté d'abjurer toute religion » (Barghava, 2014)⁸⁷.

Au départ, la Constitution indienne est un document très favorable aux femmes puisque le droit de non discrimination fondée sur le sexe est garanti dans la liste des droits fondamentaux justiciables. Elle garantit non seulement l'égalité des sexes, mais accorde même certains traitements spéciaux aux femmes. Dans son article 14, elle assure que « le gouvernement ne peut dénier à une personne le droit à l'égalité devant la loi ou une égalité de protection ». L'article 15 de la Constitution indienne

⁸⁷ <http://mouvements.info/le-secularisme-ou-la-version-indienne-de-la-laicite-2> ; cet article très détaillé fait bien le point sur le sécularisme indien, nous reprendrons ici essentiellement la question de genre.

déclare que « le gouvernement ne peut discriminer aucun citoyen sur la base du sexe seulement ». L'article 16, enfin, garantit qu' «aucun citoyen ne pourra faire l'objet de traitement discriminatoire en matière d'emplois publics sur la base du sexe seulement».

Cependant, la démocratie indienne comme d'autres démocraties libérales modernes, considère que la liberté religieuse est une valeur extrêmement importante et que sa protection reste l'une des fonctions primordiales du gouvernement. La Constitution indienne, sous l'influence de Nehru (privilégiant l'approche multiculturaliste), a voulu protéger les minorités, leur culture autant que leurs valeurs tout en leur garantissant la liberté de culte. La question des droits de femmes relève du même type de problèmes. L'un des principaux arguments du sécularisme résidait dans la promesse d'égalité de genre grâce à un soutien aux femmes. L'une des originalités de la constitution est d'y avoir donc inscrit l'égalité de genre à côté de l'égalité de caste, de race et de religion.

L'article 14 garantit à toute personne une protection égale par la loi ; l'article 15 prohibe la discrimination en raison de la religion, de la race, de la caste, du sexe ou du lieu de naissance ; l'article 16 garantit à tous les citoyens l'égalité en matière d'emploi et prohibe la discrimination à l'emploi fondée sur la religion, la caste, le sexe, l'origine, le lieu de naissance et de résidence ; l'article 17 abolit l'intouchabilité : « sa pratique sous quelque forme que ce soit est interdite. » L'article 19 garantit à tous les citoyens les droits de liberté de parole et d'expression, d'assemblée, d'association, de mouvement, de choix du lieu de résidence et de profession ; l'article 21 (base pour une jurisprudence relative à la vie privée dans affaires impliquant le viol dans le cadre du mariage et la restitution des droits conjugaux) stipule qu'aucun citoyen ne peut être privé de vie ou de liberté » sans une application régulière de la loi ; l'article 25 stipule que tous les citoyens ont « un droit égal à la liberté de conscience et au droit de professer, de pratiquer et de propager librement la religion », bien qu'il existe une réserve formelle établissant que cela n'interdit pas au gouvernement d'abolir le système de castes « ni d'ouvrir ... les institutions religieuses hindoues à caractère public à toutes les classes et tous les groupes d'hindous » ; l'article 26 donne à toutes les confessions religieuses le droit de traiter leurs propres affaires et d'acquérir des biens, « sous réserve de respecter l'ordre public, la moralité et la santé »... Enfin l'article 13 frappe de nullité toutes les lois en vigueur », incompatibles avec l'un ou l'autre de ces droits fondamentaux et interdit à l'Etat de promulguer toute nouvelle loi qui retranche ou abroge un droit fondamental » (Nussbaum, 2008, 245).

L'article 17 qui abolit l'intouchabilité, est complété par l'article 46 dans lequel l'Etat s'engage à promouvoir les intérêts économiques et sociaux des couches les plus faibles de la population, prolongeant ainsi les mesures de discrimination positive. L'horreur des crimes perpétrés sur les intouchables poussèrent les législateurs à éditer une loi en 1955 (*Untouchability Offences Act*) puis à la renforcer en 1989 *The Scheduled Castes and the Scheduled Tribes (Prevention of Atrocities) Act*. Relevant du code pénal indien, cette loi aggrave les peines des criminels à l'encontre des « dalits », des tribaux et des basses castes. La loi dresse une liste précise de 22 atrocités (atrocities). Cet inventaire universel

des persécutions force l'admiration pour le législateur ⁸⁸.

Il est donc paradoxal qu'au vu de l'article 25, les droits des personnes dépendent des lois religieuses. Ainsi au nom de la laïcité ou plutôt du « sécularisme », certains pensent que l'Etat ne doit pas « intervenir dans les affaires religieuses » et d'autres estiment au contraire que l'Etat doit réformer les lois personnelles de façon à les mettre en harmonie avec les droits fondamentaux notamment l'égalité homme femme. De sorte que se pose un dilemme pour cette démocratie libérale : d'un côté intervenir dans la liberté d'expression religieuse, c'est intervenir dans le domaine de l'intime et des libertés élémentaires. Ne pas intervenir, entérine d'autres restrictions de l'expression de soi et de la liberté. On est en droit de se demander si l'Etat est incompétent pour réformer les lois personnelles du fait de leur nature religieuse, alors qu'en vertu de ses principes, l'Etat indien pourrait réformer les droits personnels d'influence religieuse ?

Il en est de même pour l'article 17 : la Constitution indienne utilise la version du principe la plus restreinte : elle ne se prononce pas sur la nature de l'hindouisme, elle déclare seulement l'intouchabilité illégale. Si la Constitution indienne garantit à tous l'égalité devant la loi, en réalité ce sont plusieurs « lois civiles personnelles » qui coexistent, contredisant ainsi cette égalité homme femme. Dans le contexte indien, les lois de la famille sont appelées lois personnelles et sont classées selon l'affiliation religieuse, plutôt que selon un territoire juridictionnel.

Ainsi en matière d'affaires familiales, l'Inde ne possède pas de code civil uniforme qui lui permettrait de légiférer, uniformément dans tout le pays. Bien que l'uniformisation du Code civil ait été prévue par la Constitution, peu d'efforts ont été accomplis en ce sens. En effet, pour tout ce qui relève des lois sur la famille, le mariage, le divorce, la pension alimentaire, l'adoption, l'héritage et succession, c'est la loi dite personnelle qui prévaut. En effet, ce terme « personnel » a été introduit dans la sphère légale : la distinction entre espace public et privé est insérée de peur qu'une uniformisation des lois régissant la sphère privée entraîne des conflits religieux. La liberté de réguler la sphère domestique en accord avec ses convictions religieuses a été offerte aux chefs religieux et aux minorités en contrepartie de

⁸⁸Pour plus de détails, voir M.Van Woerckens, p.243-244.

l'acceptation d'une politique uniforme du droit public. Ainsi, les lois régissant le mariage, le divorce, les successions et l'adoption, soit tout le quotidien de l'individu, ont été promulguées dans différents codes religieux par le gouvernement britannique⁸⁹, puis par les gouvernements indiens successifs⁹⁰, voulant ainsi éviter des conflits religieux et stabiliser leur pouvoir en écartant par ce biais la question sensible des minorités. Des lois progressistes envers les femmes entre 1955 et 1956 telles que la loi sur le remariage des veuves hindoues (*Hindu Widows Remarriage Act*) et celle sur l'âge du consentement (*Age of Consent Act*) modifièrent les notions du mariage, du moins pour les Hindous. Ainsi la loi sur l'âge du consentement (*Age of Consent Bill*) qui ramenait pour les femmes l'âge du mariage de 10 à 12 ans fut sévèrement critiquée par les leaders hindous qui la considéraient comme un grave empiètement sur leur domaine «personnel», reléguant ainsi la question de l'autonomie de la femme au domaine personnel et au droit communautaire.

Par exemple, *The Muslim Personal Law (Shariat) Application Act*, ou Code du statut personnel musulman, avait déjà été promulgué par le gouvernement britannique en 1937. Même pour Gandhi qui promettait l'égalité aux minorités, les lois personnelles de toutes les communautés devaient rester inchangées (Banerjee, 2005, 114).

A l'origine de ces lois civiles personnelles se trouvent les codes religieux, eux-mêmes entretenus par des pratiques culturelles séculaires encore respectées. Ainsi au regard de la loi, la religion d'une personne est réputée celle de sa famille ou de son village natal, sauf spécifié autrement. Selon la Constitution, une loi personnelle n'est valable que dans la mesure où elle n'entre pas en contradiction avec aucune disposition de la Constitution, mais en fait bon nombre de problèmes rencontrés par les femmes d'aujourd'hui ont bien pour origine le fait que les traditions sont en contradiction tant avec les droits fondamentaux de l'individu garantis par la Constitution, qu'avec les politiques en vigueur dans les divers Etats. Or la Cour Suprême admet de moins en moins l'incapacité des lois personnelles à suivre l'évolution des normes et des valeurs sociétales et rappelle régulièrement au

⁸⁹ Tout avait commencé par l'abolition du rituel du Sati en 1829, mais cela ne concernait que les femmes de religion hindoue.

⁹⁰ Elisabeth Moretti-Rollinde, n° 14 – décembre 2004

gouvernement central la nécessité d'utiliser les divers arrêts qu'elle avait rendus afin de promouvoir des actions législatives contribuant à élaborer un code civil uniforme.

En effet, dès 1950, il était stipulé dans la Constitution que « l'Etat devra s'efforcer d'instituer un code civil uniforme s'appliquant à tout le territoire de l'Inde. » En 1954, les diverses lois traditionnelles et coutumières des Hindous, Bouddhistes, Sikhs, Jains... furent rassemblées en un seul code civil appelé « Projet pour un code hindou unique ». Cependant, ce projet ne vit jamais le jour en raison d'une opposition farouche des conservateurs hindous qui estimaient injuste que la *shariat* demeure la loi personnelle des musulmans ou que les parsis et les chrétiens conservent la leur. « Bien que Nehru jugeât vital — pour le pays dans son ensemble, comme pour le développement national — de procéder à une réforme juridique de tous les codes du statut personnel et d'adopter un seul Code civil (unifiant par là même les codes des diverses communautés religieuses en Inde), il craignait d'imposer quoi que ce soit aux minorités sans leur consentement, jugeant la chose imprudente. Aussi la fusion de l'ensemble des statuts en un seul dispositif légal fut-elle reportée *sine die*, en attendant que les communautés minoritaires soient prêtes à s'engager dans un tel processus ou désireuses d'y contribuer » (Hasan, 2012, 73).

Afin de mieux comprendre les conflits entre revendications de la libre pratique religieuse et revendications des femmes aux droits égalitaires, des exemples emblématiques s'imposent.

6.2-Conflits entre droits religieux et obligations constitutionnelles

La première tentative de réformer le système du droit personnel hindou est intéressante à plus d'un titre. Présenté notamment par le ministre de la justice Ambedkar en 1947, le nouveau projet de Code hindou (*Hindu Code Bill*) qui concerne aussi les Sikhs, les Jains et les Bouddhistes, se proposait d'accorder aux femmes le droit de divorcer, de supprimer la possibilité d'opter pour un mariage polygame pour les hommes, d'abolir le mariage d'enfant et d'accorder des droits de propriété quasiment égaux. Ce projet de loi suggérait pour la première fois que les filles mariées devaient recevoir en héritage la moitié de ce que les garçons recevaient. Auparavant, la pratique chez les hindous voulait qu'une femme puisse profiter de sa propriété de son vivant, mais qu'après sa mort ses droits revenaient à

la famille de son mari ; cette nouvelle législation lui octroyait les mêmes droits qu'aux hommes, lui permettant de disposer de sa propriété de son plein gré, abolissant ainsi le droit de la famille du mari à réclamer la propriété après la mort de la veuve. Selon B.R.Ambedkar, qui le présenta, le changement «établi par ce projet de loi rend le nombre d'héritières largement supérieur à ce que prévoient le *Mitakshara* ou le *Dayabhaga*» (Banerjee, 2005, 112). Ces deux écoles de pensée légale, le *Mitakshara* et le *Dayabhaga*, faisaient preuve de discrimination envers les femmes en fonction de leur milieu– riches ou pauvre, mariées ou célibataires–, ce que le projet de loi était supposé modifier. Par ailleurs, en abolissant le système de castes comme fondement du mariage, cette nouvelle législation reconnaissait le principe de la monogamie. Ce projet de loi était très progressiste puisqu'une femme avait le droit de réclamer une pension dès lors qu'elle pouvait justifier sa décision de vivre séparée de son mari. Comme le signalait Pattabhi Sitaramayya, il s'agissait d'«une mesure progressiste de réforme dotée d'une vision ample, de longue portée et de nature radicale... [étant donné qu'elle] établissait les droits des femmes en matière d'héritage, de mariage, de propriété, de divorce et de liberté personnelle» Banerjee, 2005, 112). Comme l'a commenté le Hindustan Times : « le *Hindu Code Bill* est la contrepartie du côté social de la nouvelle Constitution qui contient l'idée politique de liberté, d'égalité et de fraternité. »⁹¹

Un déluge de protestations de la part des groupes conservateurs hindous et musulmans⁹² a accueilli cette proposition. Pour certains conservateurs hindous, « la loi hindoue est intimement liée à la religion hindoue, et nul hindou ne peut permettre qu'un non-hindou ait autorité sur la loi hindoue ». D'autres s'en sont pris aux femmes parlementaires pour violation de la tradition hindoue, parlant de la tyrannie des femmes modernes...

En dépit de la force de persuasion de Ambedkar, le projet de loi semblait voué à l'échec et Nehru, lui-même séculariste par excellence, finit par retirer son soutien. Ambedkar démissionna de son poste déclarant : « Ne pas toucher à l'inégalité entre une classe et l'autre, entre un sexe et l'autre, et continuer à approuver une législation

⁹¹ 22 septembre 1951, cité par M.Nussbaum, p.317

⁹² Même les musulmans ne voulaient pas salir la cause de l'hindouisme orthodoxe cité par P.Banerjee p.113

relative aux problèmes économiques, c'est se moquer de notre Constitution et construire un palais sur un tas de fumier»⁹³. Finalement, Ambedkar n'avait pas tort de dire que « quoique la société hindoue puisse adopter, elle ne renoncera jamais à sa structure sociale –l'asservissement des *shudra* et l'asservissement de la femme. C'est pour cette raison que le droit doit venir à son secours, afin que cette société puisse évoluer. »⁹⁴.

Dégoûté par la politique, Ambedkar va consacrer la fin de sa vie à convertir les dalits au bouddhisme en raison de sa dimension égalitaire, car pour lui, la religion hindoue restera toujours consubstantielle à la domination de caste. Dans un discours célèbre du 3 octobre 1954, Ambedkar affirme : « ma philosophie sociale se trouve positivement résumée par trois mots : liberté, égalité, fraternité. N'allez pas dire cependant que j'ai tiré ma philosophie de la Révolution française. Ce n'est pas le cas. Ma philosophie s'enracine dans la religion et non dans la science politique. Je l'ai tirée des enseignements de mon maître, le Bouddha. [...] Ma philosophie est assortie d'une mission. Je dois œuvrer en faveur de la conversion» (Jaffrelot, 2000, 202)⁹⁵. Ambedkar restera encore et toujours le leader incontesté pour les dalits à l'instar de sa statue visible à l'entrée de tous les quartiers dalits.

Au final, quelques dispositions ont finalement été adoptées en 1954, 1955 et 1956. Plus de cinquante ans après, ces dispositions suscitent toujours des controverses, par ailleurs les nouvelles lois ne sont que faiblement appliquées. Certes, la dot, la fécondité sélective, le harcèlement sur le lieu de travail, le viol sont punis par la loi. The *domestic violence act* définit la violence domestique comme une violation des droits humains. Mais les procédures continuent d'être longues car biaisées par des préjugés de genre.

En dépit de la loi de 1984 (article 498 A du code Pénal indien) condamnant le crime pour dot -qui désigne toute forme de harcèlement, y compris moral dirigé à l'encontre d'une femme mariée dans le dessein de la forcer- à 3 ans minimum de

⁹³ cité par Nussbaum, p. 249

⁹⁴ The statesman, 21 septembre 1951, cité par M.Nussbaum p.318

⁹⁵ cité par J.Naudet, Ambedkar ou la critique de la société de castes », *La Vie des idées*, 27 novembre 2009. <http://www.laviedesidees.fr/Ambekar-ou-la-critique-de-la.html>

prison et d'une amende, *Amnesty International* estime que 15000 femmes sont annuellement victimes de crimes pour dot et rares sont les cas qui débouchent sur une condamnation.

Autre exemple, dans le cas de la loi sur les mariages de 1956 (*Special Marriage Act*), les hommes et les femmes bénéficiaient des mêmes droits au divorce, basés sur le constat de cruauté. Cependant, dans la pratique, les tribunaux ne faisaient rien pour modifier le modèle patriarcal de «la bonne épouse». Selon un observateur:

Considérer la cruauté comme un motif de demande de divorce était une mesure importante car elle élargissait les possibilités d'annuler un mariage difficile pour les hommes et les femmes. Cependant, les tribunaux interprétèrent ces motifs comme allant à l'encontre des normes correspondant à l'idéologie familiale. Lorsqu'ils s'appliquaient à la femme, cela équivalait à une évaluation morale de sa conduite en fonction de ce que devait être une bonne épouse et mère. Une épouse qui manque à ces devoirs conjugaux- s'occuper et prendre soin de son mari- encourt une accusation de cruauté. ⁹⁶

En effet, la représentation des femmes comme épouses et mères, faibles, passives et nécessitant protection, inspirent largement les interprétations et décisions judiciaires. Finalement la famille continue à être construite comme une sphère privée, échappant à l'intervention légitime de la loi. Même les interprétations judiciaires des lois sur le viol, la dot, les crimes d'honneur continuent d'être nourries par une idéologie « familialiste » et ont finalement pour effet de renforcer le contrat moral qui pèse sur les femmes. Agnès Flavia (1992, 21) montre bien « dans quelle mesure les mêmes vieilles notions de chasteté, de virginité, de prime au mariage et de peur de la sexualité féminine se reflètent dans les jugements fondés sur la nouvelle loi sur le viol, telle qu'amendée ». Dans le cas du viol, par exemple, une femme peut voir aboutir ses revendications si elle est prête à se présenter comme chaste, pure, virginale et modeste.

Par ailleurs, les mariages d'enfants persistent dans des régions du Nord, la bigamie chez les Hindous n'a pas disparu, d'autant que les Musulmans sont régis par la *sharia* qui autorise la polygamie. Afin d'éviter ces mariages bigames, les tribunaux hindous ont adopté une définition très stricte de ce qu'est un mariage valide. Si pendant longtemps les procédures rituelles –telles faire sept fois le tour

⁹⁶ Ratna KAPUR et Brenda COSSMAN, *Subversive Sites: Feminist Engagements with Law in India*, New Delhi, Sage 1996, pp.110-111, cité par P.Banerjee, p.118

d'un feu sacré ou échanger des guirlandes des fleurs, ou appliquer le *sindoor* sur la raie des cheveux- étaient suffisantes pour acquérir le statut de couple légitime, depuis 2005, un décret d'enregistrement des actes de mariage a été rendu obligatoire dès lors que l'homme et/ou la femme sont citoyens indiens. Selon ce décret, le terme de mariage désignera toute forme d'union (sauf entre deux personnes de même sexe, ce qui est interdit) solennellement contractée entre un homme et une femme, quelle que soit la religion ou caste de l'un et l'autre partenaire⁹⁷.

En fait si la loi personnelle hindoue a subi malgré tout des transformations, en revanche aucune réforme n'a été réellement engagée au niveau de la loi personnelle des parsis, des Chrétiens et des Musulmans, sous prétexte que ces communautés n'auraient jamais exprimé un désir de changement, ou encore que ces lois leur auraient été révélées par Dieu ! Par ailleurs, les dirigeants musulmans et chrétiens se sont fortement opposés à un code civil unique car ils y ont perçu une menace pour leur identité culturelle et une violation des droits fondamentaux garantis par la Constitution.

Si on prend l'exemple du mariage musulman, en dépit d'une jurisprudence importante (la *sharia*), la société musulmane persiste dans sa pratique du « divorce oral instantané » : si le mari répète trois fois la formule « je te répudie », le mariage est dissout unilatéralement. Les abus relatifs à la pratique du triple *talaq* sont courants. Je me souviens du *Times of India* qui titrait en août 2005 « le cauchemar de 13 jeunes musulmanes abandonnées par leurs époux ». En fait, il s'agissait de cheikhs d'une cinquantaine d'années originaires d'Arabie Saoudite, qui avaient épousé treize mineures à Hyderabad et après avoir abusé d'elles, les répudièrent (*talaq*). Le nombre de mineures victimes de ce genre de trafic est courant à Hyderabad, alors que ces unions tombent sous le coup de plusieurs dispositions juridiques passibles de prison ferme. Cependant pour faire face à cette pratique abusive du triple *talaq*, le Conseil juridique aux lois personnelles musulmanes, militant pour la réhabilitation de la *sharia* travaille sur un modèle de *nikahnama* (contrat de mariage écrit), sorte de manuel que devront suivre les couples.

⁹⁷Pour plus de détails, voir Werner F.Menski, 2001

A l'inverse du code civil hindou qui ne s'est attaqué que récemment aux inégalités en matière d'héritage, la sharia permet aux femmes musulmanes d'hériter de la terre agricole paternelle.

Il a fallu attendre l'amendement de 2005 pour que toutes les filles hindoues et les filles mariées en particulier, soient considérées comme indivisaires des biens communs (dont la terre agricole) de la famille, quel que soit leur Etat de résidence. Cette loi de 2005 sur les successions hindoues combat les inégalités sur plusieurs fronts : la terre agricole, les lois sur l'héritage, la propriété conjointe des biens du foyer, le lieu de résidence parental et certains droits concernant les veuves.⁹⁸ Ce changement majeur est très important tant économiquement que symboliquement : une sécurité financière est enfin assurée, puisque leurs droits depuis la naissance ne peuvent plus être retirés par la volonté testamentaire des hommes. Symboliquement, le message est fort, car les filles peuvent enfin devenir propriétaire, au même titre que leurs frères. Cela met enfin un terme à l'idée que, une fois mariée, le statut d'une fille se réduit à faire partie des meubles de la famille de son mari. Par ailleurs, en cas de divorce, elle a le droit de revenir dans le foyer parental. Cependant, dans un testament, les parents peuvent refuser à une fille tout droit aux biens. On verra dans notre dernière partie l'impact majeur de cet amendement de 2005, dans le domaine agricole, puisque bon nombre de femmes sont agricultrices en milieu rural. Il est regrettable que cette loi sur les successions, relativement égalitaire, ne s'applique qu'aux Hindoues, Sikhs, Bouddhistes et Jains.

Les inégalités de genre et de classe ont été régulièrement laissées de côté, comme l'ont été les désavantages liés au fait d'appartenir à une minorité religieuse particulière (notamment musulmane) lorsqu'elle se révèle incompatible avec la caste. La politique indienne, comme on pouvait s'y attendre, a montré au fur et à mesure du temps que les castes et les groupes apparentés, tels que les OBC, ont tendance à l'emporter sur les identités du sexe ou des minorités, même si ces dernières l'emportent pour ce qui concerne les lois personnelles⁹⁹.

⁹⁸ Le livre noir de la condition des femmes, p.310

⁹⁹ Voir à ce propos la bonne analyse que fait Zohia Hasan, Égalité constitutionnelle et représentation politique en Inde, *Diogenes* 2005/4, N° 212, p. 65-84.

L'affaire sans doute la plus emblématique de cette contradiction entre revendication de droits égalitaires et liberté religieuse est incontestablement l'histoire de Shah Bano qui m'a profondément marquée, de 1978 à 1986. Elle met en lumière les paradoxes qui surgissent à l'interface des prérogatives religieuses et des droits des femmes à l'égalité¹⁰⁰.

En 1978, Shah Bano, 63 ans, épouse d'un avocat musulman Ahmed Khan, a été chassée par son mari après 44 ans de mariage. Comme l'exige le droit personnel islamique, il lui a restitué le *mehr* (équivalent de la dot qu'elle avait apporté dans le cadre du contrat de mariage). Cependant, comme beaucoup de femmes confrontées au divorce (*talaq*) sans pension alimentaire suffisante, elle lui a réclamé une pension alimentaire en vertu de l'article 125 du code indien de procédure pénale de 1973 (*Criminal Procedure Code*). Ce dernier interdit à un homme aux moyens suffisants de laisser diverses personnes apparentées, y compris une ex-épouse, dans un état « d'indigence et de vagabondage ». Cependant, selon le droit personnel musulman en matière de pension alimentaire, le mari d'une femme divorcée est tenu de lui retourner sa *mehr* (dot) et de lui verser une pension durant la période de l'*iddat* (soit trois mois après le *talaq* qui constitue la période d'attente avant que la femme puisse se remarier). Si la divorcée ne peut subvenir à ses besoins après cette période, ses enfants, parents ou autres membres de sa famille qui auraient droit à hériter de ses biens, deviennent responsables de son assistance. S'ils ne peuvent le faire, cette responsabilité incombe aux conseils de *wakf* de l'État. Dans un premier temps, le tribunal civil d'Indore lui accorde généreusement une pension mensuelle de 25 Rs. Incapable de survivre avec cette somme, Shah Bano fait appel auprès de la Haute Cour du Madhya Pradesh. En avril 1985, le juge hindou va donc recourir à l'article 125 qui contraint un mari divorcé à verser une pension mensuelle de 179,20 Rs. Furieux, l'époux se tourne alors vers la Cour Suprême de Delhi, l'instance juridique la plus haute qui peut être saisie par tout citoyen indien. Ahmed Khan démontre que les jugements prononcés en faveur de son ex-épouse violent la *sharia*. Le Bureau de la loi personnelle musulmane (*All India muslim personal law board*) confirme par écrit

¹⁰⁰ Des milliers de publications ont traité de cette affaire, nous nous contenterons de faire référence à M. Van Woerkens, p.144, P. Banerjee (p.121) et M. Nussbaum (p.250) qui en ont fait une analyse intéressante.

qu'un époux musulman n'est pas tenu de verser une pension alimentaire. La Cour Suprême résiste et fait valoir que la section 125 du Code pénal ne contredit pas la loi islamique puisqu'elle même recommande aux justes et fidèles d'entretenir leurs épouses répudiées et il lui attribue une pension alimentaire de 180 Rs. Le Président (hindou) de la Cour Suprême n'a pas craint d'interpréter les textes sacrés et soutenir que dans l'islam, rien ne s'opposait à octroyer une pension alimentaire plus convenable aux femmes. Il fait valoir tout de même dans son long exposé judiciaire, que le système islamique était très injuste envers les femmes et qu'il était temps que la nation garantisse effectivement un Code Civil uniforme (*Uniform civil code*).

Ce verdict provoqua un déluge de protestations très vives dans tout le pays car la victoire de Shah Bano arrivait après dix longues années de lutte. Shah Bano n'était pas la première musulmane à réclamer et à obtenir une pension alimentaire en vertu du Code de 1973. Cependant, les répercussions de ce procès surpassèrent celles de tous les autres et toute l'Inde ne parlait plus que de Shah Bano et de la nécessité d'un code civil uniforme. Lorsque les élections législatives eurent lieu en décembre 1985, un grand nombre de Musulmans, qui traditionnellement votaient pour le Parti du Congrès, votèrent contre. Bien que certains musulmans libéraux aient soutenu le président de la Cour suprême, le clergé islamique, le *Muslim Personal law* et le Conseil du droit personnel musulman ont organisé une protestation générale contre la décision judiciaire et ont fait pression pour que Shah Bano soit jugée par les tribunaux islamiques. Un membre musulman indépendant du Parlement présenta un projet de loi pour «sauver le Droit personnel musulman» (*Muslim personal law*). En réponse à cette fronde et par crainte d'affrontements communautaires, pour récupérer aussi les votes de cette puissante minorité, Rajiv Gandhi fit volte face et fait adopter en février 1986 par son gouvernement le *Muslim Women's (Protection of Rights on divorce)* qui soustrait toutes les femmes musulmanes divorcées, et elles seules, du droit à la section 125 du Code pénal.

Le gouvernement prit donc clairement position pour le parti des orthodoxes musulmans contre les droits des femmes. Au lieu de plaider pour la neutralité dans les questions de religion, le Ministre de la Justice s'étendit sur l'égalité des religions dans la vie politique. Il déclara: «La tolérance de la diversité et des différences devrait être le sceau de la gouvernance dans une société multiculturelle. Le

sécularisme exige que tout le monde ne soit pas mis dans un même panier¹⁰¹.» De telles affirmations renforçaient le primat du droit de la communauté culturelle et religieuse sur le droit de la communauté politique. En effet, les penseurs islamiques opposés au Muslim Women's Bill ont avancé des arguments de contrainte morale de compassion, essentielles à l'islam et qui rendent obligatoire une pension alimentaire plus convenable pour les femmes dépourvues de ressources¹⁰².

Parallèlement, en un rebondissement dramatique, Shah Bano se dissociait de son procès en proclamant «Étant moi-même musulmane, moi, Shah Bano, je le rejette [le verdict de la Cour suprême] et je rejette tout verdict contraire à la Charia islamique»¹⁰³.

« Le 2 novembre 1985, Shah Bano, en présence de 4 témoins –des hommes- a signé de l'empreinte de son pouce une lettre ouverte à tous les musulmans, affirmant que les chefs islamiques lui avaient expliqué les commandements relatifs au divorce et à la pension alimentaire à la lumière du Coran et des hadiths. Utilisant un langage juridique..., elle renonce à sa requête de pension alimentaire et demande que le gouvernement indien annule la décision de la Cour suprême. Elle affirme, de plus que l' « article 44 de la Constitution indienne, qui contient une directive pour promulguer un Code civil uniforme pour tous, est tout à fait contraire aux Coran et aux hadiths. Elle demande que le gouvernement renonce à l'objectif d'uniformisation et prenne la résolution qu'il n'y aurait jamais de tentative d'ingérence dans le fonctionnement des tribunaux islamiques. Enfin, conclut-elle, je remercie Maulana Habib Yar Khan et Haji Abdul Ghaffar Saheb, d'Indore, qui m'ont montré le droit chemin et m'ont aidée à suivre la Vérité, et m'ont par conséquent sauvée dans ce monde-ci et dans l'autre monde. »¹⁰⁴

Son rejet de la sentence de la Cour suprême symbolisa la capitulation des femmes devant la communauté. Suite à cette controverse, Shah Bano¹⁰⁵ et les musulmanes dans leur ensemble se sont retrouvées avec moins de droits qu'au début de la controverse.

Les réactions contre le gouvernement de Rajiv Gandhi furent massives : les mouvements féministes et une fraction de l'organisation musulmane (séculariste) menèrent une campagne vigoureuse contre cette législation. La droite hindoue s'est

¹⁰¹ *Lok Sabha Debates*, 5 session, 8 *Lok Sabha*, vol. J, 1986 XVII, GOI, New Delhi, p. 313., cité par P. Banerjee, p. 123

¹⁰² M. Nussbaum, p. 325

¹⁰³ Lettre ouverte de Shah Bano du 2 novembre 1985, citée par Niraja Gopal JAYAL dans *Democracy and the State: Welfare, Secularism and Development in Contemporary India*, Delhi, OUP 1999, p. 120, cité par P. Banerjee, p. 121

¹⁰⁴ Shah Bano's open letter to Muslims » publiée in *Inquilab*, 3 nov 1985, cité par M. Nussbaum, p. 343

¹⁰⁵ Elle est décédée en 1992 à 89 ans

aussi vigoureusement opposée au projet de loi, qui n'était à ses yeux qu'un autre exemple du « racolage des minorités » par le gouvernement du Parti du Congrès. Par ailleurs, voulant profiter du fait que l'affaire *Shah Bano* avait remis le droit personnel musulman à l'ordre du jour politique, la droite hindoue (BJP) a demandé l'adoption d'un code civil uniforme, non pas pour se placer sur le terrain de la discrimination de genre ou de religion, mais surtout dans le but d'assimiler toutes les minorités, et plus particulièrement les Musulmans dans l'objectif d'une nation hindoue. En fait, cette revendication est devenue un tremplin pour déclencher la haine contre les musulmans. Le musulman type, tel qu'il est présenté dans le discours nationaliste hindou, est un polygame qui opprime les femmes, très probablement un violeur, tandis que l'homme hindou est dépeint à la fois comme modéré et éclairé, incapable de considérer les femmes comme de simples objets sexuels. « *There is a general presumption that the hindus are governed by a secular, egalitarian and gender-just code and this code should now be extended to muslims to liberate muslim women. The judiciary has contributed to this myth by reatering that hindus have forsaken their personal laws and are governed by a common code . This misconception forms the basins of the demand for the Uniform Civil Code* » (Agnes, 81).

A l'heure actuelle, dans le contexte de la *Sharia*, une réforme du *nikahnama* (contrat de mariage) proposé par le comité des ulemas (*All India Shia Personal Law Board*) essaie d'intégrer les arguments de contrainte morale propres à l'islam qui soutiennent le changement du statut des femmes au nom même de la religion. Dans le cadre de la réforme du *nikahnama*, l'époux s'engage à ne pas forcer « à faire quoi que ce soit en violation de la *sharia* ». En outre, le marié doit promettre de ne jamais demander de cadeaux ou de l'argent à son épouse ou à sa famille après le mariage. Et si la femme veut travailler afin d'améliorer la situation économique de la famille, l'époux n'a pas le droit de l'en empêcher. Si le mari disparaît pendant deux années consécutives et ne parvient pas à donner des revenus à sa femme, elle a le droit de divorcer. Elle a aussi le droit de divorcer si le mari la harcèle physiquement ou moralement. Elle a également le droit de demander à son mari la séparation si l'un de ses proches la harcèle. De manière significative, pour faire écho au cas de Sha Bano, le *nikahnama* garantit aujourd'hui à la femme divorcée le droit d'être entretenu par son ex-mari si elle n'a pas les moyens de

subvenir à ses besoins jusqu'à ce qu'elle acquiert un moyen de subsistance. Même si cette réforme ne répond pas aux revendications des associations féminines musulmanes, on peut considérer que les ulémas, bastion du conservatisme et du patriarcat ont entamé une réforme audacieuse¹⁰⁶.

« Le droit d'adoption est aussi directement lié à la religion. Pendant de nombreuses années, Hindu Adoption and Maintenance Act de 1956 était la seule loi gouvernant les procédures d'adoption en Inde, et elle ne s'appliquait qu'aux hindous. Seuls les hindous avaient le droit d'adopter un enfant et que seuls les enfants hindous pouvaient être adoptés. Toutes les tentatives pour faire passer une nouvelle loi s'appliquant à toutes les religions furent mises en échec par les chefs musulmans conservateurs, au prétexte que le Coran interdit l'adoption. En 1980, une nouvelle loi fut votée et le droit d'adopter fut étendu aux Juifs, aux chrétiens et aux Parsis mais les musulmans en furent exemptés. Les orthodoxes ont refusé aux membres de leur propre religion une liberté humaine fondamentale » (Bhargava, 2014).

On se rend compte que cette Constitution pourtant égalitaire a attribué aux femmes un statut d'exception permanente en les plaçant sous l'autorité des lois de la communauté. Selon Ritu Menon et Kamala Bhasin, «la famille, la communauté et l'État apparaissent comme trois forces médiatrices et imbriquées qui déterminent les destinées collectives et individuelles des femmes.». L'État indien a établi une relation de complicité avec la famille et la communauté là où les droits des femmes étaient concernés.

Il faudrait pouvoir reformuler les droits personnels en de simples procédures ayant pour but de protéger uniformément les droits économiques, sociaux et culturels d'individus venant de communautés différentes, tout en respectant l'identité culturelle et religieuse de chacun. « *Identity politics and gender equality could not longer be placed as two mutually exclusive and hostile terrains. While gender equality continued to be the desired goal, the demand had to be reformulated within the context of cultural diversity and rights of marginalized sections.*»(Agnès, 81)

¹⁰⁶ Yoginder Sikand, « tolerable cruelty », *Teheka Magazine*, Vol 7, Issue 08, Dated February 27, 2010

Comme le résume bien Agnès Flavia : « Placée dans la position difficile visant à juxtaposer les droits des femmes avec ceux des minorités, la demande d'une égalité des droits ne peut se limiter à la simple préparation d'un modèle de texte qui assurera des droits uniformes aux femmes de toutes les communautés...Il faudra tenir compte de l'équilibre précaire entre religion, pouvoir étatique et droits des femmes dans le contexte social, comme de la montée de l'intégrisme dans toutes les communautés et de la stratégie des parties utilisant le droit des femmes comme publicité électorale...»(Agnès, 1995).

6.3 - Une représentation politique des femmes limitée

Conscients de l'impact limité de ces lois et dans le cadre de l'Année internationale de la femme (1975), déclarée par les Nations-Unies, le gouvernement a commandé, dès 1971, un rapport sur le statut de la femme au CSWI (*Committee on the status of women in India*) qui a provoqué un choc lors de sa publication. Ce rapport sur l'égalité (*'Towards Equality' Report*, 1975) révéla que la situation de la majorité des indiennes ne s'était pas améliorée depuis l'indépendance et démontra que les inégalités politiques économiques et sociales persistaient, malgré l'existence d'un cadre législatif visant à améliorer le statut des femmes. Ce rapport a mis en lumière un sex ratio au profit des hommes, une espérance de vie plus basse pour les femmes, une violence croissante, des cas de meurtres liés aux problèmes de la dot, malgré des mesures telles que l'amendement à la loi sur les usines et les mines (*Factory and Mines Act*, 1953), la loi d'interdiction de la dot (*Dowry Prohibition Act*, 1961) et sa modification de 1964.

Grâce à cette prise de conscience lors de la sortie de ce rapport sur l'égalité, la loi sur l'égalité des salaires (*Equal Remuneration Act*, 1976) a été adoptée. Par ailleurs, l'autre instrument législatif progressiste à l'égard des femmes a été constitué par le 73^e amendement constitutionnel de 1992. Il réservait 33% des sièges aux femmes au niveau du *panchayat* et 50% plus récemment (2010). Si la présence des femmes reste limitée à 8% au Parlement national, elles constituent désormais plus de 33% des élus locaux voire 50% dans certains Etats (tant au niveaux des *panchayat*, des cantons, des districts que des municipalités urbaines).

La question de la représentation des femmes a par ailleurs toujours été liée à celle de savoir quelles femmes sont élues, et donc, en filigrane, de qui elles sont

représentatives. En Inde, les femmes sont marquées par leur appartenance à des familles fortement dotées en termes de ressources politiques et économiques (70 % d'entre elles ont un diplôme universitaire et plus de 50 % ont des proches engagés en politique). Elles sont également marquées sur le plan religieux -les musulmanes sont particulièrement sous-représentées- et sur celui de la caste -les femmes OBCs ne représentent que 8,2 % des députées (Dutoya, 2012, 147).

Par ailleurs, les femmes accèdent régulièrement aux plus hautes fonctions politiques : les plus grands Etats ont été ou sont encore dirigés par une femme : Jayalalitha au Tamil Nadu ou Mamata Banerjee au West Bengal ont remporté massivement les dernières élections législatives d'avril 2011.

Cet amendement progressiste donna lieu à la présentation, dès septembre 1996, d'un projet de loi (*Women's Reservation Bill*) assignant aux femmes le tiers des sièges au Parlement : chaque année les débats sur l'adoption du *Women's Reservation Bill* reviennent au Parlement, sans issue favorable. Certes il a été enfin approuvé par le Rajya Saba le 9 mars 2010, mais il ne l'a toujours pas été au Lok Shaba en raison de l'opposition farouche des partis des OBC et des musulmans qui réclament un quota pour les femmes de leur caste et communauté.

Ces ajournements, répétés depuis 15 ans, du Projet de loi sur les quotas féminins, montrent que la différence de genre n'est pas considérée comme une catégorie politique légitime, comparée aux castes ou aux tribus. Ainsi les principaux arguments contre les quotas féminins continuent à être liés à des questions concernant d'autres groupes défavorisés, à savoir les OBC (*other backward classes*) et les Castes répertoriées. Entre les deux, les castes défavorisées représentent un électorat particulièrement puissant au sein de la vie démocratique. La décision datant de 1990 de réserver des quotas aux OBC pour occuper des postes du gouvernement central a considérablement augmenté leur poids politique, notamment dans le Nord de l'Inde. À travers le débat sur les quotas féminins, on a donné la priorité à des groupements de castes sur la différence de genre, considérée comme une catégorie problématique pour les politiques fondées sur les groupes.

En effet, les principaux opposants à la *Women Reservation Bill* appartiennent à

des partis qui disent représenter les OBCs, les musulmans et les *dalits* (SCs). Selon eux, les femmes politiques, notamment celles qui appartiennent au Congrès, au Bharatiya Janata Party ou aux partis communistes (principaux partisans de la loi) sont incapables de représenter « leurs femmes », c'est-à-dire les femmes musulmanes, les OBCs et les *dalits*, du fait de leur appartenance à l'élite sociale. (Dutoya, 2012, 156).

En d'autres termes, les Castes et Tribus répertoriées et les OBC sont devenues des catégories politiques grâce aux quotas. Certes les femmes ne sont pas une entité homogène, elles sont différentes par la caste, la classe, la religion ou le lieu. Pourtant, c'est également le cas des OBC qui ont su néanmoins dépasser cette hétérogénéité et cette dispersion grâce à la mobilisation politique et aux quotas qui ont été déterminants pour leur succès politique.

6.4 - Une instrumentalisation politique des femmes par la droite nationaliste hindoue

L'arrivée au pouvoir du Bharatiya Janata Party (BJP) en 2014 met en danger le sécularisme indien et par là même l'égalité de genre.

Les émeutes opposant notamment hindous et musulmans ne sont pas récentes. Leur nombre a même augmenté au cours des quatre dernières décennies. En effet, après l'assassinat de Indira Gandhi par un sikh (qui était son garde du corps personnel) en 1984, plusieurs milliers de sikhs furent tués en Inde du nord. En 1984, la Vishva Hindu Parishad (fédération de toutes les sectes hindoues) a orchestré la renaissance d'un mouvement pour « libérer » les sites hindous « sacrés » censés avoir été accaparés par les musulmans. Ainsi, en 1992, des groupes d'hommes et de femmes emmenés par des militants de la VHP a détruit la mosquée sous les yeux indifférents de responsables importants du BJP. Après la destruction de la Babri Masjid en 1992-93, environ 600 musulmans furent tués et plus d'un millier de blessés dans des émeutes à Bombay. Le pire fut le pogrom dans le Gujarat de 2002 au cours duquel plus de 2000 musulmans furent brutalement tués suite à l'incendie (supposément par une bande de musulmans) d'un compartiment de train contenant 39 hindous. Le rôle des partis d'extrême droite hindoue est à présent largement documenté et il est prouvé que des institutions d'État, dont la police et la justice, ont été impliquées dans ces violences et ont contribué ensuite à étouffer ces affaires.

Dans toutes ces violences communautaires, Le Sangh Parivar a su mobiliser les femmes hindoues en les invitant à participer aux processions religieuses sectaires, aux meetings politiques, en mettant en avant fièrement les rares élues à des organes législatifs ou exécutifs tout en leur apprenant à se sacrifier pour préserver l'unité de la famille, en étant de bonnes épouses, de bonnes mères... Alors que le mouvement des femmes remet en cause le principe de subordination des femmes au sein de la famille et de la société, l'idéologie de l'Hindutva les assigne à la sphère privée et défend un modèle patriarcal, quand bien même elle favorise leur accès à l'espace public. Le militantisme des hindoues offre un exemple frappant de la façon dont le BJP et le Sangh Parivar ont instrumentalisé les femmes pour atteindre leurs objectifs politiques (Hasan, 2014).

Certes, si on dénombre de nombreux attentats commis au nom de l'« hindutva », l'Inde est sans doute l'un des pays les plus touchés par le terrorisme islamiste depuis le milieu des années 2000. Depuis 2001, l'Inde aurait enregistré plus d'un millier de victimes du terrorisme islamiste. En 2007-2008, les attentats les plus significatifs jusqu'à l'attaque du 26 novembre 2008 à Bombay, ont été revendiqués par un nouveau mouvement, *Indian Mujahideen*. Ces attentats du 26/11 et d'autres perpétrés depuis les années 70 tant envers les hindous que les chrétiens ou les musulmans remettent régulièrement en cause le sécularisme indien.

Cependant, l'espace démocratique ouvert par la Constitution constitue aussi une ressource séculariste pour combattre l'intégrisme. En effet, « le 7 novembre 2008 par exemple, presque 6000 oulémas/savants islamiques se sont réunis à Hyderabad et ont approuvé une fatwa déclarant tout acte de terrorisme contraire à l'esprit de l'Islam. Cette proclamation, appelée déclaration d'Hyderabad, a été prononcée au cours de la 29e assemblée générale de la Jamiat Ulama-e-Hind et a été signée par les Grands Muftis de Darul Uloom (Deoband, Uttar Pradesh), Maulana Mufti Habibur Rahman et trois autres savants de premier plan (Bagharva, 2014).

Cette crise du sécularisme est renforcée par l'arrivée au pouvoir de N.Modi, d'autant que certains de ses ministres incitent régulièrement à la haine intercommunautaire. Pour les leaders du BJP et leurs alliés, l'hindouisme résume la civilisation indienne et le groupe dominant, héritier de pères fondateurs présentés comme autochtones, a vocation à établir sa suprématie sur le pays. Depuis les années 80 ce parti vise à

instaurer un État hindou (*Rashtra*) avec l'aide de leurs organisations affiliées, en minimisant les divisions entre hindous grâce à l'intégration de l'ensemble des castes, communautés et sectes en un tout homogène (Hasan, 2014). Certes, les minorités – les chrétiens (2 %) et les musulmans (14 %) – peuvent pratiquer leur religion dans la sphère privée, mais dans l'espace public, ils doivent prêter allégeance aux symboles hindous. Le chef du RSS invite sans cesse les catholiques à rejeter le Pape et à couper leurs attaches avec le Vatican et les églises sont de plus en plus souvent attaquées (2015). Les chrétiens sont fréquemment stigmatisés comme étant des étrangers et sont régulièrement victimes d'attentats (2008). On répète aux chrétiens et aux musulmans que s'ils ne reconnaissent pas leur « hindouité », que s'ils n'acceptent pas le divin roi Ram comme héros national, alors ils doivent accepter de vivre subordonnés à la majorité hindoue.

Des organisations nationalistes hindoues orchestrent des campagnes de prévention contre ce qu'elles appellent le *love jihad*, à savoir un supposé mouvement prosélyte musulman destiné à convertir les femmes hindoues par le mariage ou en encore une campagne « *ghar wapsi* » (retour à la maison) qui incitent les non-hindous à « redevenir » hindous, partant du principe que l'hindouisme est un mode de vie avant d'être une religion et de ce fait ce « retour à la maison » n'est pas anti-constitutionnel. Dans le seul Etat de l'Uttar Pradesh des milliers de personnes issues des minorités chrétiennes, bouddhistes et musulmanes ont été reconverties en 2014. Aujourd'hui dans bon nombre d'Etats, la consommation de viande de bœuf comme celle du porc, au nom de la religion est bannie. D'autres vont jusqu'à prôner la stérilisation des femmes musulmanes et chrétiennes.

Sur le papier, le sécularisme indien est une merveilleuse invention. C'est une des grandes expériences d'introduction d'une démocratie séculariste au sein d'une société radicalement hétérogène. La crise qu'il traverse est due aux assauts continus qu'elle subit de la part des ultra-nationalistes hindous, à la radicalisation de certains musulmans et à l'opportunisme des divers partis politiques. Rien que durant les six premiers mois de l'année 2015, le ministère de l'intérieur a recensé 330 émeutes intercommunautaires, notamment des les Etats de l'Uttar Pradesh, Bihar, Gujarat,

Maharashtra et Karnataka faisant plus de 50 morts et plus de 1000 blessés¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Cité par l'hebdomadaire Outlook India, august 2, 2015

Conclusion

Dans ce contexte d'inégalités sociales, nous avons largement démontré que la classe et la caste peuvent exacerber l'inégalité de genres, d'où la performance du mode opératoire de l'intersectionnalité. En effet, la classe et la caste peuvent amplifier l'impact des autres facteurs d'inégalité en les rendant encore plus pénalisants qu'ils ne le sont en eux-mêmes. L'identité de genre est certainement un facteur additionnel d'inégalité sociale, mais elle n'agit pas indépendamment de la classe ou de la caste ou du lieu géographique.

En effet, au-delà des formes de violence intimes liées au corps (homicides pour dot, viol, infanticide des filles, violence des rapports de genre...) sur lesquelles nous avons insisté, nous avons essayé de focaliser notre analyse sur les formes subtiles d'inégalités de genre liées à l'espace tant à l'échelle nationale que régionale. Aussi, au-delà des déterminants sociaux et économiques, les déterminants géographiques bien étudiés par Guilmoto (2004, 2007, 2010) m'ont paru utile pour mieux comprendre les mécanismes de discrimination.

A ce titre, les expériences du Kerala, et dans une moindre mesure, celles des Etats urbanisés et industrialisés montrent à l'évidence qu'une politique de planification familiale efficace implique non seulement une scolarisation générale des filles et une promotion de la santé, mais aussi un changement des comportements culturels et l'amélioration de la condition féminine en général.

Par ailleurs, des nouveaux espaces de travail localisés dans les zones les plus reculées depuis la libéralisation économique des années 1990, présentent des nouvelles possibilités de libération, d'autonomie, tout en créant certes, de nouvelles formes de dépendance (rémunération dérisoire, temps de travail abusif, augmentation de la charge de travail...).

Cependant, les pesanteurs socio-culturelles semblent limiter toute évolution significative en termes d'égalité de genres, en dépit des nombreuses lois sociales rarement appliquées, notamment dans le Nord. En effet, la représentation des

femmes comme épouses et mères, faibles, passives et nécessitant protection, inspirent largement les interprétations et décisions judiciaires. Finalement la famille continue à être construite comme une sphère privée, échappant à l'intervention légitime de la loi.

Le système légal en Inde doit encore dénouer cette contradiction fondamentale entre l'autonomie des femmes rendue possible grâce aux différentes législations progressistes, et leur traitement concret par le droit personnel et coutumier de leurs communautés.

Au final, les inégalités de genre et de classe ont été régulièrement laissées de côté, comme l'ont été les désavantages liés au fait d'appartenir à une minorité religieuse particulière (notamment musulmane) lorsqu'elle se révèle incompatible avec la caste. Les Castes et Tribus répertoriées (SC, ST) et les OBC sont devenues des catégories politiques grâce aux quotas. Certes les femmes ne sont pas une entité homogène, elles sont différentes par la caste, la classe, la religion ou le lieu. Pourtant, c'est également le cas des SC, ST et OBC qui ont su néanmoins dépasser cette hétérogénéité et cette dispersion grâce à la mobilisation politique et aux quotas qui ont été déterminants pour leur succès politique.

Pour Barghava (2014) les partisans du sécularisme oublient de souligner le point central à la notion de « distance de principe » que parfois, traiter toutes les communautés religieuses de façon égale implique qu'on leur applique un traitement différencié. Il n'y a aucun mal à permettre aux sikhs de porter des turbans dans les forces armées si tout le monde reconnaît la signification profonde que ce droit a pour les sikhs mais pas pour les autres communautés religieuses. Il n'y a rien de mal non plus à ce que l'État intervienne dans les temples hindous dominés par les castes supérieures pour prévenir la discrimination contre des dalits qui souhaiteraient y pénétrer. Il est vrai que l'absence de réforme du droit personnel musulman est un échec auquel il faut remédier, mais sur des bases correctement comprises.

Des réformes des codes du statut personnel s'imposent mais elles doivent prendre en compte les identités au sein des frontières religieuses : très peu d'attention a été conférée aux multiples identités transversales différenciant les femmes musulmanes ou hindoues entre elles en fonction de l'appartenance de caste, de classe, de la langue ou de la région.

Cette première partie fait donc écho à l'analyse fondatrice de l'intersectionnalité qui met en évidence l'incapacité des politiques publiques indiennes à prendre en compte le caractère multidimensionnel de la subordination à laquelle les femmes pauvres de basses castes sont soumises. Aussi dans la deuxième partie, je souhaiterais contribuer à la réflexion engagée, dans les sciences sociales françaises, sur l'intersectionnalité des rapports de genre, de classe, de caste et du lieu en me fondant sur les théories postcoloniales et les subaltern studies qui ont posé « les jalons d'une analyse appréhendant la hiérarchie comme un système complexe où se conjuguent les rapports ethniques, de genre et de classe¹⁰⁸.

¹⁰⁸ E.Dorlin, citée par E.Palomares et A.Testenoire, p.18, 2010

Partie 2: Pour une approche féministe postcoloniale et intersectionnelle

« Je me suis trouvée belle comme un esprit humain libre »

Mrinal in « Letter from a Wife » R.Tagore

Introduction

Me positionnant en tant que géographe féministe et en travaillant sur les questions de genre sur un terrain privilégié pour moi qu'est l'Inde du Sud, je plaide dans cette partie pour un engagement géographique inédit. Je vais me référer notamment, sur le plan théorique, aux *postcolonial studies* et surtout aux théories féministes postcoloniales, voire transnationales -dans le cadre d'un paradigme intersectionnel- qui sont encore peu mobilisées, voire méconnues notamment chez les géographes français. Ce paradigme de l'intersectionnalité nous paraît constituer un cadre théorique pertinent pour penser les différentes formes de dominations dans le contexte indien. Pour reprendre la définition de Davis, (2015¹⁰⁹), forgée par Kimberlé Crenshaw (1989) l'intersectionnalité désigne à la fois l'interaction entre le genre, la race, et d'autres catégories de différences dans les vies individuelles, les pratiques sociales, les dispositions institutionnelles et les idéologies culturelles, et l'issue de ces interactions en termes de pouvoir.

Une perspective historique me paraît nécessaire pour évaluer les apports des études féministes postcoloniales en vue d'une redéfinition du genre. Ce dernier n'est-il pas encore considéré comme un *buzzword* ? Ne convient-il pas, par conséquent de renouveler la pensée sur le (post) développement notamment dans le contexte indien.

On oublie trop souvent que le concept de genre, élaboré par des chercheuses féministes a été revisité grâce à de multiples apports qui proviennent notamment, des idées et mouvements de femmes des pays du Sud, de migrantes, d'exclues, de subalternes. Des études, recherches, publications et rencontres, notamment dans le milieu universitaire anglo-saxon, au sein des départements *women's studies* (aujourd'hui *gender studies*) ont permis de mieux les reconnaître¹¹⁰.

¹⁰⁹<http://cedref.revues.org.gate3.inist.fr/827>

¹¹⁰ Je ne rentrerai pas ici dans le débat qui a opposé violemment depuis l'affaire D.S-K, le quarteron de féministes néo-conservateurs (I.Théry, C.Habib, M.Ouzouf, P.Raynaud..) et leurs opposants (E.Fassin, E.Dorlin, D.Erribon...) suscité par le pavé jeté dans la mare de J.Scott qui a qualifié le féminisme en France, de « féminisme à la française ». J'ose espérer qu'il s'agit d'un problème de

A l'heure actuelle, le féminisme postcolonial est visible de manière prépondérante dans le monde anglo-saxon, bien que ses auteures soient issues des anciens mondes colonisés, esclavagisés et/ou des diasporas du Sud, de l'Inde notamment. Cela pose d'ailleurs un certain nombre de problèmes, principalement celui de la traduction de certains concepts de l'anglais vers le français ; ce problème n'est pas prêt d'être résolu, d'autant plus que très peu de textes sont traduits.

Dans cette deuxième partie, j'essaierai de montrer en quoi les études féministes postcoloniales ont contribué à enrichir ce concept de genre en tant que catégorie d'analyse en fournissant de nouveaux outils théoriques et méthodologiques. Puis je tenterai une mise à l'épreuve de ces analyses postcoloniales et/ou transnationales au cas indien, à travers des concepts abondamment utilisés dans le discours politique indien comme l'*empowerment* et les capacités. Ce corpus théorique sera donc composé d'une littérature académique qui s'intéresse au féminisme postcolonial, mais aussi aux théories « *gender and development* ». Enfin, dans une dernière partie, il s'agira d'analyser la résonance du féminisme postcolonial en Inde, à travers la question du féminisme indien.

traduction ! En effet, comme le dit bien Eric Fassin, « le rejet du féminisme américain, au nom d'une exception française, aurait-il permis l'exclusion du féminisme tout court ? Notre société, si prompte à dénoncer les violences sexuelles, pourvu qu'il s'agisse des banlieues, a-t-elle fermé les yeux sur le harcèlement sexuel à l'Assemblée nationale ou dans l'Université ? », Le Monde, 26 juin 2011. Voir aussi l'excellent article d'Elsa Dorlin, « l'art de séduire ou les combats féministes », dans Médiapart du 2 juillet 2011

Le féminisme postcolonial ou la mise à l'épreuve du féminisme hégémonique et ethnocentrique

Comment définir les théories féministes postcoloniales? C'est surtout en réaction et en rupture avec le féminisme « blanc », hégémonique, que sont apparues les théories féministes postcoloniales. En effet, la critique principale qui fut faite au premier, est celle de ne pas avoir entendu les voix des femmes noires, latino-américaines, arabes, asiatiques. Elles lui reprochaient de ne pas prendre en compte les dimensions de race, de classe et de sexualité des rapports de genre, et de refuser d'intégrer ces dimensions à ses analyses et à ses agendas politiques. D'après ces critiques, l'erreur du féminisme hégémonique, voire impérialiste, est d'avoir présenté l'expérience des femmes blanches et de la classe moyenne comme LA situation universelle d'oppression des femmes.

En France, se développe aussi depuis une quinzaine d'années une critique radicale du féminisme dominant issu de la tradition historique (Lénel, Martin, 2012), car pour ce féminisme, tout se passe comme si la femme blanche française de souche catholique savait comment les femmes, de culture ou d'origine différente (musulmane par exemple) devraient se comporter. Un universalisme trop dogmatique, comportant pour certains des relents racistes, n'aboutirait en réalité qu'à une oppression des femmes par les femmes, débouchant au fond sur une « colonisation discursive ».

Le féminisme postcolonial présente, avant tout, l'intérêt de mettre à l'épreuve le féminisme hégémonique « blanc » libéral ethnocentrique et de les confronter au regard critique des théories postcoloniales. Pour cela, il envisage les rapports de genre dans leur dimension historiquement et géographiquement colonisée et « racisée ».

En fait, les théories féministes postcoloniales ont pris des formes diverses et le dynamisme de ce courant théorique rend obsolète nombre de termes. Aussi, plutôt

que d'essayer de délimiter trop précisément ce champ en perpétuelle transformation, il nous paraît plus judicieux de définir ces théories à travers leur généalogie.

Dans la pensée féministe anglophone, les féministes « de couleur » (« *of color* ») n'ont pas attendu les *post-colonial studies* « pour élaborer un modèle pour penser le sexe, la race et la classe ou, plus exactement, pour penser la difficulté qu'il y a à conceptualiser l'articulation de ces trois rapports » (Dorlin, 2008, 81) et élaborer une théorie faisant ressortir l'intersection des rapports de domination tels que les rapports de sexe (...), rapports constitués en systèmes, notamment le colonialisme, le racisme, le patriarcat et l'hétérosexisme.

1-1 Les précurseures : les féministes of color

Dès les années 80, les féministes de couleur (*of color*) -dans un premier temps afro-américaines, puis hispano-américaine et enfin indienne-américaine dont les deux figures de proue du black feminism, Angela Davis, *Women, Race and Class* (1982) et Bell Hooks (1981 1984) -ont contesté l'impérialisme du féminisme « universaliste » : le « monde des femmes est construit sur la réalité des femmes blanches » (Hooks, 1981). Elles insistent sur le fait que le racisme demeure, pour elles, une expérience aussi visible, quotidienne et virulente que le sexisme. Elles dénoncent également le fait que la réalité quotidienne des femmes racisées et les discriminations dont elles sont l'objet ne trouvent guère de résonance, ni dans le mouvement de libération des Noirs, ni au sein du mouvement d'émancipation des femmes. À cet égard, les *black feminists* soulignent le fait que, même si les femmes blanches et les femmes de couleur subissent les contrecoups du patriarcat, les premières ont des privilèges que les secondes n'ont pas en raison du racisme et de ses effets subséquents.

Ainsi, dans ces nombreuses publications¹¹¹, les féministes *of Color* ont pour point commun d'analyser l'oppression des femmes à la lumière du racisme, des inégalités de classes, de la sexualité, de l'esclavage et/ou de la colonisation.

¹¹¹ *All the Women are White, All the Men Are Black, but Some of Us Are Brave* édité par Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott et Barbara Smith (1982) ; Bell Hooks (1984, 1989)

En effet, pour ces féministes de couleur, notamment pour les *black feminist*, l'agenda féministe dominant ne prend pas suffisamment en compte la spécificité de leur histoire – liée notamment à l'esclavagisme et au colonialisme –, leurs valeurs et leurs besoins. Par ailleurs, « elles dénoncent les abus d'un système patriarcal, colonial et capitaliste, jugé responsable d'avoir diffusé une représentation stéréotypée des femmes noires qui les cantonne dans des attitudes limitatives et dévalorisantes de victimes, de femmes dépendantes, passives ou encore sexuellement affranchies. Est ce, pourtant, dans un contexte où elles ont été soumises à des actes de violence et de domination tels que l'esclavagisme et son corollaire, le viol collectif. Une telle déconstruction de la bicatégorisation femme blanche, féminine et vertueuse d'un côté, et femme noire, robuste et dominante de l'autre, a permis de révéler les rapports de domination que ces construits induisent, rapports fondés sur l'intrication des multiples systèmes d'oppression. » (Corbeil, Marchand, 2006).

Ces figures de proue du *black feminism*, notamment Angela Davis avaient d'une certaine manière soulevé le problème de l'oppression intersectionnelle avant de le formaliser en tant que tel. Au-delà d'une reconnaissance de la multiplicité des systèmes d'oppression (racisme, sexisme, de classe) conceptualisé par P.H.Collins (1990) à travers la « matrices des oppressions », la juriste Kimberlé W.Crenshaw propose l'intersectionnalité comme paradigme. Ce paradigme de l'intersectionnalité dans un contexte de domination, propose de penser ensemble les rapports sociaux de genre, de caste, de classe, de communauté partant du principe que les principaux systèmes d'oppression sont *interlocked* (inter-reliés). Cette contribution théorique transdisciplinaire majeure du *black feminism* vise à appréhender la complexe articulation des identités et des inégalités multiples par une « approche intégrée ». Elle réfute le cloisonnement et la hiérarchisation des grands axes de la différenciation sociale que sont les catégories de sexe/genre, classe, race, (Crenshaw 1989 ; Collins 2000). « L'analyse intersectionnelle opère à deux niveaux. Au niveau microsocial, par sa considération des catégories sociales imbriquées et des sources multiples de pouvoir et de privilège, elle permet de cerner les effets des structures d'inégalités sur les vies individuelles et les manières dont ces croisements produisent des configurations uniques. Au niveau macrosocial, elle interroge les manières dont les systèmes de pouvoir sont impliqués dans la production, l'organisation et le maintien des inégalités » (Henderson & Tickamyer 2009; Weber

2001, cité par Bilge, 2009, 73)... Pour P.H.Collins (2000, p.296) « l'intersectionnalité constitue un paradigme alternatif à l'antagonisme positivisme/postmodernisme qui fait partie des dichotomies structurant l'épistémologie occidentale » (cité par Bilge, 2009, 74). En effet, « il permet d'éprouver, de diagnostiquer les épistémologies de la domination comme les stratégies de résistance qui en découlent, bien qu'il ne définisse jamais positivement une politique de lutte et de contestation... Il s'est avéré particulièrement utile pour dépasser une conceptualisation mathématique de la domination très prégnante dans la théorie féministe contemporaine. » (E.Dorlin, 2008, p.83). En effet, il ne s'agit pas d'une accumulation et d'un enchaînement d'oppressions vécues, mais « plutôt d'une position sociale en mouvance où les effets interactifs des systèmes discriminants modèlent la personnalité d'un individu unique et complexe » (Enns, 2005; Poiret, 2005, cité par Corbeil Marchand, 2007).

Les études de l'intersectionnalité, notamment à ses débuts, ont été une manière de remettre en cause l'usage implicitement raciste fait de la catégorie « genre ». « En d'autres termes, le genre remplit parfaitement seul la fonction d'invisibilisation des rapports de pouvoir, c'est à dire leur naturalisation, en cristallisant, par-delà les sociétés, les classes et les siècles, un seul mode de relation hiérarchique entre les sexes, stable et prévisible » (Dorlin, 2008, p.86).

De fait, l'usage et la portée d'un tel paradigme a transcendé les théories féministes et le domaine juridique pour atterrir dans le champ des sciences sociales, voire dans celui de la thérapie féministe. Aujourd'hui, il n'est pas rare de recourir à une analyse intersectionnelle dans le cadre d'interventions auprès de femmes ethnicisées victimes de violences diverses.

Cependant si l'intersectionnalité s'est vue hissée au rang des plus importantes contributions théoriques de ces dernières années dans certains milieux féministes, d'autres débattent des limites de ce que Wendy Brown appelle le « *multiculturalist mantra* », « race, genre, classe, sexualité »¹¹². Klinger voit un danger à multiplier les différences et les catégories. Il risque en effet d'aboutir à des guerres de culture et à une dépolitisation des analyses féministes, empêchant ainsi le féminisme de se

¹¹² Cite par Patricia Purtschert et Katrin Meyer in *Sexe, race, classe*, p.136

fonder sur une base commune. D'autres écrits féministes dominants, aux Etats-Unis, vont encore plus loin en accusant les théorisations féministes de couleur d'essentialisme de race et les réduisent aux manifestations d'une « politique identitaire ». Comme le dit P.Baccheta, « cette accusation d'essentialisme venue des féminismes blancs sert surtout à invisibiliser l'essentialisme des féminismes blancs eux-mêmes. Il s'agit d'un essentialisme dominant non-interrogé ». En conséquence, l'appartenance à la race blanche doit être étudiée aussi comme une position ethnique construite et changeante et non comme une « essence transhistorique, vide et indescriptible » (Wekker & Lutz, 2001). « Ce paradigme intersectionnel bien loin de dévoyer le féminisme (au motif que la race et la classe affaibliraient son message) permet au contraire dans chaque situation particulière, dans chaque contexte de préciser les différents paramètres de domination, notamment au rapport social de genre, en regardant systématiquement l'intrication des rapports sociaux » ((Lénel, Martin, 2012, 141).

Comme le dit P.Baccheta (200), « ces *féministes of color* ont produit une forme de théorisation qui, dans toutes ses complexités, conçoit le genre, la sexualité, les classes, le post-esclavage, la postcolonialité et les diasporas issues de pays colonisés, comme des conditions matérielles, culturelles et symboliques inséparables les unes des autres dans la formation de sujet-te-s, d'objets et la conduite dans notre monde actuel...».

L'autre apport de ces *féministes de couleur* à été de poser plus en profondeur encore que ne l'avaient fait les féministes occidentales la question des conditions de production du savoir : qui parle pour qui ? Quelles sont les voix qui sont entendues dans les analyses sur les femmes racisées. Les concepts de « savoir situé » (*situated knowledge*) et de théorie du point de vue (*standpoint theory*) ont donc été largement mobilisés pour montrer l'importance de considérer la position d'où l'on parle comme déterminante dans l'interprétation que l'on fait de la réalité sociale (Rich, 1984 ; Davis, 1982 ; Hill Collins, 1990) .

C'est plutôt à un renouveau de la démarche universaliste auquel on assiste et ce dans l'objectif d'élaborer une pensée frontalière du métissage dont le caractère hybride s'inscrit en faux contre les essentialismes de genre, de race... De telles perspectives rejoignent une vision dynamique de la formation de l'identité qui n'est

jamais fixe, mais se construit toujours sur un mode pluriel et relationnel. L'intersectionnalité fait aussi ressortir la position identitaire plurielle, les conflits de loyauté et les dilemmes générés par l'émancipation des femmes des minorités.

Cependant si aux Etats-Unis les productions scientifiques se prévalant de l'intersectionnalité sont fortement influencées par la pensée féministe noire profondément marquée par la tradition néo-marxiste. En Europe, c'est le versant postmoderne qui domine très largement. Le succès de l'intersectionnalité est concomitant aux critiques du positivisme encouragées par le postmodernisme. « Ce qui dans la sociologie contemporaine, a conduit à l'abandon des explications unidimensionnelles de l'inégalité sociale, qui la réduisaient aux rapports de classe, et à un gain d'intérêt pour les questions de l'inégalité complexe et des discriminations multiples » (Therborn 2000, cité par Bilgé, 76). Afin d'éviter toute description anhistorique, l'analyse intersectionnelle doit être plus attentive aux spécificités historiques des formations sociales ainsi qu'aux structures de pouvoir.

Le paradigme de l'intersectionnalité associant les catégories de genre, classe, race et caste a largement nourri le champ des *postcolonial studies*. Dans la lignée du black féminisme, on retrouve l'appareillage conceptuel sous-jacent à l'intersectionnalité dans les *postcolonial studies* avec une double affiliation théorique selon les contextes nationaux, néo-marxiste ou post-moderne.

1-2 Les *postcolonial studies* : un champ de recherche inépuisable

Essayer de définir le champ de recherche des *postcolonial studies* nous paraît impossible, dans la mesure où ces études n'ont pas de terrain délimité et ne se confinent pas à une discipline particulière, à l'instar des milliers de livres, articles, colloques qu'elles ont suscités. Si l'emploi du terme "postcolonial", en France, est souvent si décalé par rapport à son usage dans le monde anglophone, c'est qu'il y a un profond malentendu sur le sens même du mot. Pendant longtemps, le terme post-colonial (avec un trait d'union), notamment dans les pays francophones, a désigné les états postcoloniaux, c'est à dire ce qui vient chronologiquement après la colonisation¹¹³, alors qu'il s'agit plutôt¹¹⁴, de changer de paradigme pour écrire un

¹¹³ C'est encore le cas en France

autre récit du monde, une autre géographie du monde au sens très étendu du terme. Le postcolonial n'a jamais été, une catégorie historique. « Il ne s'agit pas simplement d'explorer le moment, l'événement ou l'État colonial, ni de figer les sociétés postcoloniales dans un héritage intangible, mais bien d'étudier la relation proprement *historique* du présent par rapport à un passé qui n'est pas dépassé, le recouvrement d'une histoire pour le présent (Zechini, 2011, 9)¹¹⁵.

« La réalité postcoloniale apparaît comme un tenir-ensemble d'éléments hétérogènes, formé de discontinuités, de minorités, de diasporas, d'identités multiples et hybrides » (p.13). « Ce terme, pour reprendre les propos d'Homi Bhabha, ne recouvre aucunement la séquentialité (après le colonial) ou la polarité (anti-colonial). Il s'agit bien d'englober toutes les phases du processus colonial jusqu'à aujourd'hui » (L.Zechinni, 2011, 1).¹¹⁶

Les *postcolonial studies*¹¹⁷ forment avant tout, un ensemble théorique, dont le but est d'opérer une rupture épistémologique, de construire à partir de divers champs disciplinaires, en particulier la littérature, une série d'instruments conceptuels qui permettent de se libérer d'une emprise coloniale d'autant plus tenace qu'elle est intériorisée par les sujets « postcoloniaux » (Clavaron, 2011, 13.). Ce système global permet de repenser le dispositif des savoirs qui a permis la domination européenne et à défaire les hiérarchies et à déconstruire toute les formes d'universalisme...

Cependant, l'occultation de la spécificité littéraire et discursive des *postcolonial studies* est à l'origine de nombreux malentendus. En effet, les *postcolonial studies* s'occupent davantage de discours et de représentations, de systèmes de pensée, de colonisation des corps ...(Zechini, 8), d'où cette fin de non-recevoir de Bayart (2010). « Les études postcoloniales se réduiraient à « une stratégie de niche de la part des chercheurs en quête d'une part du marché académique (37) ». D'autres analyses néo-marxistes reprochent aussi aux *postcolonial studies* leur approche ahistorique

¹¹⁴ Pour plus de détails concernant les liens avec la géographie, voir l'article de Béatrice Collignon, « Note sur les fondements des *postcolonial studies* », *EchoGéo* [En ligne] , Numéro 1 | 2007 , mis en ligne le 06 mars 2008, consulté le 22 février 2011. URL : <http://echogeo.revues.org/2>

¹¹⁵ En raison de l'ambiguïté du terme en français, je vais plutôt privilégier la notion de *postcolonial studies*.

¹¹⁶ Recension de L.Zechini dans la viedesidees.fr : Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales, Un carnaval académique*, Paris: Éditions Karthala, 2010. 168 p.

¹¹⁷ La définition la plus claire est donnée par Clavaron (2011, 13.) que je reprends ici, en partie.

fondée essentiellement sur la textualité, d'autant qu'elle est représentée par la position privilégiée des intellectuels postcoloniaux (souvent de haute caste) de la diaspora.

La crise de la pensée tiers-mondiste à la fin des années 80 explique sans doute l'engouement pour le terme postcolonial (avec un effacement progressif du trait d'union) qui désigne 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, 65, 2010/1992). 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).

Même si le post du postcolonial suggère l'après de la mort du colonialisme, il est imprégné d'un espace/temps ambigu : en effet en se diffusant de l'Inde (indépendante en 1947) vers les contextes universitaires anglo-américains, il se réfère aujourd'hui de plus en plus aux contextes diasporiques de ces 60 dernières années. Il devient ainsi une catégorie universalisante, neutralisant les différences historiques et géopolitiques entre le centre et la périphérie, laissant ainsi de moins en moins de place aux luttes des peuples indigènes par exemple. Cependant comme le dit Shohat, « il est crucial de négocier les identités et les positions situées (*positionalities*) par rapport à la violence du néocolonialisme, si nous ne voulons pas que l'hybridité devienne une figure de la ratification de l'hégémonie » (69,2010/1992). Le moment fondateur des études postcoloniales, selon un consensus général, fut sans doute la parution d'*Orientalism* d'Edward Saïd, en 1978.

Même si les *postcolonial studies* sont officiellement nées dans les départements de littérature des grandes universités anglophones, il me paraît évident qu'elles puisent leur source dans la pensée anticolonialiste francophone avec Aimé Césaire ou Frantz Fanon ou Memmi, voire Senghor, même si ses propos essentialistes sur « l'émotion est nègre comme la raison hellène » (1939, 295)

m'avaient beaucoup troublée¹¹⁸. Ils ont été, d'une certaine manière, les premiers à analyser les effets culturels du colonialisme.

Même si la géographie française est encore trop peu présente dans les *postcolonial studies*, « les enjeux des *postcolonial studies* pour cette discipline sont en effet considérables, dans la mesure où les géographes historiques avaient plutôt une vision très européocentrée du monde occultant les savoir précoloniaux à l'instar des représentations cartographiques. La cartographie coloniale, en plaçant l'Europe au centre des représentations géométriques du monde, a participé à la violence coloniale. « C'est d'abord la cartographie coloniale qui joua le rôle des prémisses figuratives d'une expansion plus massive vers des territoires appelés à être progressivement occupés...C'est dans la constitution d'une géographie souveraine, que l'on peut dire impérialiste par son projet que fut consolidée l'expansion territoriale de l'Europe hors de ses frontières de voisinage (Bentouhami Molino, 2015, 19)¹¹⁹.

Peut-on ne pas être postcolonial?... surtout quand on est géographe.

« Au fil des pages s'égrènent effectivement des noms plus *exotiques* les uns que les autres : Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha, Valentin-Yves Mudimbe, Achille Mbembe, Edward Wadie Said, Srinivas Aravamudan... Des noms souvent célèbres dans le « monde anglophone », mais encore peu familiers des bibliographies françaises. Des noms dont on aurait du mal à déterminer la nationalité d'origine, et même le genre dans certains cas, si le (con)texte ne nous donnait les clés pour la plupart d'entre eux. Des noms difficiles à écrire sans avoir peur de mal les orthographier, et de donner ainsi la preuve non pas tant de son incompetence que de son ignorance, et pour tout dire de son incapacité à leur donner la place et le respect qu'ils méritent. Des noms difficiles à lire même parfois, à penser donc, peut-être. Tout au moins pour un jeune lecteur élevé au lait maternel du système universitaire français ».

Fabrice Ripoll, "Peut-on ne pas être postcolonial ?... surtout quand on est géographe.", *EspacesTemps.net*, 23.12.2006
<http://espacestemps.net/document2136.html>

Comme l'anthropologie ou l'ethnologie, la géographie a une longue histoire partagée avec le colonialisme. C'est une discipline qui a été longtemps en porte-à-faux par rapport au système colonial, d'autant qu'elle a été maintes fois accusée à juste titre de servir les desseins impérialistes, même si depuis les années 1960, elle

¹¹⁸ En revanche, durant mes études scolaires à Dakar, j'ai eu l'occasion d'étudier tous ces auteurs pour le bac (en français et en philosophie).

¹¹⁹ Pour plus de détails, voir le chapitre « une nouvelle géographie des savoirs », Houriya Bentouhami Molino, pp13-39 qui analyse bien la pensée raciste de Montesquieu

essaie de tenir un discours critique. « La géographie qu'elle soit culturaliste, comme le fait Montesquieu ou qu'elle soit, celle adoptée par les corps eux-mêmes, révèle la manière dont les aires, des cultures, des habitants, des peuples entiers sont altérés et racisés par le seul fait d'être à un endroit, à un lieu précis que l'on cherche soit à refouler, soit à capturer » (Bentouhami Molino, 2015, 31). Au final, « aucune réponse définitive n'a été apportée à la question d'une géographie comme « science colonisatrice eurocentrique par essence » (Singaravelou, 225), d'où l'intérêt de penser dans une perspective postcoloniale. C'est une question cruciale, car le projet même de la géographie postcoloniale est suspendu à la possibilité d'une « décolonisation » de la discipline, donc à l'existence de fondements épistémologiques « sains ». ¹²⁰

On peut rappeler que les *postcolonial studies* sont nées, notamment, avec Saïd qui déconstruit la catégorie spatialiste, particulièrement celle de « l'Orient » inventé par l'Occident. Certes, même s'il s'agit d'abord d'une critique du colonialisme, c'est bien au découpage spatial (division géographique des populations : orientaux, africain, européen, occidentaux...) en « *areas* », largement utilisé et instrumentalisé par les géographes, ¹²¹ que la *postcolonial theory* s'attaque.

Pour Saïd, il s'agit avant tout de briser la naturalisation des identités et plus encore l'enfermement dans les logiques fixistes des catégorisations. « L'Européen » ou « l'Occidental » n'existent pas plus que « l'Oriental » ou « l'Africain », car « l'Europe » ou « l'Occident » ne sont pas moins mythiques voire « exotiques » que « l'Orient » ou « l'Afrique ».

Contre la « géographisation » idéologique et l'essentialisme dont relèvent les études orientalistes et les *area studies* en général, Saïd en appelle à la « déterritorialisation » de la recherche... (Berger, pp. 22-23).

Les deux autres pionniers des études postcoloniales Homi Bhabba et Gayatri Chakravorty Spivak, originaires de l'Inde (enseignant aux Etats-Unis et au Royaume Uni), forment avec Edward Saïd (palestinien d'origine) la « sainte trinité » des

¹²⁰ H.Dubucs « aux origines coloniales de la géographie », qui fait une recension de l'ouvrage de Pierre Singaravelou (dir.), *L'Empire des géographes. Géographie, exploration et colonisation, XIXe-XXe siècle*, Paris, Belin, coll. « Mappemonde », 2007, 288 p.

<http://www.laviedesidees.fr/Aux-origines-coloniales-de-la.html>

¹²¹ On pense plus précisément à la « géographie tropicale »

théoriciens postcoloniaux¹²².

Les principaux représentants de ce courant (Saïd, Homi Bhabba, Gayatri Spivak et Chandra Mohanty, Uma Narayan...), à l'exception de Saïd, sont essentiellement issus de l'ex-empire colonial britannique, notamment de l'Inde. Cette dominante incontestablement « indienne », et par conséquent anglophone, a permis l'émergence des *postcolonial studies* dans le monde universitaire américain. D'autant que ces intellectuels de la diaspora ont su se réappropriier et décontextualiser avec brio les concepts des théoriciens français poststructuralistes (Foucault, Deleuze, Derrida...) ¹²³. En partant de leur propre vécu, de leur connaissance des valeurs du système dominant et de leur réflexion sur leur propre identité, ces intellectuels indiens, nés avec l'indépendance, ont forgé le concept d'identité hybride et volatile. Ils ont travaillé à la réfutation du paradigme colonial en tant que "grand récit".

Ces théoriciens, en premier lieu Saïd, n'hésitent pas à recourir aux apports de Foucault sur les rapports entre savoir-pouvoir ou encore à Gramsci (sur l'hégémonie de la formation de soi) pour analyser le caractère orientaliste des paradigmes de la pensée occidentale. Ils s'efforcent de déconstruire les processus par lesquels la vision orientaliste, sous couvert d'un savoir sur l'Orient, s'est élaborée et se régénère continuellement comme le montre encore le discours actuel manipulateur sur « l'arabe » en France. Selon Saïd, l'Occident n'existerait pas sans l'Orient. Il a besoin de cette figure repoussoir pour être conforté dans sa supériorité naturelle.

Le refus de Saïd d'adopter un angle géoculturel, mais résolument théorique a permis à la théorie postcoloniale de s'élaborer contre les binarismes réifiants : c'est-à-dire à la fois contre les avatars du culturalisme et contre un historicisme trop universalisant. Si l'analyse de l'orientalisme (Saïd) est la référence fondatrice incontestée de ce courant postcolonial, sa théorisation la plus achevée est le fait d'Homi K. Bhabha (1994).

« La reconnaissance théorique de l'espace éclaté de l'énonciation peut ouvrir la voie à la conceptualisation d'une culture internationale, fondée non pas sur l'exotisme multiculturel de la diversité des cultures, mais sur l'inscription de l'*hybridité* de la culture » (LC, 38). ,Homi Baba

¹²² Holy trinity est utilisée par R.Young dans son livre *Colonial Desire* (1995) cite par M.Lal, p.152)

¹²³ L'américanisation des concepts des poststructuralistes a donné naissance à la "French theory"

The Location of culture, Londres/New York, Routledge, 1994

« l'hybridité est plutôt pour moi le «tiers-espace» qui rend possible l'émergence d'autres positions. Ce tiers-espace vient perturber les histoires qui le constituent et établit de nouvelles structures d'autorité, de nouvelles initiatives politiques qui échappent au sens commun ». Homi Bhaba, 2006¹²⁴

Dans la construction d'Homi Bhaba, les concepts-clés ne sont plus l'opposition binaire centre/ périphéries, nous/ eux, mais le mouvement – donc la fragmentation et l'idée de moments –, la multiplicité et l'hybridité. Les limites deviennent floues, les frontières poreuses. Parce que le mouvement est un concept clé de l'analyse postcoloniale, celle-ci se concentre sur les interstices, ces entre-deux où se passent vraiment les choses, ces "terrains d'élaboration des stratégies du soi" (Bhabha, 2007, 30).

Ces expériences du déplacement des peuples du tiers-monde vers des centres métropolitains révèlent des syncrétismes culturels et l'hybridité rendant ainsi possible la négociation entre la multiplicité d'identités et « les positions du sujet » (Homi Bhabha, 2007, 30). En récusant ainsi les logiques et les rhétoriques oppositionnelles, séparatistes, phobiques, la théorie postcoloniale privilégie des concepts comme la multi-culturalité, l'hybridité, l'hybridation, la transculturation¹²⁵. « L'hybridité contrairement à la subalternité est un concept positif, à la fois axiologiquement, et heuristiquement, puisqu'étant négociation perpétuelle, elle ne cesse de se dire » (Leblanc, 2011, 150). Selon la conception qu'elle défend, « la critique postcoloniale refuse tout modèle politique antagoniste ou fondé sur le conflit et lui préfère un modèle mettant l'accent sur la « différence culturelle », « l'ambivalence » et la « grande complexité des frontières culturelles et politiques... (Lazarus, 2006, 63).

Cependant, même si les critiques sont nombreuses (Amselle, 2010, Sen¹²⁶, 2007), *Orientalisme* a ouvert d'une certaine manière la voie au féminisme

¹²⁴ Multitudes, 2006/3 (n°26)

¹²⁵ On comprend que la question de l'hybridité soit si importante dans les réflexions postcoloniales... et que la catégorie d'*ethnicité* le soit si peu !

¹²⁶ Pour Amartya Sen (2007)¹²⁶, sceptique quant aux argumentations de ses compatriotes indiens souvent « marquées au coin de l'antimodernisme » (Sen, 145), la principale différence qu'il voit avec Saïd est d'ordre thématique : « Saïd insiste sur l'uniformité et la cohérence d'une caractérisation occidentale de l'Orient, alors que je m'appliquerai à démontrer au contraire que les approches occidentales de la compréhension de l'Inde sont divergentes et conflictuelles... Les idées et les images de l'Inde étant fondamentalement contradictoires, elles n'influent pas du tout de la même façon sur la compréhension occidentale de ce pays tout autant que sur la perception que les Indiens

postcolonial en dotant ses auteures d'outils théoriques d'une grande richesse. En effet, « la caractérisation de l'oriental en termes féminisés –et par extension celle de tous les peuples indigènes colonisés dans les discours coloniaux dominants - indiquent le rôle prééminent et constitutif du genre dans le projet colonial. » (Bahri, p.29).

« 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 » (Saïd, 1989, p. 210).

1-3 Etudes postcoloniales du féminisme: une décolonisation du féminisme

L'originalité des *postcolonial studies* est d'avoir fait le lien entre la critique du colonialisme et d'autres formes de domination, notamment dans le domaine du genre. En « genrant » les questions traditionnellement androcentrées liées aux mouvements de résistance nationalistes, à l'identité colonisée, aux fondamentalismes religieux ou encore à la littérature coloniale, les féministes postcoloniales ont rendu incontournable la perspective féministe et ont enrichi et complexifié les théories postcoloniales. Le concept de genre, initialement défini pour distinguer la construction sociale des rapports entre hommes et femmes de la distinction biologique entre les sexes, est davantage historicisé, contextualisé et racisé¹²⁷. Le féminisme postcolonial place ainsi au cœur de son analyse féministe l'expérience de la colonisation, de l'esclavage et du racisme, d'où les tensions avec les féminismes occidentaux (pour ne pas dire blancs) qui ont été dans l'incapacité d'incorporer les questions de race et de colonialisme.

Gayatri Chakravorty Spivak¹²⁸, plutôt connue en France pour ses interprétations

ont d'eux-mêmes » (p.165). Si la critique peut être fondée, la proposition de Sen (que je ne détaillerai pas ici) n'est ni très compréhensible, ni convaincante.

¹²⁷ Si le mot race prête à confusion par son soi-disant fondement biologique dans notre monde universitaire franco-français, l'usage de race dans le monde anglophone correspond à une catégorie analytique qui désigne une réalité sociale incontournable liée à l'identité que l'on qualifierait en France d'ethnique.

¹²⁸ On pourra me reprocher de trop insister sur le rôle de Spivak dans cette partie, mais cela me paraît incontournable, d'autant qu'elle a profondément marqué les théories postcoloniales.

et usages de la déconstruction de Derrida¹²⁹, se définit tout autant comme une déconstructionniste qu'une marxiste-féministe ; elle est sans aucun doute l'une des théoriciennes majeures des études postcoloniales dans et hors des féminismes. *Can the Subaltern Speak?* (Spivak 1988) ou encore *In other worlds* (1987)¹³⁰ constituent des textes fondateurs du féminisme postcolonial. Dans cette série d'articles publiés dans *in other worlds*, Spivak insiste sur le fait qu'il est impossible de comprendre les textes littéraires écrits durant la période coloniale sans en examiner ce contexte. « Je tends à voir aujourd'hui mon travail comme la mise au point d'une méthode de lecture sensible au genre, à la race et à la classe » (p.158).

Elle s'en prend à « Foucault et Deleuze pour avoir ignoré la violence épistémique de l'impérialisme et la division internationale du travail », d'autant qu'ils abordent des questions relatives au Tiers-Monde... Deleuze limite les observations du Tiers-Monde à ces vieilles élites indigènes locales et régionales qui sont idéalement subalternes...» (p.56-57). Foucault dit-elle est un brillant penseur de la spatialisation du pouvoir, mais ses présupposés ne sont pas informés par la conscience de la réinscription topographique de l'impérialisme. Il a été abusé par la version restreinte de l'Occident produite...(p.59). Pour Spivak, le problème est de déterminer comment empêcher le Sujet ethnocentrique de s'établir en définissant sélectivement un Autre » p.64.

Mais parmi ses nombreux apports, on peut mentionner sa critique de la grille de lecture occidentale représentant les femmes du tiers-monde et décrivant leurs conditions d'existence. Elle y dénonce l'impérialisme discursif d'un certain féminisme occidental ; à travers les processus d'infériorisation culturelle à l'œuvre dans ces représentations.

Qui peut parler et pour qui ?

Spivak critique la grille de lecture féministe occidentale dans de nombreux textes, notamment le livre de Julia Kristeva intitulé *About Chinese Women* et publié en anglais en 1987. Kristeva dit-elle « assène des changements législatifs structurels sociosexuels drastiques sur un ton énergique de reporter qui ne souffre pas l'ironie (le parti et les femmes) ». Pour Spivak, « Kristeva préfère le passé brumeux au

¹²⁹ elle a traduit en anglais le texte de Derrida «of grammatology »

¹³⁰ Enfin traduits aux Editions Amsterdam en 2009 et chez Payot (2009) pour le second.

présent... L'Orient classique est étudié avec une révérence primitiviste, alors que l'Orient contemporain est traité avec tout le mépris de la *realpolitik* » (p.253). En décrivant les expériences des femmes chinoises en fonction des droits des femmes occidentales, elle produit un discours impérialiste. « Mais, il faut rappeler à nos collègues féministes que l'essentialisme est un piège » (p.171).

Spivak remet ainsi en cause « la formation idéologique impérialiste masculine » et l'universalisme humaniste prédominant chez les féministes occidentales qui pensent que l'Occident est au sommet du soi-disant progrès et que toutes les femmes sont formées selon des processus identiques en tant que « sujettes » dans un contexte patriarcal international.

L'apport des subaltern studies

L'autre apport de Gayatri Spivak est d'avoir introduit les *subaltern studies* dans le monde académique américain. « Le travail du groupes d'études subalternes nous offre une théorie du changement » (Spivak, 349). L'objectif est de produire, selon elle, des analyses historiques où les groupes des subalternes sont perçus comme les sujets de leur propre histoire.

Dès les premières années, les *subaltern studies* ont été confrontées à la question de la légitimité du discours du chercheur sur son "objet" lorsqu'il s'agit de personnes. Dans un article fondateur, Gayatri Spivak (1988), membre active du groupe, posait la question : "le/ la subalterne peut-il/ elle parler ?". Elle donnait sa réponse : "s'il/ elle pouvait parler, il/ elle ne serait pas subalterne", car ce qui définit la condition subalterne c'est justement l'invisibilité, la négation et l'impossibilité de parler pour soi, compte tenu des conditions objectives (Colignon, 2007).

Bien que les *Subaltern Studies* s'inscrivent essentiellement dans une aire géographique précise (l'Inde, qu'elle soit coloniale ou postcoloniale) et dans la discipline historiographique surtout (même si ce sont toutes les disciplines des sciences sociales qui sont sollicitées à travers ce projet), elles invitent à une historiographie par le bas (*history from below*). Elles ouvrent ainsi des problématiques inédites. Elles explorent de nouvelles façons d'aborder le discours des sources coloniales. Même si le rapport de Gayatri Spivak à ce groupe est un rapport de proximité critique, elle a contribué à médiatiser le terme de « subalterne » au sens du marxiste Gramsci, littéralement inférieur, subordonné, tiré de ses *Cahiers*

de prison. Les *subaltern studies*, sont nées avec Ranajit Guha en 1981, dans la mouvance du procès de l'orientalisme, en réaction à l'élitisme colonialiste, puis « bourgeois-nationaliste », de l'historiographie coloniale et postcoloniale indienne. En effet, jusque dans les années 1980, deux grandes écoles d'historiographie moderne dominaient en Inde : « l'une, essentiellement composée d'historiens basés à Cambridge, voyait dans le nationalisme indien l'effort d'une poignée d'hommes issus des élites autochtones pour s'emparer du pouvoir en s'appuyant sur les liens traditionnels de caste et de communauté, afin de soulever les masses contre le colonisateur britannique. S'opposant à cette thèse, les historiens nationalistes indiens soutinrent que les conditions matérielles de l'exploitation coloniale avaient préparé le terrain à une alliance entre les différentes classes. Dans ce contexte, le rôle des leaders avait consisté à encourager et à organiser la lutte commune pour l'indépendance ; ni l'une ni l'autre n'ayant fait une place aux actions politiques autonomes amorcées par les classes «subalternes» (Partha Chatterjee¹³¹).

En s'intéressant plutôt à la classe laborieuse indienne dominée -les paysans et les travailleurs du secteur informel en général- Guha et ses collègues entendent réhabiliter les paysans en tant que sujets d'une histoire autonome, se démarquant ainsi d'une théorie marxiste figée ; la subalternité devient donc un objet essentiel à la place de la classe dans une Inde qui a un rapport spécifique au capitalisme et à la modernité. Il ne s'agit pas, comme le dit Amselle (136, 2008), « d'une conception culturaliste ou essentialiste mettant l'accent sur une différence radicale entre la société indienne et la civilisation occidentale ». En effet, comme le dit Pouchepadass (2008), « l'originalité des subalternistes, c'est d'avoir formulé cette critique générale des cadres de pensée traditionnels de l'histoire et des sciences sociales à partir de l'expérience des peuples déshérités qui ont subi le traumatisme de la sujétion coloniale, puis le poids écrasant des déséquilibres Nord-Sud, et qui demeurent soumis, dans le champ académique, à ce qu'ils nomment la «violence épistémologique» de la pensée occidentale. La thématique générale qu'ils développent prolonge la théorie élaborée par Foucault, et vulgarisée par Saïd dans le domaine des études orientalistes, du rapport consubstantiel entre savoir et pouvoir...L'apport essentiel est donc d'ordre critique. Les *Subaltern Studies* ont

¹³¹ <http://www.monde-diplomatique.fr/2006/02/CHATTERJEE/13178> , Fevrier 2006 - Pages 22 et 23

fourni sans conteste une des expressions les plus percutantes du procès de l'ethnocentrisme dans les sciences sociales, de l'élitisme des approches «par le haut», et de la «version standard» de l'histoire, dont le cadre de référence est l'histoire nationale ».

Le féminisme postcolonial avec Spivak s'est largement inspiré des *Subaltern Studies* dans sa volonté de montrer l'enchâtement des systèmes d'oppression liés au genre, à la classe et à la caste ; en analysant dans le détail les univers religieux, culturels des acteurs des acteurs et le sens qu'ils donnent à leurs actions, afin de mieux contextualiser leurs résistances. Comme le dit P.Chatterjee, au delà du fait que toutes les femmes vivant dans une société patriarcale occupent une position « subalterne », une femme possède aussi une identité de classe, de «race», de caste et de communauté. Donc, de même qu'il est légitime d'analyser la subordination des femmes dans une société régie par les hommes, il est également nécessaire de repérer la façon dont la construction des rapports sociaux de genre est complexifiée par l'interaction avec les identités de classe, de « race », de caste et de communauté.

Dans « *Can the Subaltern Speak ?* », essai fondateur et controversé du féminisme postcolonial, Spivak ne demande pas si les femmes subalternes parlent effectivement, mais s'il leur est possible de le faire d'autant qu'elles sont des sans-voix et fondamentalement exclues de la sphère du discours et de la représentation.

« La trace de la différence sexuelle dans l'espace du parcours effacé du sujet subalterne est doublement effacée. La question n'est-elle pas celle de la participation féminine à l'insurrection...Elle est plutôt que la construction idéologique du genre en tant que à la fois objet de l'historiographie coloniale et sujet d'insurrection, préserve la domination masculine. Si dans le contexte de la production coloniale, les subalternes n'ont pas d'histoire et ne peuvent pas parler, les subalternes en tant que femmes sont encore plus profondément dans l'ombre. » p.53

« Entre le patriarcat et l'impérialisme, la constitution du sujet et la formation de l'objet, la figure disparaît dans un violent va et vient qui correspond à la figure déplacée de la femme du tiers-monde prise entre tradition et modernisation. » p.98

A partir du cas de la sati, (l'épouse se jette sur le bûcher de son époux à la mort de celui-ci) pratique interdite par les Anglais et en prenant le cas du suicide d'une jeune

femme Bengali¹³² dont elle analyse très minutieusement les conditions, ce texte, d'une écriture très complexe qui lui vaudra un certain nombre de critiques (car souvent illisible!), défend l'idée selon laquelle les subalternes ne peuvent pas parler, dans le sens où parler implique une transaction entre celui ou celle qui parle et celui ou celle qui écoute. Par ailleurs, Spivak ne se demande pas si les subalternes parlent effectivement, mais plutôt si les subalternes qui sont enfermés(e)s dans l'impérialisme discursif du féminisme occidental ne sont pas (encore) capables de l'entendre. « Le sujet historiquement mutant que constitue la femme subalterne, en particulier, était inévitablement condamné, soit à l'incompréhension, soit à une représentation biaisée par les intérêts propres de ceux qui détiennent le pouvoir de représenter (Spivak, 1988, 295)¹³³. Spivak pose ainsi toute une série de questions aux féministes dans le postcolonialisme : « Qui peut parler et pour qui ? ».

Aussi, la relation entre l'Occident et les femmes du soi-disant « Tiers monde » ne peut, dans ce schéma, qu'être encadrée par un récit colonial de sauvetage (*colonial savior narrative*), une variante du récit masculin que Spivak résume ainsi : « les hommes blancs sauvent les femmes brunes des hommes bruns » (*white men save brown women from brown men*). En effet, le statut de la femme indigène fut largement utilisé pour justifier le projet colonial comme mission civilisatrice. Spivak, dans ses essais, montre à propos des Britanniques qui sont intervenus pour interdire la pratique de la *sati*, comment « les hommes blancs sauvent les femmes brunes des hommes bruns ».

Le féminisme postcolonial s'est donc largement inspiré des *Subaltern Studies* dans la réappropriation de concepts (modernité alternative, hybridité, altérité..) et dans sa détermination à penser les résistances et à mettre à jour la complexité des systèmes d'oppression. Cependant, Spivak dénonce la vision androcentrique et angélique que les subalternistes ont du peuple et l'autonomie supposée des

¹³² Il s'agit du suicide d'une jeune bengalie de 16-17ans : Bhuvanewari Bhadur s'est pendue dans l'appartement de son père dans le quartier Nord de Calcutta en 1926. Dans la mesure où elle avait ses règles au moment du suicide, ce n'était donc pas un problème de grossesse illicite ou la conséquence d'une passion illégitime. Spivak en est venue à écrire suite à cet événement mal interprété : « la subalterne ne peut prendre la parole ! » (Spivak, 1999, 308). On découvrira par la suite que Bhuvanewari était engagée dans la lutte pour l'indépendance armée et était chargée d'un assassinat politique qu'elle se sentait incapable de mener à bien.

¹³³ Cité par D.Bahri, p.28

subalternes par rapport à l'élite (Amselle, p.155). Cette filiation entre les *Subaltern Studies* et le féminisme postcolonial explique sans doute l'extraordinaire production des féministes indiennes (celles de la diaspora étant plus connues aux Etats-Unis).

L'ensemble des critiques, principalement développées par les intellectuelles de la diaspora indienne (Spivak, Mohanty..), qui allient la théorie féministe et les études subalternes, a permis de renouveler la problématique du sujet politique du féminisme, en posant le problème de sa nécessaire décolonisation (Dorlin, p.95). Ces critiques adressées avec vigueur par les féministes postcoloniales aux féministes dominantes ont contribué à une déconstruction et à une relecture en profondeur des catégories de genre et de rapports de genre comme nous le verrons par la suite.

Certes, étant donnée l'importance que les études féministes postcoloniales ou les études subalternes accordent à l'identité et à la culture, il n'est pas étonnant qu'elles aient pu être critiquées d'essentialisme par leurs détracteurs. En effet, si on prend le cas d'une conception positiviste et déterministe de l'identité, comme celui d'indianité qui a été critiqué, car il justifie et postule l'identité d'un groupe, Spivak trouvera une porte de sortie en disant qu'il s'agit d'un usage stratégique de l'essentialisme positiviste à des fins politiques (1996, 214)¹³⁴. Afin de rendre plus visibles certains travaux des « subalternes indiens » par exemple, l'essentialisme stratégique est justifié car il prend en compte des situations d'invisibilité relative et redonne voix à des sujets dominés, tout en continuant de discuter et de contester l'hégémonie de l'essence identitaire. « L'essentialisme stratégique permet à « l'intellectuel occidental de gauche » d'éviter « d'attribuer aux opprimés soit la subjectivité dans l'expression qui est justement ce qu'il ou elle critique, soit à défaut, une totale irréprésentabilité (Spivak, 1988, 17)¹³⁵. Dans tout ce travail théorique de déconstruction de Spivak, il y a un problème comme l'écrit bien (Gopal, 242) : Spivak n'accorde à l'histoire subalterne comme au marxisme une valeur d'intervention qu'à titre de projets nécessairement déconstructifs, soulignant la mécanique de la constitution de l'autre plutôt que l'invocation de l'authenticité de l'autre. En effet, qu'implique la tentative, selon les termes de Larsen (2002, 214) « d'assimiler la

¹³⁴ cité par Bahri p.39

¹³⁵ cité par Gopal in Lazarus, 241.

notion abstraite et textuelle de déconstruction à un principe de subversion anticolonialiste/anti-impérialiste ? ». La meilleure preuve en est l'exemple du suicide de Bhuvanewari. En effet, sa lecture autoritaire avait totalement gommé la vie et la « puissance d'agir » de cette femme en tant que révolutionnaire nationaliste et son rapport angoissé à la mission meurtrière que l'on attendait d'elle – et dont elle se découvrit incapable. » Ainsi, dans l'interprétation (finalement non féministe) qu'en donne Spivak, la conscience et les intérêts de cette jeune femme sont réduits à un geste interne au discours singulier de la sexualité féminine.

Cependant, comme l'écrit bien LeBlanc (2011,148), « de façon subtile, Spivak pose ainsi une exemplarité du littéraire qui le rend apte à représenter une autre logique de déconstruction, celle du subalterne : la littérature n'est pas réaliste – Spivak s'élève contre l'idée reçue selon laquelle la littérature dite du Tiers-Monde serait platement descriptive- ; mais c'est précisément parce qu'elle ne l'est pas qu'elle a un rôle à jouer dans le processus postcolonial avec et contre la théorie ... Quoi qu'il en soit, c'est bien dans son appariement avec les sciences sociales, sous le signe de la sémiologie, que se développe non seulement la théorie littéraire postcoloniale, mais la littérature postcoloniale, dans une série de glissements, assumés, incarnés pour le meilleur, par A.Ghosh, anthropologue et écrivain, auteur de nombreux romans (*Shadow lines, In a antique land, ...*). ». La littérature postcoloniale indienne, de langue anglaise notamment, a tendance à privilégier les objets littéraires qui illustrent le mieux les notions de métissage et d'hybridité (S.Rushdie, A.Roy, J.Lahiri, A.Adiga...) ¹³⁶. Cependant, d'autres problématiques, comme celles de la violence de genre ou de caste ont permis de faire découvrir de nombreuses auteures méconnues de littératures vernaculaires ¹³⁷.

Bref, la position de Spivak dans son propre discours, n'est pas toujours très claire, d'autant que celui-ci est souvent incompréhensible. Elle affirme être une femme subalterne alors qu'elle appartient à la caste des brahmanes bengalis occidentalisés, qui représente l'élite intellectuelle de la nation indienne depuis des siècles. Par ailleurs cette culpabilisation permanente des intellectuels qui exclut toute

¹³⁶ Il serait trop long d'énumérer et de commenter ici, cette littérature foisonnante !

¹³⁷ Voir à ce propos le livre de S.Tharu et K.Lalita, *women writing in India*. A l'heure actuelle, bon nombre livres de ces auteures en langue bengalie, tamoule..., sont traduits en anglais et dans une moindre mesure en français, pour mon plus grand bonheur.

forme de praxis transformatrice au profit d'une sorte de psychothérapie, jette un trouble.

Comme l'écrit J.Pouchepadass (2004, 72), « lorsque les postcolonialistes indiens pratiquent le scepticisme postmoderniste qui a cours dans les pays nantis où beaucoup d'entre eux se sont établis, ils s'exposent à la critique qui leur reproche de faire bon marché des besoins réels des peuples auxquels ils appartiennent et dont ils font profession de protéger l'identité culturelle menacée. ». Comme l'écrit bien C.LeBlanc (2011, 144), en déconstruisant radicalement le paradigme universaliste occidental, les chercheurs des *Subaltern Studies* se sont détachés *de facto* de la modernité indienne, et se sont donné une nouvelle tutelle occidentale, celle de la pensée postmoderne, même si certains d'entre eux s'en défendent.

L'apport important du féminisme postcolonial a été aussi de repenser une catégorie récurrente de certains travaux émanant de féministes occidentales, celle de « *la femme du tiers-monde* » (the Third-World Woman). L'article de Chandra Talpade Mohanty notamment, « *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses* » (Feminist review, 1988,¹³⁸) reste un texte fondamental pour comprendre combien la pensée féministe occidentale dominante a contribué à reproduire des représentations coloniales et racistes de « la » femme du tiers-monde.

Comme Spivak, mais dans une écriture moins complexe, Mohanty (1988) autre féministe postcoloniale de la diaspora indienne, remet aussi en cause la prétention universaliste du féminisme occidental et ses conceptions ethnocentriques : « Seules les féministes occidentales deviennent les véritables « sujets » de cette contre-histoire. Les femmes du tiers-monde, quant à elles, ne s'élèvent jamais au-dessus de la généralité débilite de leur statuts d' « objets » (Mohanty, 1991, 71)¹³⁹.

Chandra T.Mohanty conteste chez les féministes occidentales le « processus discursif d'homogénéisation et de systématisation de l'oppression des femmes du Tiers Monde » et par là même, l'utilisation de la catégorie réductrice « femmes du tiers monde » comme s'il s'agissait d'un groupe homogène anhistorique et asocial, catégorisation qui positionne les femmes du tiers-monde comme leur propre faire-

¹³⁸ enfin traduit dans le livre coordonné par E.Dorlin et E.Fassin, 2009

¹³⁹ cité par D.Bahri, p.42

valoir et qui absout les occidentales de toute responsabilité dans les processus de domination. Il ne s'agit pas dit-elle d'une critique culturaliste de l'ethnocentrisme aboutissant à un certain essentialisme, mais plutôt à montrer comment « la recherche féministe occidentale sur les femmes du Tiers-Monde repose sur des présupposés de privilège et d'universalité ethnocentrée » (p.151).

Analyser la « différence sexuelle » à partir d'une conception du patriarcat ou de la domination masculine envisagée comme monolithique et singulière quelles que soient les cultures, entraîne une conception de ce que j'appellerai la « différence du Tiers Monde » tout aussi réductrice et homogène, chose étrange, stable et anhistorique, qui apparemment opprime la plupart, si ce n'est la totalité des femmes vivant dans ces pays... C'est à travers ce processus discursif d'homogénéisation et de systématisation de l'oppression des femmes du Tiers-Monde que le pouvoir s'exerce dans de nombreux textes féministes occidentaux contemporains et c'est ce pouvoir qui doit être identifié et nommé ». C.Mohanty, 1988.

A travers une analyse critique très minutieuse des textes de la collection Zed Press (entre autres *Indian women in struggle (1980)*, *women of Palestine (1982)*, *women of Africa (1983)*...), Mohanty démontre comment l'analyse féministe, en perpétuant l'idée hégémonique d'une supériorité de l'Occident, construit les femmes du tiers-monde comme un groupe homogène dominé, victime de systèmes culturels et socio-économique spécifiques -du système familiale arabe, de la colonisation, du développement économique...-, produisant ainsi un « ensemble d'images universelles de la femmes du tiers-monde », comme la femme voilée, la mère dominatrice, la vierge chaste, l'épouse obéissante... » (p.176), « occultant ainsi tous les modes d'expériences rebelles et marginaux » p.176

Cette démarche colonialiste explique comment les féministes occidentales deviennent de véritables « sujets » de cette contre-histoire. Les femmes du tiers-monde, en revanche sont enfermées, impuissantes, dans la généralité de leur statut « d'objet ».(p.174)

Des comparaisons interculturelles aussi réductrices ont pour conséquence de coloniser les détails de la vie quotidienne et les intérêts politiques complexes qui ne sont jamais les mêmes pour des femmes de classes sociales et de cultures différentes » (p.164).

En d'autres termes, cette analyse féministe colonialiste occulte les systèmes structurels de « race », d'ethnie, de classe, de religion, de caste, etc. Elle masque les hiérarchies catégorielles qui, non seulement, informent les pratiques et

représentations sociales, mais minorent aussi « les femmes tiers mondialisées » au profit d'une reconstruction de cette vision de l'Autre.

Ainsi pour Mohanty, les femmes sont constituées en tant que femmes par les interactions complexes entre culture, religions, caste et autres institutions idéologiques... Cette approche soigneusement intersectionnelle et localisée pour « penser les femmes du tiers-monde emprunte à la théorisation de la localisation des féministes *de couleur*, remettant ainsi en cause, l'idée simpliste d'une « sororité globale » (*global sisterhood*) qu'on trouve dans de nombreux textes de féministes occidentales.

Une action politique efficace dit-elle ne peut être menée que si on comprend les contradictions inhérentes à la position que les femmes occupent au sein de diverses structures. Les travaux de recherche ne peuvent avoir un intérêt que si l'on évite tout type de réductionnisme : les réductionnismes historique, économiques et culturelle dans nos analyses.

La déconstruction de l'image coloniale de la femme du Tiers-Monde a permis donc de s'interroger sur la construction de l'individu en tant que sujet de sa propre histoire. En Inde, par exemple, la réflexion sur l'imbrication des rapports de classe, caste et genre, a pris une importance (voir la littérature impressionnante sur ce sujet) de premier ordre.

« Les idées féministes postcoloniales et antiracistes autour de l'intersectionnalité des dominations, de la multivocalité du sujet, de l'ancrage géo-historique de la pensée ou de la transnationalité politique sont des outils pour une décentration radicale du sujet moderne universel, pour l'éradication de ses bases patriarcales et coloniales et son déplacement vers des territoires échappant aux oppositions eurocentriques et androcentriques » (Sabine Masson, p.193).

Ces auteures postcoloniales ont réussi à mettre en oeuvre une relecture critique et anticolonialiste des effets qu'ont occasionné le colonialisme et l'impérialisme sur la théorisation des rapports sociaux de genre. Si, au début, on a intégré la triade « sexe, race, classe » dans l'analyse des relations de genre, d'autres facteurs ont été petit à petit enchâssés avec le genre, notamment la caste, la religion, le territoire, l'ethnicité tout en tenant compte des contextes locaux spécifiques. L'un

des objectifs majeurs de l'analyse postcoloniale a été de déconstruire ces oppositions binaires du type Orient/Occident, masculin/féminin, colonie/métropole, tradition/modernité, centre/périphérie, public/privé, oppresseur/opprié., longtemps dominantes dans le discours colonial et néo-colonial pour faire le constat que les hégémonies sont plutôt dispersées, complexes et diversifiées. Le concept de *scattered hegemonies* (hégémonies éparpillées, ou dispersées) de Grewal et Kaplan (1994) permet de prendre en compte les systèmes d'oppressions multiples, localisées de manières plurielles, qui sont simultanés, superposés et/ou discrets. Les « hégémonies dispersées » impliquent également la possibilité de solidarités traversant des conditions différentes d'existence. Elles ne disqualifient nullement l'établissement de liens entre différentes formes du féminisme, sans obliger à une équivalence entre les différents féminismes et sans *Master Theory* (théorie maîtresse)¹⁴⁰.

Quelle prise en compte de l'espace ?

Comme l'écrit bien C.Hancock¹⁴¹, les préoccupations postcoloniales ont souvent été couplées avec des préoccupations de genre, dans la mesure où le discours de conquête et d'appropriation de l'espace est souvent perçu comme essentiellement masculin : une manière de subvertir ce discours a été d'exhumer des témoignages de subalternes dans la mesure où elles ont été associées d'une quelconque manière à la colonisation (2001, 97). Il est évident que la dimension spatiale, matérielle, concrète de la colonisation et de ses séquelles en faisait un objet incontournable pour la géographie. Cependant, ce fut moins le cas pour la géographie féministe postcoloniale, en particulier.

En effet, en géographie¹⁴², il a fallu attendre les années 1980 et 90 pour que se développe une géographie tout simplement féministe qui critique les bases de la géographie traditionnelle et élabore un discours féministe de l'espace. Masculiniste dans ses principes, dans ses méthodes, dans ses discours, dans ses silences. Le monde se présentait pour les géographes, sous forme de cartes, de plans, de

¹⁴⁰ Voir Baccheta (2006)

¹⁴¹ in Staszack, Colignon, 2001

¹⁴² voir la mise au point intéressante de Rosemary Chapman concernant la géographie féministe, l'écriture de l'espace au féminin, *Recherches féministes*, vol12, n°2, 1997, pp.13-26

rapports comme un monde à conquérir, à dominer, à exploiter, excluant ainsi les perceptions subjectives de l'espace, donc à désincarner ceux et celles qui traversent l'espace. À la base de la géographie traditionnelle persistait une notion universaliste de l'être humain reposant sur le dualisme homme/femme.

Cependant, si le patriarcat se trouve partout, dans tous les domaines, comment se situer ailleurs? Gillian Rose se joint à Teresa de Lauretis pour y répondre : il faut constituer le sujet du féminisme à travers les langues et les représentations culturelles ; un sujet qui prend position à travers les rapports sociaux autres que les rapports «Homme-Femme».

Le discours féministe de l'espace doit remettre en question la permanence et l'exclusivité de notions telles que le territoire, la frontière, le centre, les marges, comme le fait Doreen Massey, (*Space, Place and Gender*, 1994). Il ne s'agit pas de proposer à la géographie masculiniste que son double ou son inverse. La géographie féministe doit aller au-delà de la différence de genre. Un des objectifs intéressants de la géographie féministe en général, consiste aussi à formuler des réponses à la question suivante : comment parler de celles et de ceux pour qui certains espaces représentent l'oppression, l'exclusion, la menace, la peur (que ce soit à cause de leur genre ou de leur orientation de genre, de leur âge, de leur classe sociale, de leur race ou de leur caste)¹⁴³?

En ce sens, l'intersectionnalité est une démarche tout à fait utile pour la géographie féministe postcoloniale en particulier, car elle permet d'étendre considérablement le travail de déconstruction sur les pratiques spatiales en intégrant les mécanismes de domination divers, liés au sexe, au genre, à la caste, à la communauté, aux générations...

Au départ, la théorie féministe s'était plutôt préoccupée de savoir comment l'espace était impliqué dans la production et la reproduction des différences genrées. Le débat a eu tendance à s'enliser sur les caractéristiques et la validité d'une opposition binaire entre espaces domestiques et espaces publics, établissant une dichotomie entre un espace féminin domestique et espace du pouvoir masculin.

¹⁴³ voir la mise au point intéressante sur l'écriture de l'espace au féminin de Chapman, 1997, p.14

Même si elles s'en défendent, le renouvellement de la pensée sur l'espace en termes poststructuralistes a permis aux féministes transnationales de penser l'espace autrement qu'en termes essentialistes, avec une idée naturalisée de l'espace. Or cette notion d'espace absolu est précisément celle qui est la plus utilisée dans les pratiques de domination, c'est à dire de ségrégation spatiale ou de constitution de ghettos.

Aussi, « la conceptualisation de l'espace qui a peut-être été la plus utile pour le féminisme transnational est une conception poststructuraliste, dans laquelle l'espace est dénaturalisé, dés-essentialisé et « *unfixe* »' (dé-fixé), et où il est compris dans sa fluidité, sa pluralité, comme une production constante et turbulente de constellations et de configurations » (Baccheta, 2006).

Ainsi le terme de spatialité au sens de Lefebvre ou de territorialité semble le plus approprié pour les géographes féministes (Hanson, Pratt, 1995). Ils marquent une rupture avec les notions d'espace absolu et relatif, et finalement toutes les conceptions intrinsèquement essentialisées de l'espace. Ils permettent de souligner en parallèle que l'espace est produit dans et à travers des rapports de pouvoir ; qu'il possède donc nécessairement des dimensions symboliques et matérielles inséparables. C'est à ce titre que la pensée de Foucault sur l'espace en relation intime avec le pouvoir a été très utile pour les féministes postcoloniales. En effet, dans ses travaux, il insiste sur le fait que la production sociale de l'espace donne lieu à des rapports de pouvoir, ou les encadre. « Les rapports de pouvoir se définissent comme « un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre... Les rapports de pouvoir ne sauraient être considérés exclusivement comme des formes de domination. Les relations de pouvoir ont une extension extrêmement grande dans les relations humaines ». (Foucault, 1984, 1530)¹⁴⁴. Ces outils conceptuels de Foucault sont particulièrement adaptés à l'analyse intersectionnelle, dont l'objectif est de montrer que la domination relève de facteurs multiples et entrecroisés, mêlant rapports sociaux-spatiaux de genre, de sexe, de race, de caste, de communauté, etc. Il faut noter comme le dit bien Vuattoux (2010, 21) que l'approche géographique postmoderne en termes de genre, de sexualité, de race ou de classe n'épuise pas les usages possibles du

¹⁴⁴ Cité par A.Vuattoux (2010).

corpus foucauldien. Or il s'agit d'un angle d'approche particulièrement pertinent. Certes la géographie sociale de DiMéo (1991) a proposé de nouveaux concepts, notamment celui de formation socio-spatiale, qui permet de repenser le territoire comme un produit de l'histoire constamment requalifié par les acteurs sociaux (145). Cette géographie, en faisant état des relations qui s'établissent entre les individus, permet de penser les rapports de pouvoir, de décrire des inégalités socio-spatiales.

Cependant les questions de genre, dans le contexte postcolonial, imposent d'orienter le regard géographique autrement, en tenant compte des discours et des représentations, notamment à travers les mécanismes d'oppression et de domination insuffisamment interpellés pour le moment. Cela s'explique par le fait que la géographie sociale a longtemps été influencée par la pensée marxiste dominée, avant tout, par les rapports de classe. Or, il s'agit de déconstruire, au prisme de l'analyse intersectionnelle, les rapports de domination, lesquels s'incarnent aussi dans des constructions spatiales.

Il est intéressant de noter, dans le nouveau contexte de la mondialisation que les féministes transnationales, sujet-t-es diasporiques, se positionnent sur les *post area studies* (post-aires culturelles) qui remettent en cause la grille d'analyse spatiale déployée à partir d'anciennes frontières géographiques issues du colonialisme.

1-4 Vers un féminisme transnational ou le féminisme à l'épreuve de la mondialisation

Plus qu'un nouveau courant de pensée, le féminisme post-postcolonial, revisité sous le terme de transnational ou décolonial (Verschuur, Destremau, 2012), constitue un champ de recherches analytiques émergent et hétérogène, rassemblant des chercheur(e)s féministes de sensibilités très différentes (féminisme dissident, islamique, etc...). Celles-ci discutent de thèmes et de concepts aussi variés et hétérogènes que le genre, la sexualité, la race, les classes, la postcolonialité, la diaspora..., dans le cadre actuel de la mondialisation. Ce contexte de la mondialisation incite les chercheur.e.s féministes à adopter une lecture critique dans le sens du transnational et du transculturel. Comme le dit Spivak (1995,12), « une perspective comparative mondiale, mise en œuvre avec conviction peut nous aider

peu à peu à comprendre comment nos identités multiples fonctionnent dans différentes situations »¹⁴⁵.

Ainsi, en opposition à un modèle hégémonique d'émancipation qui risquerait d'essentialiser les identités, ce féminisme transnational propose « une cartographie d'alliances transnationales et de pratiques de libération, chacune située dans sa généalogie et sa position géographique » (S.Masson, p.193). Pour les féministes transnationales, l'identité est relationnelle et historique plutôt qu'elle n'est une essence figée. « Ainsi Alexander et Mohanty notent de façon piquante dans leur introduction à « *feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures* » : « nous avons toutes deux émigrés aux Etats-Unis d'Amérique il y a plus de 15 ans... Nous ne sommes pas nées femmes de couleur, nous le sommes devenues ici » (Alexander, Mohanty, 1997, XIV)¹⁴⁶.

L'importance croissante du contexte mondial comme toile de fond a permis de renouveler les travaux des féministes qui avaient eu tendance à leur tour à ethniciser le discours postcolonial, introduisant ainsi une dichotomie « femmes du tiers-monde, femmes occidentales », tout en mettant en avant le concept « d'expérience vécue » et la prétention à l'authenticité fondée sur l'origine nationale. En effet, de Mohanty, Suléri (760,1992/2010) dit que sa prétention à l'authenticité -seul un Noir peut parler pour un Noir, seule une féministe postcoloniale issue du sous-continent peut représenter de façon adéquate l'expérience vécue de cette culture- révèle la grande difficulté que pose « l'authenticité des voix féminines identifiées à certaines races, dans la grande joute des prétendantes au premier récit de ce que l'on considère être la volonté de la femme éthiquement construite ».

« Ces féministes proposent de nombreux concepts et logiques pour comprendre les liens, les flux, les blocages et les généalogies des situations présentes, à des échelles différentes, dans notre monde contemporain. Pour mémoire, voici quelques-uns des objets d'études qu'elles abordent : la production des sujet-te-s subalternes et dominant-e-s (qui sont genré-e-s, sexuel-le-s, racialisé-e-s, positionné-e-s selon les classes sociales et les dimensions post-esclavagistes, postcoloniales et diasporiques) ; la nation ; les frontières ; les pratiques telles que la *sati* ou le voile ; les conflits politiques et les guerres, les sciences et les technologies ; les Etats et leurs appareils ; le

¹⁴⁵ cité par D.Bahri, p.32

¹⁴⁶ cité par D. Bahri, p.33

tourisme ; la littérature ; la question des archives et de la mémoire historique ; la délocalisation industrielle ; les mouvements sociaux (de droite, religieux, féministes, lesbiens et *Queer*). Baccheta p.

Au-delà de la déconstruction d'un féminisme colonialiste, et de la théorisation du sujet, C.Mohanty et d'autres chercheuses féministes postcoloniales proposent aussi de renouveler les études postcoloniales en tenant compte du nouveau contexte de la mondialisation et des mouvements sociaux transnationaux émergents pour penser une pratique féministe transnationale anticapitaliste et solidaire (*anticapitalist transnational feminist practice ...indeed on the necessities, of cross-national feminist solidarity and organizing against capitalism* p.230). Son article le plus célèbre « *sous les yeux de l'Occident* » écrit dans les années 80, à l'époque du tiers-mondisme et de la décolonisation récente, doit être revisité avec de nouveaux outils de théorisation féministe des mouvements antiglobalisation et anticapitalistes permettant de comprendre « les nouveaux effets de la restructuration mondiale sur les corps racisés, classifiés, nationaux, sexuels,e dans le milieu académique, au travail, dans les rues, au sein des ménages, dans les cyberespaces, les quartiers, les prisons et les mouvements sociaux... » (cité par Vershuur, 2010, 206) .

Il est clair que la réorganisation des rapports de genre est devenue un élément de la stratégie mondiale du capitalisme : les travailleuses d'une certaine caste/classe/race, plutôt pauvres, sont nécessaires au fonctionnement de l'économie capitaliste mondiale. Pourtant dit-elle, les femmes ont beau avoir une place centrale dans le travail au service du capital, les militants et théoriciens anti-mondialisation ont tendance à privilégier la classe, la race, voire la nation et à ignorer le genre racisé, comme catégorie d'analyse. Il est donc essentiel selon Mohanty, que la critique féministe anticapitaliste rende visible le corps et le travail des femmes et entame ainsi une théorisation pour permettre une pratique féministe transnationale, à savoir une construction des solidarités féministes par-delà les divisions de localisations, d'identité, de classe, de travail etc...

Au-delà d'un travail de déconstruction de la grille d'intelligibilité dominante qu'ont opéré les subalternes que Bachetta (2010,270) définit comme une décolonisation cognitive (procédure de démêlage mental de leur propre formation comme sujets subalternes), « il serait nécessaire de dépasser l'idée même d'un

standard dominant –de genre, de libération de soi ou même d'espace et de temps.. Autrement dit, c'est dans la reconnaissance de chacun(e) comme sujet que nous pourrions enfin commencer à construire les modalités d'intersubjectivité nécessaires à la production d'alliances féministes transnationales ». Les théories féministes transnationales ont le mérite de montrer comment l'expérience d'être femme dépend de la manière dont on se positionne en termes de race, classe, religion, orientation sexuelle et d'espace.

Par ailleurs, en intégrant la mondialisation dans ses analyses, Mohanty a su garder une valeur heuristique à la catégorie « femmes du Tiers-Monde », d'autant qu'elle les définit désormais « à la fois comme des femmes issues du Tiers-Monde géographique et des immigrées, ou des femmes de couleur nées sur place, vivant aux Etats-Unis ou en Europe occidentale. Elles sont considérées comme occupant dans la division internationale du travail un lieu social spécifique qui éclaire et explique des caractéristiques décisives des processus capitalistes d'exploitation et de domination » (Mohanty, 7,1997/2010).

En Amérique latine, on retrouve la même posture académique énoncée à travers une perspective décoloniale (plutôt que postcoloniale) qui met autant l'accent sur la capacité d'action culturelle des sujets que sur les structures économiques du système-monde (Verschuur, Destremau, 2012).

Au-delà d'une décolonisation du féminisme dominant et aujourd'hui d'une construction de nouvelles solidarités féminines ou « alliances transnationales » dans ce contexte mondialisé, n'est-il pas nécessaire de transformer les inégalités de genre grâce aux valeurs de justice, d'éthique et d'égalité ?

En effet la géographie féministe devrait pouvoir proposer une théorisation en restant attentive aux faits réels, s'attachant dans notre cas, au contexte indien. La théorie a besoin donc de concepts normatifs analytiques adaptés à n'importe quel contexte, même si, pour ce qui nous concerne, le féminisme indien (comme nous allons le voir) est de toute évidence une réponse aux problèmes particuliers que rencontrent de nombreuses femmes indiennes (dot, mariages d'enfants, veuvage..). En effet, c'est une chose de dire que nous avons besoin d'une connaissance du lieu

pour comprendre les problèmes auxquels certaines femmes indiennes sont confrontées, mais c'est tout à fait autre chose de prétendre que certaines valeurs comme les droits et les libertés élémentaires sont des normes occidentales qui sont inapplicables dans les pays en développement.

Même si nous devons rester vigilantes aux problèmes de certains pays en particulier, rien ne nous empêche en tant que géographe féministe de nous engager dans la tentative d'élaboration d'une théorie politique normative qui puisse transcender les frontières de culture, de nation, de religion, de race, de caste.

2

Des outils conceptuels critiques à des fins normatives

Cette perspective historique des apports des études féministes postcoloniales va nous fournir des bases fondamentales pour repenser les concepts abondamment utilisés dans les théories et pratiques du développement. En effet, la production du champ de savoir « genre et développement » comme nous allons le voir, s'est beaucoup nourrie des théories féministes postcoloniales en accordant une attention particulière à l'insertion des femmes dans la nouvelle division internationale du travail productif et reproductif. En croisant notamment la catégorie de genre avec les catégories de classe, race, communauté et caste, ces apports ont permis de renouveler la pensée sur le développement. Certes on a souvent occulté l'enrichissement de ces analyses féministes au détriment d'une instrumentalisation des concepts, notamment celui du genre, de l'*empowerment* ou encore celui des capacités qui ont été vidés de leur dimension critique.

2-1-Le genre : concept opératoire pour l'analyse des processus socio-spatiaux

L'approche par le genre n'est pas nouvelle, du moins sous d'autres notions « rapports sociaux de sexe », « sexe social », car, en français, le sens commun du mot genre désignait simplement le masculin et le féminin. En effet dès l'école primaire, tous les enfants de France entendent parler du genre, « or le mot « gender » a longtemps été relégué dans une étrangeté intraduisible, qu'on dit volontiers « anglo-saxonne ». C'est bien que dans un contexte de forte politisation des questions sexuelles outre-Atlantique, il apparaît porteur d'un projet critique qui conteste la vision consensuelle d'une harmonie entre les sexes inhérente à la culture française » (Fassin, 2009,383).

Certes, malgré une idée très répandue, ce n'est pas au féminisme que l'on doit l'invention du mot genre, mais plutôt au monde médical, notamment à John Money (psychologue médical) qui s'intéressant à l'hermaphrodisme (intersexualité), remet en cause l'évidence naturelle du sexe (E.Fassin ; E.Dorlin). Pour John Money qui

participe d'une vision progressiste de la science constituée après la Seconde Guerre mondiale, en réaction contre les dérives du biologisme, c'est bien l'éducation qui fait l'homme, ou la femme (Fausto-Sterling 2000 : chap. III ; Redick 2004 cité par E.Fassin, p.375).

Un outil d'analyse critique

Dès les années 1970, les féministes américaines vont donc emprunter le terme *gender* au discours psychomédical pour en retenir la dénaturalisation, tout en renversant sa perspective normative pour privilégier une interrogation critique.

Le terme *gender* va être repris en 1972 dans un ouvrage de référence de la féministe Ann Oakley. En parlant de *gender*, les féministes américaines voulaient par là rejeter tout déterminisme biologique et toute naturalisation du sexe et distinguer les caractères biologiques (le sexe) des caractéristiques socio-culturelles (le genre) des deux composantes de l'humanité, les hommes et les femmes. Il faut rappeler que le mot *sex* (dont la connotation est biologique en anglais) est plus restrictif que le mot *sexe* en français. Pour les anglo-saxons, le vocable *gender* correspond à une posture de recherche spécifique, celle d'une lecture sexuée de la société : les hommes et les femmes ont des pratiques, des représentations, des identités propres voire différenciées.

Il a fallu attendre que les questions d'ordre sexuel –prostitution, harcèlement sexuel, violences faites aux femmes –deviennent d'actualité dans le débat public pour que la question du genre s'affiche académiquement correcte.

Le genre serait au sexe ce que la culture est à la nature. Comme le dit bien E. Fassin (2004), l'outil conceptuel qu'offre le genre s'inscrit dans une logique de dénaturalisation des rapports sociaux, à l'articulation entre deux discours : d'une part un discours savant, celui des sciences sociales, qui insiste donc sur la construction sociale du ou des sexes ; d'autre part un discours politique qui met l'accent sur l'arbitraire de cette construction –il s'agit bien sûr du féminisme. D'un côté, il s'agit de penser l'opposition classique dans les sciences de l'homme, surtout depuis Lévi-Strauss, entre nature et culture. De l'autre, il faut tirer les conséquences de la proposition d'une simplicité radicale, énoncée par S. De Beauvoir : « on ne ne naît

pas femme, on le devient ». C'est sous ce double patronage que dans les années 1970, aux Etats-Unis, l'opposition entre nature et culture a été reprise à leur compte par les universitaires féministes. La question est posée en 1974 par S.Ortner dans un titre célèbre « Femme est à Homme ce que Nature est à Culture ? » Pour cette anthropologue féministe, toutes les sociétés construisent sexuellement l'opposition entre culture et nature : « partout les femmes sont identifiées ou symboliquement associées à la nature par opposition aux hommes qui sont identifiés à la culture », ou plutôt partout les femmes sont perçues comme plus proches de la nature que les hommes. C'est leur rôle dans la reproduction et l'éducation des enfants qui assigneraient les femmes à la sphère domestique en même temps qu'au pôle naturel. Cette entreprise de dénaturalisation n'est pas spécifiquement américaine, on retrouve la même démarche dans les analyses de N-C Mathieu.

Cet outil d'analyse critique « a ouvert le champ à une multitude d'interrogations sur la façon dont les différents rôles et fonctions avaient été définis pour chaque sexe, et dans quelles conditions; comment les significations même des catégories «homme» et «femme» variaient en fonction de l'époque, du contexte et du lieu; comment les normes de contrôle des comportements sexuels avaient été créées et imposées. Comment les enjeux de pouvoir et de droit avaient joué un rôle dans les définitions de la masculinité et de la féminité. Comment les structures symboliques avaient affecté les vies et les pratiques des gens ordinaires. Comment les identités sexuelles avaient été élaborées en accord ou en opposition avec les prescriptions sociales ».(J.Scott, 2009,8).

C'est aussi en raison de la terminologie considérée comme impropre dans la langue française que l'approche genre a été longtemps occultée. Les chercheurs français ont longtemps préféré le concept de rapports sociaux de sexe (dans le sens où est entendu rapport de classe. « Le genre est un élément constitutif des rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir » (Scott, 1986). « En digne héritière de M. Foucault, J.Scott a défini le genre non pas comme un objet d'étude mais comme un outil critique permettant de faire non seulement l'histoire des rapports de pouvoir

entre hommes et femmes ou l'histoire des normes du masculin et du féminin, mais aussi et surtout d'historiciser le pouvoir lui-même. Le genre n'est pas tant ce qu'il faut déconstruire, que ce par quoi il est possible de déconstruire les cadres discursifs (et donc historiques) dans lesquels les rapports de pouvoir se sédimentent en rapports de domination » (Dorlin, 2011).

Pour N-C Mathieu, le terme de genre ne traduit pas suffisamment les rapports de pouvoir ; elle lui préfère la notion de sexe social. Or cette interprétation fait apparaître la domination de l'une des deux parties sur l'autre. Même Bourdieu enferme le genre dans la seule domination masculine et inscrit le genre au même titre que d'autres catégories telles l'ethnie, la culture. « La force de l'ordre masculin se voit au fait qu'il se passe de justification : la vision androcentrique s'impose comme neutre et n'a pas besoin de s'énoncer dans les discours visant à la légitimer. L'ordre social fonctionne comme une immense machine symbolique tendant à ratifier la domination masculine sur laquelle il est fondé : c'est la division sexuelle du travail, distribution très stricte des activités imparties à chacun des deux sexes et de leur lieu » (Bourdieu, 1998). Or, contrairement à une catégorie sociologique comme la classe sociale, le genre n'est pas une catégorie homogène.

Par ailleurs, le concept de genre plus soft et plus dynamique car variable dans le temps et l'espace a le mérite de renouveler l'analyse de ces différences des sexes. A l'analyse statique et séparée des sexes, l'analyse fondée sur le genre oppose une vision dynamique des rapports sociaux. Le concept de genre fait référence à la construction sociale des rôles féminins ou masculins. Ceux-ci ne sont pas forcément définis par le caractère biologique du sexe, mais sont le résultat des conditions de production et de reproduction propres à chaque société et en évolution constante. Le concept de genre a le mérite de montrer qu'au-delà des différences biologiques qui caractérisent chaque sexe, les différences de statut entre hommes et femmes et les rapports qui en découlent ont un caractère socialement construit, et donc contingent. Les relations de genre peuvent donc être des relations de pouvoir, hiérarchiques, de marché etc..

Certains chercheurs en sciences sociales ont eu tendance à réduire l'usage de la catégorie de genre au système de parenté (fixant leurs regards sur l'univers domestique et la famille comme fondement de l'organisation sociale). Le genre est construit à travers la parenté, mais pas exclusivement ; il est construit également dans l'économie (un marché du travail sexuellement ségrégué fait partie du processus de construction de genre), l'éducation (...), le système politique (Scott, 1988, 147). Il faut donc comprendre le genre par l'analyse plutôt que par la description, en insistant sur le fait que les femmes occupent une position subalterne dans la société non parce qu'elles font problème, mais à cause des relations de pouvoir établies entre les hommes et les femmes au sein des différentes instances de la société : famille, entreprises, communautés, marchés, Etat ...

Le concept de genre a été à la base de conceptualisations dans les disciplines variées, notamment en sociologie, économie, psychologie, histoire et plus récemment en philosophie. Si la notion de genre a commencé à se diffuser dans la géographie française, timidement, dans les années 1990, Frémont (1999) dans la réédition de la « région espace vécue » souligne la pertinence d'approfondir les approches de genre en géographie et s'étonne du fait : « une distinction n'a jamais été étudiée à ma connaissance, si ce n'est superficiellement par les géographes français tout au moins : la discrimination de l'espace des hommes et celui des femmes ». Certes Coutras (1996) avait exploré dans ses travaux sur la ville la dimension sexuée de l'espace public urbain (itinéraires urbains sexués). Les acquis conceptuels ont démontré l'existence de structures sexuées, spatiales et sociales. Cependant jusqu'à la fin des années 90, peu de productions scientifiques ont eu trait en géographie à ces approches. On observe un léger renouveau depuis les années 2000. La définition du dictionnaire de la géographie de Lévy, Lussault (2003, 394) essaie de montrer comment cette analyse peut enrichir la connaissance des processus en cours dans la constitution des territoires. En somme, le genre, en tant que construction sociale des sexes, agit à différents niveaux de l'organisation sociale, de la décision publique, de la structuration des représentations, tant sociales que spatiales. Ce postulat se retrouve sous le terme de sexuation chez les géographes : « la notion de sexuation se réfère à la construction sociale de l'espace, processus qui intègre la dichotomie plus générale et potentiellement applicable à

147 J.Scott, genre : une catégorie utile d'analyse historique, in J.Bisilliat (2000), p.41-67

n'importe quelle réalité sociale donc aussi spatiale entre masculin et féminin. Elle renvoie à des pratiques à des représentations spatiales et reflète les rapports sociaux entre les sexes ». (Lévy, Lussault, 838).

Si aujourd'hui on s'accorde sur le fait que le genre, à la différence du sexe constitue l'aboutissement d'une construction socio-culturelle (spatiale ou non) et non une donnée naturelle, une différence notable existe cependant entre les approches essentialistes et anti-essentialiste du genre (Guionnet, Neveu, 25, 2004). Les essentialistes telle S.Walby estiment que le genre constitue un construit social, mais pensent néanmoins qu'il existe des différences biologiques ou psychologiques fondamentales définissant des essences féminine et masculine. Pour elles les différences de sexe sont les premières et naturelles et les inégalités de genre sont construites à partir de la perception de ces différences universelles et a-historiques. Le genre est perçu comme une dichotomie sociale déterminée par une dichotomie naturelle. Par conséquent, c'est avant tout l'action politique plus que la socialisation qui peut réduire ces inégalités sociales en accordant aux femmes des nouveaux droits ou en fondant la citoyenneté sur la moralité féminine et les valeurs de maternage (*mothering*). On qualifie souvent cette posture de féminisme radical car la domination patriarcale est telle que la seule possibilité pour les femmes de s'épanouir consiste à repousser l'hétérosexualité et à créer des espaces de vie réservés aux femmes. Celles qui désirent conserver des relations avec les hommes doivent s'engager à lutter en faveur des femmes dans le domaine privé et public.

En revanche les anti-essentialistes, souvent d'inspiration post-structuraliste ou post-moderne, estiment que c'est la construction des relations de genre caractérisée par un lien de domination qui amène, dans un second temps, l'idée d'une différenciation des sexes, elle-même culturellement construite, donc historique et géographiquement située. Ce courant de pensée (J.Butler 2005, M-C Hurtig, 2002) insiste sur la multiplicité des identités de genre et estime que l'identité sexuelle est le résultat d'une identification à partir des catégories identitaires culturellement transmises et non une réalité naturelle. On reconnaît alors la perspective des écrits de Foucault et son histoire de la sexualité qui a contribué grâce à une perspective historique, à dénaturaliser les catégories du sens commun tenues pour données biologiquement universelle : les sexes masculin et féminin. D'ailleurs cette

dénaturalisation des identités permet à la fois d'insister sur la possibilité des multiples identités sexuelles et de repenser le lien entre genre et sexe et sexualité .

Provocateur, théoricien, le discours *queer* développé par la philosophe américaine J. Butler in *Gender trouble* (90), traduit récemment en France, insiste sur la relativité empirique des classements binaires masculin/féminin, hétéro/homo. Le propos radical de Butler est finalement de mettre en cause le binôme sexe-anatomique contre genre social, pour suggérer que la dichotomie anatomique mâle/femelle est réifiée, idéologisée pour masquer une prolifération anarchique des désirs et des comportements : « La sexualité humaine est désordre de la variété, de l'étrangeté, de *la queerness* ». Le point de vue de J. Butler a ceci d'original qu'il refuse d'accepter *a priori* la construction binaire et hiérarchique comme allant de soi, tout en gardant à l'esprit que le genre reste « une façon première de signifier le pouvoir »¹⁴⁸. Par ailleurs, E. Dorlin (2010, 228) définit la discipline du genre comme des actes, des gestes, des accomplissements « performatifs », au sens où ils font ce qu'ils disent. Les actes genrés produisent des sujets genrés pour les effectuer. » Ce concept de performativité du genre est utile pour penser la matérialité du genre comme construction sociale et spatiale. Il permet de montrer que le sujet genré n'est pas la cause de ses discours et de ses actes, mais bien leur effet.

La problématique *queer* n'est pas très différente de la démarche postcoloniale, en ce sens qu'elle cherche à se déplacer des savoirs dominants vers une multiplicité des savoirs locaux ou minoritaires (Clavaron, 2001, 187). Depuis les années 2000, des auteur.e.s comme Gayatri Gopinath, chercheuse « *postcolonial queer* » issue de la diaspora indienne, croise avec un certain succès les théories *queer* et les théories postcoloniales (Hall, Gilroy) pour redéfinir les notions de subjectivité diasporique de communauté, à partir d'un corpus musical, cinématographique (films de M. Nair, D. Mehta, G. Chadha...) et littéraire (Naipaul)...

Ainsi, les idées de Butler irriguent désormais de nombreux champs de recherche, en France même et bien au-delà des seules études féministes. En témoigne le bel hommage que lui rend Alain Touraine dans *le Monde des femmes* (2006), lui qui avait pourtant longtemps occulté l'implication des femmes dans le

¹⁴⁸J. Scott cité par M. Lieber, in *genre, violences et espaces publics*, p. 15

salariat, les mouvements sociaux, la conscience ouvrière. Touraine émet réserves et critiques sur les concepts à l'oeuvre dans l'analyse des rapports de genres : l'essentialisme, le différentialisme, l'universalisme, le genre, la guerre des sexes, la domination masculine... L'auteur s'attaque surtout aux fondements de la construction de l'identité féminine : l'enquête, menée collectivement auprès de femmes, met en exergue que celles-ci se définissent d'abord comme femme, mot par lequel il faut entendre la réalisation de soi, obtenue par la sexualité. Cette construction de soi par la sexualité, les femmes cherchent à « l'éprouver » avec l'autre, mais dans une finalité de retour à elles-mêmes. Cette affirmation de l'être femme paraît révolutionnaire au sociologue; elle signifie que les femmes ont cessé de se définir comme épouse et mère, mais surtout comme victime, pour s'affirmer en sujet autonome, construit sur l'épanouissement personnel via la sexualité. Les entretiens approfondis qui ont été menés montrent que les femmes ne se définissent pas par rapport aux hommes ni en référence à la domination masculine (qu'elles déplorent bien sûr), mais par rapport à elles-mêmes : « chez elles, le rapport à soi, le désir d'être, de création de soi est prioritaire par rapport au rapport à l'autre, c'est-à-dire à l'homme ». Pour l'auteur « cette conquête de la subjectivité » est en soi une protestation contre les systèmes dominants. Elle constitue une force, un potentiel inouï de transformation pour les sociétés et les relations entre les hommes et les femmes. Car les post-féministes ne veulent pas seulement être des actrices de leur propre vie, mais des actrices de la vie de tous et de toutes, « des présences positives » qui refusent de se déterminer par le manque, l'aliénation, l'impuissance. Elles seraient ainsi porteuses du renversement d'une société de conquérants à une société de construction de soi, sans polémique ni violence et pas contre les hommes mais avec eux.

Enfin, longtemps rejeté, du moins dans le monde universitaire français, notamment en géographie, le genre est aujourd'hui plus que légitime voire banal, au point d'en oublier le regard critique et d'en faire un outil normatif. Ce qui ne va pas sans risque d'une banalisation, au risque d'une renaturalisation.

« Le clivage binaire sexe/genre, qui définissait le genre comme une assignation sociale de signification à des différences de sexes données biologiquement, demeure en place en dépit d'une génération de chercheurs qui ont tenté de déconstruire cette opposition. Je l'ai déjà mentionné, la déconstruction mettait l'accent sur le fait que le sexe, à l'instar du genre, devait

être appréhendé comme un système de significations fabriquées et plaquées ; ni le sexe, ni le genre n'ont à voir avec la nature, l'un et, l'autre sont produits par la culture. Le sexe n'était pas un phénomène transparent; il a acquis son statut naturel rétrospectivement, pour justifier l'assignation des rôles genrés. Aussi longtemps que les «femmes» continueront à «servir de toile de fond passive aux conceptions changeantes du genre» (Riley 1988: 7), notre histoire reposera sur un fondement biologique que les féministes – sur le plan théorique au moins – cherchent à contester. » (J.Scott, 2009,388).

Dans la pratique, il reste difficile d'assigner au genre un espace nettement circonscrit, car il n'existe toujours pas de consensus sur les fondements théoriques et sur les concepts utilisés. A côté des travaux purement théoriques menés entre autres par les féministes anglo-saxonnes qui ont tendance à se couper des réalités sociales, une partie de la recherche s'est intéressée à la validité et à l'application de ces théories dans le domaine du développement. C'est une manière de combler le fossé qui s'est creusé depuis les années 1980 entre les travaux théoriques et les projets de développement exclusivement destinés aux femmes. C'est au croisement des politiques féministes et des politiques de développement que la recherche sur le genre peut être la plus riche d'enseignements.

L'apport du champ de savoir « genre et développement »

Comme pour le genre, si l'existence du champ de savoir « genre et développement » n'est plus niée, les apports théoriques et pratiques sont loin d'être reconnus comme ils le devraient, dans le monde francophone notamment, en raison encore une fois du rattachement de ce champ aux féminismes. Pendant longtemps, le champs des études de développement était conjugué au masculin car il y avait un refus de remettre en question les inégalités hommes et femmes conjuguées à celles de la classe, de la race, de la castes et autres...Longtemps dominés par les féministes anglo-saxonnes travaillant sur les pays du Sud, la construction du champ de savoir « genre et développement » se nourrit aujourd'hui des réflexions des collègues féministes postcoloniales et transnationales qui ont fait progresser la réflexion sur la nécessité d'avoir une approche intersectionnelle enchâssant les catégories d'analyse de genre, de classe, de race, comme nous l'avons vu précédemment. Elles ont surtout déconstruit une certaine image de la femme du tiers monde, celle d'une femme impuissante (« *powerless* »), victime, vulnérable, non

éduquée, traditionnelle qui ne serait pas sujet de son histoire : la déconstruction de l'image coloniale de « la femme du Sud » permet de s'interroger sur la construction de l'individu en tant que sujet - homme et femme - de sa propre histoire (Rauber, 2003, cité par Verschuur, 2009).

Dans un premier temps, « l'approche « femmes et développement » (suivant la classification de Carolin Moser (1993) est issue de l'approche historique de « l'intégration des femmes au développement ». C'est grâce à l'analyse de l'une des premières femmes économistes, Ester Boserup (1970,1983), qu'est née cette volonté d'inclure les femmes dans les projets économiques de développement, au sein des institutions internationales. Dans cette approche, la mise en valeur de la contribution des femmes est perçue comme un élément de la modernisation économique et sociale. L'accent est mis sur les rendements élevés, en termes de bien-être et de capital humain, de l'investissement dans l'éducation, compte tenu notamment du retard accumulé dans ce domaine. La participation des femmes est devenue un indicateur de développement à partir de 1975. Cependant cette approche a été critiquée, car les politiques de développement se sont fondées sur le modèle occidental du ménage. Il s'agit de la famille nucléaire avec un chef de famille homme, essentiellement chargé de rapporter un revenu, de subvenir aux besoins de sa femme et de ses enfants, la femme étant chargée de nourrir et de soigner la famille, même si cette dernière est de plus en plus reconnue comme productive. C'est ainsi que les politiques économiques ont fini par promouvoir l'idée que les femmes étaient des mères avant tout altruistes, se consacrant à la famille et à la communauté, à l'inverse des hommes qui seraient des homo-economicus, compétitifs sur le marché du travail, innovants, sans attache. Cette essentialisation des rôles de genre a été à l'origine de nombreux échecs, notamment dans le domaine agricole, car les femmes n'avaient qu'un rôle d'auxiliaire, les initiatives étant réservées aux hommes¹⁴⁹. C'est ainsi qu'au nom de la participation communautaire, notamment dans le domaine de la santé, l'intronisation des femmes comme actrices naturellement responsables avait l'avantage de limiter les incitations matérielles. Cette communauté d'intérêts supposée a été utilisée pour justifier la récupération du travail non payé des femmes.

¹⁴⁹ N.Kabeer cite de nombreux exemples d'échec.

Les cinq catégories d'approches¹⁵⁰

proposées ne correspondent pas strictement à une évolution chronologique. En réalité, plusieurs de ces approches ont vu le jour plus ou moins simultanément. Elles peuvent même correspondre à différentes stratégies utilisées dans le cadre d'une même intervention à différentes étapes.

Les cinq catégories d'approches proposées sont les suivantes :

- Bien-Être : Existante depuis 1950, utilisée surtout pendant les années cinquante et soixante, cette approche jouit encore d'une certaine popularité. Les femmes sont considérées uniquement dans leur rôle reproductif et vues comme des bénéficiaires passives des interventions de développement. L'objectif est de répondre aux besoins pratiques des femmes en tant que mère, à travers par exemple des interventions de distribution alimentaires ou de planning familial. L'approche « bien-être » est caractérisée comme étant descendante (« *top-down* ») et elle ne met pas en question la division du travail entre femmes et hommes ou le statut subordonné des femmes.
- Équité : Très fortement promue pour une utilisation dans le domaine du développement pendant la décennie de la femme des Nations Unies (1976-1985), l'approche « équité » s'inscrit dans la mouvance « Intégration des femmes dans le développement » ou IFD (différentes traductions françaises existent de cette approche intitulée en anglais : « *Women in Development* » ou WID). L'objectif est de promouvoir l'égalité des femmes, tout en les reconnaissant comme des participantes actives dans les processus de développement. Le triple rôle des femmes est pris en compte et la réponse aux intérêts stratégiques des femmes est cherchée par une politique interventionniste de l'Etat qui donne aux femmes une autonomie politique et économique. Les adversaires de cette approche la critiquent comme une émanation du féminisme occidental et comme étant menaçante pour les hommes. Elle est impopulaire auprès de la plupart des gouvernements.
- Lutte contre la pauvreté : Cette approche qui est une adaptation moins radicale de l'approche « équité » a gagné du terrain à partir des années soixante-dix. En se basant sur l'argument que la majorité des personnes pauvres sont des femmes, l'objectif est d'assurer que des femmes pauvres peuvent sortir de leur pauvreté par une augmentation de leur productivité. La pauvreté des femmes est donc vue comme ayant ses causes dans le sous-développement, et non pas dans leur position subordonnée. Le rôle productif des femmes étant reconnu, cette approche cherche à répondre aux besoins pratiques des femmes et notamment au besoin d'accès aux revenus. Des micro-projets soutenant des activités génératrices de revenus correspondent tout à fait à cette approche qui était au début surtout populaire parmi les ONG intervenant au niveau local. Depuis, elle a vu croître sa popularité très fortement, notamment dans le contexte de l'engagement des institutions de Bretton Woods et de l'ONU en faveur d'une réduction de la pauvreté.
- Efficacité : La troisième adaptation de l'approche IFD a été adoptée, surtout depuis la crise des dettes à partir des années quatre-vingt, dans un contexte mondial de récession où les mesures de compensation associées aux politiques d'ajustement structurel

150 Adaptation à partir du cadre d'analyse de Moser (voir : March, C., Smyth, Mukhopadhyay, M., 1999, "A Guide to Gender-Analysis Frameworks", Oxfam, Oxford)

reposit explicitement sur la contribution des femmes au développement. L'objectif est de rendre le développement plus efficient et efficace, notamment par la participation économique des femmes qui est perçue comme un facteur d'équité. Ce sont leurs besoins pratiques qui sont ici visés pour promouvoir le triple rôle des femmes envisagé comme un substitut à des services publics sous ajustement, en comptant notamment sur l'élasticité du temps de travail féminin. Même si des expériences ont démontré les faiblesses de cette approche (la participation économique de la femme n'étant pas suffisante pour combattre les inégalités, et l'élasticité de leur emploi de temps étant réduite) cette approche est populaire tant auprès des gouvernements que des agences multilatérales.

- *Empowerment* : Il s'agit de l'approche la plus récente qui a émergé au milieu des années soixante-dix en réponse à l'échec de l'approche « équité ». L'objectif est de promouvoir la place des femmes en renforçant leur légitimité, leur confiance en elles-mêmes et d'atteindre indirectement les besoins stratégiques en termes de triple rôle, la mobilisation à la base autour des besoins pratiques étant susceptible d'ouvrir des voies pertinentes de confrontation avec la subordination. Cette approche reconnaît que les expériences des femmes sont très variables, car sujettes à des facteurs tels que la race, l'âge, la classe, etc. Des interventions sont nécessaires à différents niveaux afin de combattre les aspects variés de la subordination des femmes. Le caractère central du pouvoir implique que les femmes doivent y accéder davantage pour changer leur position. Parallèlement à l'essor d'un mouvement féministe et d'organisations de base « tiersmondistes », cette approche est devenue de plus en plus populaire, notamment au sein de quelques grandes ONG, certains programmes onusiens et plusieurs gouvernements.

Le genre est un facteur de division du travail et d'allocation des ressources, et donc de structuration de l'espace et du temps social. L'asymétrie caractéristique des rôles féminins et masculins est un obstacle majeur au changement. Dans cette approche, toute analyse ou toute mesure destinée à promouvoir ou modifier les modes de participation des femmes doit donc être considérée dans le réseau complexe des relations sociales de genre. A force de se focaliser sur les femmes pour rendre compte des inégalités de genre, on a eu tendance à négliger les hommes.

L'un des enjeux dans le contexte de l'approche « genre et développement » tient à l'idée que pour parvenir à l'égalité, il conviendrait de ne pas centrer uniquement la problématique hommes-femmes non pas uniquement sur les femmes, car, en dernier ressort, « le changement vers l'égalité nécessite le concours des hommes, mais encore faudra-t-il pour cela que ceux-ci s'y intéressent » (Lansky, 2001). Parmi les apports de l'approche genre et développement, l'analyse des

rapports de genre met en évidence les inégalités multiples à l'encontre des femmes, mais aussi le fait que les hommes, eux aussi, pâtissent d'une organisation sociale aussi asymétrique et qu'ils pourraient également bénéficier de systèmes de genre plus équitables (Kabré, Locoh, Trah, 1996). Il ne s'agit plus de « prouver » que les femmes peuvent être des actrices à part entière du processus de développement, comme mères et travailleuses, mais surtout de promouvoir leur capacité sociale, leur indépendance, et à travers les relations de genre, une plus grande liberté pour les individus des deux sexes.

Toutefois, on ne s'intéresse pas encore assez aux avantages que les hommes peuvent eux-mêmes tirer de l'égalité, même si on note un intérêt croissant parmi les chercheurs du « genre et développement » pour les identités et schémas masculins dans les travaux récents sur la masculinité¹⁵¹. Dans des projets récents de développement, on s'est rendu compte que l'efficacité d'un projet conçu à l'origine pour accroître l'autonomie des femmes s'est notablement améliorée lorsque l'on a inclus les hommes dans le programme de sensibilisation. En effet, on a pu tirer parti de la division du travail et des modalités de coopération existant entre femmes et hommes. Il ne faudrait pas pour autant arrêter de militer pour les droits des femmes et de l'équité, mais davantage élargir le cadre conceptuel servant à traiter des inégalités de genre. « Cela permettrait en dernier ressort de tenir compte à la fois d'autres causes socio-économiques de l'inégalité et du fait que les femmes et les hommes sont généralement confrontés ensemble à la plupart de ces inégalités, du point de vue des avantages qu'ils partagent » (Lansky, 2000 : 540).

Les démarches « genre et développement » s'éloignent ainsi d'une réflexion unique sur les femmes et analysent les rapports entre les hommes et les femmes et la construction sociale des masculinités comme des féminités. Même s'il est encore difficile aujourd'hui de faire la part nette entre les deux approches « femmes et développement » et « genre et développement » dans les discours des bailleurs de fonds et de beaucoup de praticiens du développement, l'analyse en termes de « genre et développement » a au moins le mérite de mieux tenir compte de la

¹⁵¹ Voir à ce propos le numéro de *IDS Bulletin* (vol.31, n°2, avril 2000) sur « men, masculinities and development, politics, policies and practice » et le numéro de *The European journal of development research* (vol.12, n°2, dec.2000), *Men at work, labour, masculinities, development »*

complexité des relations de pouvoir au sein du ménage. Cependant, une vision androcentrique des structures sociales a biaisé l'intégration du genre dans les actions de développement ; on peut citer l'application de la notion de « ménage » qui ne correspond pas au modèle harmonieux « d'utilité solidaire »¹⁵² au sens des économistes néo-classiques.

La décennie qualifiée de « femmes et développement » (*Women in Development*, 1975-1985) a accompagné l'idée d'une « domination des femmes », « d'une imposition patriarcale », sans nuancer la diversité et la complexité des relations entre les hommes et les femmes à travers le monde. Un recentrage sur la nature des rapports hommes / femmes (*Gender and Development*, à partir des années 1980) a ensuite été proposé montrant notamment que les femmes ne constituent pas un groupe social distinct. L'approche par le genre a permis d'emblée de remettre en cause la perception androcentrique de la représentation du ménage, à savoir une entité économique et sociale de base impliquant l'hypothèse d'une communauté de ressources et d'une cohésion des membres, assurée implicitement par un « chef de ménage ». Or, de nombreuses études, menées depuis les années 1980 ont démontré par exemple qu'au sein du ménage, les femmes consacrent une plus large part de leurs revenus que les hommes au bien-être de la famille (nourriture, éducation et santé des enfants), tandis que les hommes privilégient davantage les dépenses personnelles (tabac, alcool...). Aujourd'hui, on reconnaît la nécessité d'intégrer le genre dans les projets de développement non seulement pour des raisons de lutte contre la pauvreté mais aussi par souci d'équité à travers la reconnaissance des contraintes pesant spécifiquement sur les femmes.

Ce n'est pas un hasard si l'évolution des approches par rapport aux femmes dans le contexte du développement, s'est produite parallèlement à l'évolution du concept de la pauvreté. Sen a en effet fortement insisté sur l'importance de la fonction d'agent ("*agency*") des femmes : "*Elles ne sont plus les destinataires passives d'une réforme affectant leur statut, mais les actrices du changement, les initiatrices dynamiques de transformations sociales, visant à modifier l'existence des hommes aussi bien que la leur*" (Sen 2000). Dubois (2000) applique son cadre

152

d'analyse de la pauvreté à dimensions multiples pour vérifier si les politiques de lutte contre la pauvreté prennent en compte les inégalités de genre. Quant aux diverses formes d'impuissance qui caractérisent la pauvreté, il est évident qu'elles ne concernent pas uniquement les conditions de vie des femmes pauvres. Or, en plus des discriminations ou des conditions défavorables qui touchent également les hommes (dues à l'ethnie, l'âge, la classe, la caste, etc.), les femmes pâtissent des relations inégales avec les hommes.

L'outil genre permet de repenser le travail

L'un des apports majeurs de l'approche « genre et développement » a été de faire reconnaître le travail invisible des femmes et de montrer l'articulation entre l'espace reproductif (de type domestique) et l'espace productif (où dominant les rapports de production capitaliste) favorisant la prospérité du secteur capitaliste. Dans le contexte de globalisation impliquant une délocalisation massive des industries manufacturières et une féminisation du prolétariat et du travail informel, cette division genrée du travail créant une dévalorisation du travail des femmes a redonné un contenu analytique aux liens entre production des marchandises et services et reproduction sociale.

Ester Boserup dans « *womens's role in economic development* » (1970), a été la première économiste à aborder le travail des ouvrières agricoles des pays du Sud en mettant en avant leur marginalisation dans les systèmes agraires et de la nécessité de prendre en compte leur travail invisibilisé dans les statistiques. Par la suite, le champ « genre et développement » va évoluer sous l'impulsion d'autres chercheuses féministes et non féministes qui vont développer un vaste corpus traitant des questions de développement aux niveaux théorique, empirique et pratique : depuis la question des femmes dans le développement jusqu'à l'analyse de la division du travail dans différentes sociétés en passant par les marchés du travail, le travail des femmes et la discrimination, la féminisation de la main d'œuvre dans la mondialisation, les travailleuses dans l'économie du care, les migrations internationales, les débats de politique publique. Les institutions internationales (Banque Mondiale, PNUD...) vont s'inspirer de ces travaux pour intégrer le genre dans leurs différents rapports (Bénéria in Guérin et alii., 2014, 396).

C'est à la réflexion sur le genre qu'on doit sans doute la prise de conscience de

la division du travail la plus fondamentale dans la plupart des sociétés, à savoir la division entre le travail de production et celui de la reproduction sociale. En effet, la distribution selon le genre des activités économiques et sociales met en évidence une asymétrie fondamentale. Les femmes assument l'essentiel des activités, peu ou pas rémunérées et faiblement reconnues socialement, de reproduction sociale, de production de biens et de services à petite échelle ou pour de faibles revenus, et à l'échelle collective, les « activités communautaires de base », liées à leur rôle stratégique dans la gestion de la « vie quotidienne ». Le cumul de ces trois rôles représente une contribution considérable des femmes à la vie sociale, et paradoxalement, souvent, un frein à leur liberté et à leur indépendance.

La mise en évidence de ce triple rôle des femmes conceptualisé par C.MOSER (1989) a incontestablement favorisé une prise de conscience de la notion de genre dans les questions d'activités économiques. Cependant, on note certaines limites de ce concept du fait que les rôles productifs et reproductifs sont désignés uniquement par le type de ressources palpables (économiques et matérielles) et impalpables (autorités...) qu'ils génèrent. Les relations sociales par le biais desquelles des ressources collectives sont obtenues sont prises en compte uniquement dans le cadre des « rôles communautaires ». Or, les rapports sociaux, notamment de genre pourraient être abordés aussi dans le cadre des relations de production et des activités de travail en général. En fait dans ce paradigme, c'est surtout la notion de rôle qui a été vivement critiqué : « le rôle prend différents sens : descriptif autant qu'analytique, se référant tantôt à des normes, tantôt à un comportement réel. En séparant les différentes facettes de la division du travail –ce qui est produit, qui produit et comment- on obtiendrait un cadre de référence plus clair, sans pour autant sacrifier les principaux arguments que Moser avance » (N.Kabeer, 1992). Par ailleurs, « les rôles qui incombent à la majorité des femmes sont très nettement caractérisés par un phénomène *d'embededness* (enchâssement) : l'un est inclus dans l'autre (...).Par conséquent, on conçoit aisément qu'elles trouvent difficile de séparer ces rôles de façon analytique et d'associer à chacun d'eux les intérêts correspondants.» (J.Anderson, 199 ,2153).

153 J.Anderson, *Le triple rôle*, in J.Bisilliat et C.Verschur (2000) p.175-181

En revanche, il nous paraît possible de transposer ces rôles en termes spatiaux. L'espace de la femme serait de trois ordres : celui du travail domestique, celui du marché du travail, celui du travail de la communauté. Ces trois espaces singuliers se juxtaposent, créent de fait un interstice : la « sphère » du sujet, c'est-à-dire l'élément micro-social d'expression de la singularité féminine. Ici est présenté une autre sphère, celle du sujet. Elle est l'une des ambitions de la « gender-geography ». L'espace en devenir, là où les éléments du social et du spatial se combinent pour exprimer la relation de « genre » revêt une importance déterminante si, de plus, l'on applique ces choix théoriques au domaine de la géographie de l'emploi. (S.Louargant, 2008).

Un autre outil d'analyse, utile pour les chercheurs en *développement studies*, a été l'apport de la théorie des besoins essentiels. Pour s'acquitter de l'ensemble de leurs tâches à l'intérieur de ces trois rôles, hommes et femmes ont besoin de moyens de réalisation. En partant du point de vue du genre, M. Molyneux (1985) a créé le concept de *gender needs* et a établi une différence entre les besoins pratiques et les besoins (ou intérêts) stratégiques. Si les « besoins pratiques », ou besoins matériels, regroupent ceux qui touchent à la survie de personnes (nourriture, éducation, logement et santé), les « besoins stratégiques » (transformation des législations concernant les femmes en matière d'héritages, d'accès aux postes de décision...) sont les seuls susceptibles de favoriser des relations de genre plus égalitaires. Si les « besoins pratiques » paraissent plus faciles à pourvoir, notamment dans les situations d'urgence, en revanche les « besoins dits stratégiques » peuvent ne pas être ressentis comme indispensables par les bénéficiaires, surtout s'ils n'ont pas pris conscience de la discrimination dont ils font l'objet (Jacquet, 1995).

Dans ce contexte, comment peut-on s'intéresser aujourd'hui au travail sans voir la différence des genres ? Longtemps les recherches sur l'articulation entre vie professionnelle et vie familiale se sont obstinées à faire comme si les hommes étaient sans famille.

Le genre est partie intégrante de toute analyse sur le travail industriel, les services... Cependant, pendant longtemps, on se contentait d'ajouter les femmes et on les traitait comme un cas particulier ; mais on s'intéressait peu aux processus

sociaux qui intervenaient dans le caractère genré du travail et des rapports de travail ainsi qu'à la façon dont s'institutionnalisait les discriminations à l'encontre des femmes sur le marché du travail. Cette occultation du genre est encore forte dans la littérature sur la spécialisation flexible et dans les débats sur les nouveaux modes de production.

La flexibilisation de la production industrielle et du travail n'a pas eu les mêmes conséquences pour les femmes que pour les hommes. La mondialisation en favorisant un processus de développement des industries d'exportation et de délocalisations dans les manufactures et les services aux entreprises a permis d'accroître incontestablement le volume d'emplois féminins dans la majorité des pays du Sud, en Inde notamment.

Ce phénomène n'a pas seulement affecté la participation des femmes sur le marché du travail, mais aussi le type d'emplois qu'elles occupent et leurs conditions de travail. Dans l'ensemble, la libéralisation des échanges et les changements d'activités économiques qui y sont liés ont été porteurs d'améliorations pour les femmes, mais dans une moindre mesure que pour les hommes. Cela dit, si les opportunités d'emploi ont fortement augmenté pendant la phase d'expansion économique, les risques et les fragilités ont progressé dans la même mesure, notamment lors des phases de ralentissement de l'économie.

Cependant, nombre des nouveaux emplois créés, occupés par des femmes, sont de faible qualité ; la plupart sont informels, mal rémunérés et assortis de mauvaises conditions de travail. De plus, les femmes sont considérées comme plus fragiles que les hommes face aux effets négatifs de la libéralisation des échanges et de la concurrence exercée par les importations.

Joekes (1999) estime que les femmes peuvent aussi tirer profit de la libéralisation à travers une augmentation de leur salaire, en comparaison des revenus qu'elles percevaient dans les secteurs d'activité où elles étaient le plus présentes auparavant (c'est-à-dire, l'agriculture, les services domestiques et le commerce de petite échelle). Elle avance par ailleurs que les entreprises exportatrices du secteur formel se conforment à la législation relative au salaire

minimum et versent donc des salaires justes, aux femmes comme aux hommes.

Une part importante du travail est souvent sous-traitée auprès d'entreprises nationales qui sous-traitent à leur tour à des travailleurs à domicile, des femmes pour la plupart. Il serait intéressant de savoir si ce déplacement du travail de l'agriculture vers l'industrie a profité aux femmes tant en termes d'emploi que de salaires.

Carr et Chen (2001) évoquent plusieurs relations envisageables entre mondialisation et emploi informel. Pour elles, ce phénomène a intensifié la concurrence, poussant les entreprises à s'appuyer sans cesse davantage sur des travailleurs informels moins coûteux, que ce soit à travers les accords de sous-traitance des entreprises multinationales, ou à travers des relations d'emploi informel au sein d'établissements formels. D'un autre côté, les multinationales installées dans les pays en développement tendent à proposer de meilleurs salaires et de meilleures conditions de travail que les entreprises locales (Brown *et al.*, 2003). De plus, leur présence facilite sans doute l'accès des entreprises locales aux marchés internationaux (Hanson, 2001).

Mais la mondialisation associée à la croissance de l'emploi formel salarié est-elle à l'origine de l'amélioration des perspectives des entreprises exportatrices locales, qu'elles soient formelles ou informelles ? De nombreuses études¹⁵⁴ établissent une corrélation forte entre l'émergence d'un salariat féminin et le processus de mondialisation, mais elles attirent aussi l'attention sur le fait que les femmes se retrouvent en masse dans des emplois précaires (contrat temporaire, travail à domicile...) des secteurs formels et informels. La mondialisation et les politiques néolibérales ont contribué à l'informalisation du marché du travail. Dans les pays du Sud, les processus d'informalisation qui surviennent dans le cadre de la mondialisation néo libérales estompent de plus en plus le clivage formel/informel, notamment à travers la sous-traitance et l'externalisation. D'où un haut degré de fluidité entre les activités formelles et informelles, ce qui aboutit à différents degrés de précarité, d'insécurité et de vulnérabilité, comme nous le démontrerons dans la dernière partie, à propos de l'étude du cas tamoul.

¹⁵⁴ Voir le *reader* sur cette thématique : N.Visvanathan et al., *The women, gender and development reader*, 1997, Zed Books, 400 p

La mondialisation économique doit donc être comprise dans ses multiples localisations, dont beaucoup ne sont pas reconnaissables à cause de leurs rapports avec l'économie mondiale. Beaucoup de ces nouveaux territoires de la mondialisation témoignent de nouvelles cultures de travail affectant directement les femmes. Ces restructurations économiques ne s'opèrent pas uniquement dans les villes globales (Sassen, 2003), mais aussi dans les petites villes (nouvelles ou pas) ou dans des clusters qui ont connu des processus économiques endogènes ou encore dans des nouvelles zones économiques spéciales. Cette informalisation importante se traduit par une diminution maximum des charges et des salaires, plus gravement encore que dans les métropoles.

Notons cependant que dans le contexte particulier des industries de produits d'exportation, on a pu observer dans les pays du Sud une nette amélioration de la condition des femmes (Bessis, 1994). Il conviendra, dans le contexte indien, d'analyser les conséquences sociales (amélioration ou non de leur statut) de l'entrée des femmes dans ces industries d'exportation. Elles procurent des emplois aux femmes tant dans les villes que dans les villages environnants. Dans un contexte d'ajustement structurel où les politiques publiques en matière sociale sont en recul, il paraît judicieux de s'intéresser au rôle que peut jouer l'industrialisation décentralisée dans les différentes formes de mobilités de travail féminin, d'autant que ces bassins d'emplois industriels sont peu éloignés des villages. Il sera aussi intéressant de se demander si cette reconfiguration des espaces économiques associée à la mondialisation a contribué ou non à une transformation des rapports de genre. On verra comment ces transformations comportent des possibilités, toutefois limitées d'empowerment des femmes et redessinent certaines des hiérarchies au centre desquelles se trouvent les femmes, aussi bien au foyer qu'au travail.

Le genre permet d'élargir le questionnement, de s'apercevoir par exemple que la compréhension des pratiques, des fonctions et des rôles joués par les femmes aussi bien que par les hommes à l'intérieur du monde du travail implique d'inscrire l'expérience du travail dans un cadre plus général, d'ordre non seulement économique, mais politique et culturel. La notion de genre permet de mettre en évidence le fait que la division du travail, à l'instar de la distribution inégale du

pouvoir est l'un des éléments qui contribuent à structurer la masculinité, aussi bien que la féminité, le masculin n'étant plus une catégorie universelle qui définit le genre humain.

L'outil genre permet de repenser l'espace

Si la géographie sociale dans les années 70 introduisait les concepts d'espace de vie, d'espace vécu, d'espace social (Frémont, Chevalier, Héryn, Renard, 1984 ; Di Méo, 1991,1998)¹⁵⁵, les travaux sur les espaces genrés ont été plutôt l'apanage des écoles nord-américaines privilégiant des analyses de l'économie marxiste radicale, on parlera alors de géographie féministe¹⁵⁶. Leurs travaux se sont attachés à comprendre pourquoi et comment l'espace participe à la construction d'une sexualité des pratiques et des productions d'identités dichotomiques entre les hommes et les femmes en mobilisant le concept de patriarcat et de façon concomitante la notion de sexe social (N-C Mathieu), concepts qui se sont inscrits dans des réflexions structuralistes. Dans ce contexte, on doit mentionner Harvey qui a intégré récemment dans sa réflexion critique de l'espace produit par le capitalisme, les thèmes postmodernes sur les minorités, les intérêts particuliers des communautés...

Une vision radicaliste de l'espace genré

Ces recherches en géographie, mobilisant la théorie des classes sociales et les concepts de patriarcat et de sexe social, ont permis d'observer la place des femmes dans les différentes sphères d'activités : naît alors une vision duale, plutôt radicaliste de l'espace. Les études ont mis en évidence l'existence d'une opposition entre genres dans les pratiques et les espaces. Cette dichotomie se traduit en termes d'inégalités : inégalité d'accès aux espaces aménagés par les hommes, inégalités dans les déplacements (accessibilité à la voiture familiale, aux transports en commun à heures tardives..), inégalités dans les traitements salariaux, etc. Il

¹⁵⁵ Pour une mise en perspective de ces concepts d'espace de vie, vécu..., voir le livre récent de G.DiMéo, *les murs invisibles, femmes genre et géographie sociale*, 2011

¹⁵⁶ Pour un travail sur la prise en compte de l'espace dans la géographie féministe anglo-saxonne, voir la thèse de Sophie Louargant, 2005, dont nous reprenons certains propos.

existerait ainsi des espaces existentiels (espace privés du quotidien) qui historiquement sont attribués aux femmes (espace de la vie familiale, de la maternité, du couple, de l'environnement proche /jardin) et d'autres espaces publics attribués aux hommes (espaces liés au monde professionnel, à la vie sociale comme le bar par exemple).

Certes la manière de considérer ici la dichotomie socio-spatiale peut paraître dépassée, dans la mesure où en France 85% des femmes sont sur le marché du travail. Il n'empêche que dans des sociétés patriarcales comme dans la société indienne traditionnelle, cette vision dichotomique entre sphère publique (visibilité du travail masculin) et sphère privée de la famille et du logement n'est pas encore obsolète.

Vers des espaces partagés

Si les travaux précédents ont exploré une structuration de l'espace dissociant les pratiques socio-spatiales des femmes et des hommes, aujourd'hui les frontières se sont diluées, ce qui amène à une autre conception, non pas celle d'espace exclusivement dissymétrique, mais également partagé : ces espaces partagés sont révélateurs de nouvelles formes recomposées de relations de genre. Apparaissent ainsi de nouvelles formes conjuguées d'espaces construits par une co-présence des hommes et des femmes, désormais débarrassées de leur appartenance supposée à la sphère privé ou publique, individuelle ou collective. Ils sont un construit social et spatial produit en commun.

Le genre permet donc de s'interroger sur les frontières mouvantes qui séparent l'activité de l'inactivité, le travail du non travail, l'espace du travail de l'espace domestique, la sphère publique de la sphère privée.« *Feminist geographers examine how the séparation of work-production-public and home-reproduction-private obscures and devalues activities defined as women's work. Trough context-specific, grounded research, feminist analyses of work relations is opening up new ways of theorizing work* »¹⁵⁷ (Englad, Lawson, 86,200).

¹⁵⁷ Nous le démontrerons dans notre dernière partie à l'aide de notre cas d'étude

Cependant dans le contexte de la globalisation impulsant de nouvelles dynamiques économiques en termes de localisation des entreprises, l'approche genrée privé/public ou espace masculin/féminin, ou espace de travail/domestique est à déconstruire en raison d'une porosité de ces espaces (voir Hanson, Preston) : « *the myth that home and work are two pure and very much gendered natural opposites is precisely what feminists have cracked open by showing how different ideas about the gendering of home and work have developed in different circumstances* » (Hanson, 1992, 578). En ce sens les géographes féministes et en premier lieu D. Massey (1984) ont su repenser les concepts d'espaces, de place en relation avec le genre, tout en analysant les interactions entre les relations sociales de classes et l'organisation spatiale de la production. « *This approach conceptualizes space, place and gender as interrelated, mutually constitutive processes. Neither gender identities nor places are stable, fixed or given.* » (Bondy, Davidson, 16). « *the place did not remain just a thing in itself, -a passive locus/container as the unchanging backdrop against which life is played out* » (Lefebvre, 1991, quoted in Raju and al, 4) – *but turned into a historically and socially grounded existential and gendered space... ».*

Une des innovations de la géographie féministe porte sur les rapports entre genre, travail et espace, avec la recherche remarquable de S.Hanson et G.Pratt¹⁵⁸ dans la ville de Worcester (Massachusetts). Elles ont voulu montrer le lien entre « histoires spatiales » et pratiques genrées (« *spatial stories and gendered practices* ») dans une ville industrielle. Elles ont mis en exergue l'existence de places locales mixtes, le degré de variation d'accessibilité à ces lieux et l'importance accrue des réseaux sociaux en place. Le genre est donc conditionné par les structures de bases communautaires (l'usine et son environnement), par la structuration de la communauté locale (et « l'affectation » de rôles aux individus – aux femmes en particulier - impliqués au sein de comités – le comité d'entreprise pour les femmes, par exemple -). Il s'agit de montrer comment les constructions genrées produisent différentes expériences spatiales pour les hommes et les femmes et l'impact sur leur vie. Susan Hanson s'appliquera ainsi, dans cette étude

¹⁵⁸ Hanson S., Pratt G., 1995, *Gender, work and space*, Routledge, Londre et New York, 271p.

sur l'évolution du travail des femmes, à démontrer des modes de production genrés. Les espaces industriels en mutation dans le Massachusetts constituent à cet égard un modèle d'organisation genrée de l'espace avec des pratiques fonctionnelles qui créent des frontières sociales et spatiales que j'ai repris dans mes travaux (troisième partie). Ces frontières bornent des espaces construits différemment selon les genres dans les quartiers (urbains, métropolitains et ruraux) et génèrent des formes de ségrégations. La production d'espaces différenciés engendre la constitution de « ghettos » dans lesquels les femmes ouvrières ont développé des rapports sociaux spécifiques : elles sont devenues progressivement une force de négociation, de pouvoir et de travail (« labor force ») au sein de la cité, vis-à-vis des employeurs et élus locaux (majoritairement masculins).

Notre recherche dans un district industriel du cuir caractérisé par une société semi-urbaine et patriarcale, en pays tamoul, a pu montrer comment un processus cumulatif de mobilité et d'élargissement de l'espace de vie se met en place (voir troisième partie).

De nombreuses études (Vandersmissen et al.2001) ont démontré que la participation des femmes au marché du travail ne dépend pas seulement de facteurs individuels relatifs au statut marital ou à la présence d'enfants ou niveau d'étude, mais aussi de l'accessibilité convenable à des emplois. Cette analyse de l'importance de l'accès spatial a donné lieu à la théorie de la discordance spatiale (*spatial mismatch*) entre lieux de résidence et lieux d'emploi. Cette discordance a souvent été mise en cause dans le sous-emploi des femmes. Proposée aussi par la recherche féministe sur la géographie de l'emploi (Hanson, Pratt, 1991), la thèse du confinement spatial (*spatial confinement*) des femmes suggère en effet que certaines entreprises se localisent à proximité des bassins de main-d'œuvre féminine. On testera cette hypothèse dans le contexte indien.

L'analyse en termes de genre a donc permis de redécouvrir les pratiques spatiales du travail féminin et la valeur économique des femmes masquées par les discours et les représentations qui organisent les processus de construction des identités sociales. On verra, en adoptant une approche intersectionnelle, comment les identités et les pratiques spatiales dans les villes indiennes se constituent en

fonction de multiples variables dont la classe, le statut, l'âge, la caste etc...En effet, ces différentes variables jouent un rôle important dans la spatialité des constructions de genres. L'appartenance à un groupe social plus ou moins aisé de telle religion et/ou de telle caste peut intervenir dans la manipulation ou le contournement de différentes injonctions sociales. « On peut penser que ces processus de construction oscille entre deux pôles de conformité et de résistance à des normes culturellement entérinées. Entre ces deux pôles s'inscrit une multiplicité d'expériences individuelles de ce qu'est être une femme ou un homme dans différents lieux et différents contextes... Il ne s'agit à aucun moment de porter un regard inquisiteur sur l'ailleurs et ses pratiques exotiques, mais de se défamiliariser notre quotidien et de le soumettre aux mêmes interrogations. » (Barthe, Hancock,7, 2005).

Espace et mobilités

Une autre entrée est de questionner les schémas qui associent la mobilité au travail féminin, à la modernité de façon générale. La mobilité spatiale et sociale est au cœur des recherches qui traitent de l'urbanisation, de la circulation des biens et des services, de la diffusion des modèles culturels. Cependant, quel que soit leur type, spatial ou social, les mobilités féminines méritent qu'on s'y attarde. Pendant longtemps, les catégories d'analyse dont nous avons hérité en sciences sociales ont été forgées pour appréhender la mobilité à partir d'une population masculine et de son statut professionnel. En sciences sociales en général, la construction des données est soumise à ce codage social qui semble aller de soi, mais qu'il est de notre ressort de déconstruire. En effet, l'invisibilité des femmes dans les études sur la mobilité découle de cette construction sociale. Longtemps placées dans un hors champ professionnel, et assignées à des fonctions spécifiques, maternelles et domestiques, les femmes qui circulent, échappent en grande partie aux catégories et aux analyses. Elles occultent ainsi la contradiction entre la réalité concrète de l'idée de mobilité et les valeurs traditionnellement associées aux rôles des femmes.

L'intérêt d'une étude des mobilités, c'est qu'elle peut s'accompagner d'une analyse des perceptions, des vécus, des représentations que les femmes développent dans les espaces urbains. Tout espace est porteur de valeurs positives

ou négatives, il est plus ou moins hostile ou attirant selon qu'il est perçu, vécu par des hommes ou par des femmes.

Parler des mobilités ne signifie donc pas seulement connaître le déplacement comme événement concret. Il s'agit davantage de restituer un processus qui s'inscrit dans des temps hétérogènes, professionnel, familial, personnel et fait intervenir l'histoire de vie de chacun.

Si la mobilité est synonyme de " mouvement et de changement ", elle " tend à remettre en cause ou à redéfinir les rapports et les équilibres entre organisation sociale et spatiale " (Frémont, 1984). Mais être mobile pour les femmes, peut signifier également vouloir se glisser, éviter, circuler en anonyme, surtout quand cette mobilité n'est pas appréciée. C'est l'interprétation du franchissement des limites matérielles et symboliques qui est ainsi posée. Les femmes doivent se justifier, autrement et plus que les hommes, car, dans l'ordre symbolique, leur présence dans des lieux étrangers est souvent déplacée, hors de ce qui se doit d'être. En conséquence, elles ne se déplacent pas n'importe comment et pour n'importe quelles raisons. Cette expérience de la mobilité peut donner lieu à une prise de conscience accrue de la part de l'individu de sa propre condition et de ses possibilités. Elle a des implications dans la définition de soi en tant que sujet actif, différencié des autres. C'est en ce sens que cette prise de conscience peut être génératrice d'autonomisation tout en ayant des effets sur les processus de construction des subjectivités.

Même s'il est difficile de transposer ces apports conceptuels, notamment en Inde rurale où le système des castes et la division sexuelle du travail exercent encore une forte influence sur les occupations socioprofessionnelles, on peut considérer que l'industrialisation, le développement de nouvelles activités génératrices de revenus et l'urbanisation sont des vecteurs du processus de modernisation et de changement social.

Dans le contexte d'une société indienne marquée par la prédominance de ses origines rurales, la force des structures familiales élargies et de ses réseaux de castes, le village natal reste le centre de gravité de l'espace de vie des migrants,

notamment des femmes, à l'exception notable des migrations de mariage. Les déplacements circulaires, temporaires voire définitifs des individus s'inscrivent souvent dans des stratégies de survie de la famille élargie. En envoyant les hommes célibataires ou sans leur épouse en ville, la famille élargie n'est pas trop affectée par ces migrations, dès lors que l'épouse assure une cohésion familiale. Cependant ce schéma explicatif même s'il a longtemps fait ses preuves doit être dépassé. D'autres mécanismes méritent une attention particulière pour comprendre le fort pouvoir de rétention des campagnes en Inde. Une approche microsociale permet d'approfondir les logiques sous-jacentes aux décisions de mobilité spatiale. On sait bien que les mécanismes de décision d'un déplacement en ville s'opèrent selon une stratégie familiale de minimisation des risques, comme l'ont bien montré Breman (1985) et Dupont (1995).

En fait, le taux d'urbanisation en Inde relativement faible s'explique aisément par le développement des formes de mobilité circulaire comme substitut à la migration définitive. Ces interactions entre zones rurales et zones urbaines à travers les déplacements circulaires de populations conduisent à réévaluer la dichotomie urbain/rural et induire de ce fait un continuum entre le centre urbain et son espace environnant (Dupont, Dureau, 1994). Les mobilités temporaires ou saisonnières des hommes, par lesquelles ils quittent leur village et leur famille pour quelques semaines afin de trouver un emploi dans la construction et les services est une réalité que l'on retrouve dans de nombreuses régions indiennes. Ces différentes formes de mobilité masculine (circulaire et temporaire voire définitive) ont été largement étudiées par J.L.Racine (1995), Dupont (1995)... En ce qui concerne les mobilités de femmes, quelques études ont été consacrées aux mobilités de mariage -cause essentielle de la migration féminine voire de la migration en général (Landy, 1995)-. En revanche, peu de travaux ont porté, pour le moment, sur les mobilités féminines de travail. En me penchant sur la question de la mobilité féminine de travail, j'ouvre ainsi la réflexion sur un champ peu étudié, du moins dans le contexte indien.

Il nous paraît intéressant également de prendre en compte les représentations spatiales et sociales dans ces processus de mobilité : le mode de vie urbain peut

être un facteur d'attraction déterminant pour les femmes, dans la mesure où la ville représente un lieu d'émancipation et de modernité.

Un des axes privilégié de notre travail consiste à utiliser comme grille d'analyse la mobilité de la main-d'œuvre féminine. L'analyse est ciblée sur les différentes formes de mobilité féminine de travail : spatiale, intersectorielle, professionnelle et sociale. Une attention particulière sera portée aux femmes ayant une activité économique ainsi qu'aux impacts de la mobilité sur leur statut au sein de la famille et de la société, selon les communautés et les castes.

Dans un contexte rural où l'industrialisation n'est pas si ancienne, il n'est pas surprenant que l'entrée sur le marché du travail industriel s'accompagne le plus souvent d'une mobilité sectorielle de l'agriculture vers l'industrie. Ces nouvelles opportunités économiques peuvent-elles offrir à ces femmes une reconnaissance nouvelle et des espaces de liberté qu'elles peuvent négocier au sein du ménage ? Réfléchir aux rapports entre mobilités professionnelles, d'une part, et négociation du pouvoir au sein de la famille, d'autre part, peut être une approche intéressante pour approfondir la question de la construction sociale du genre. Pour Amartya Sen (2000), le travail salarié accroît le pouvoir de négociation des femmes dans le ménage et dans l'économie et concourt donc à leur émancipation sociale. Une question intéressante est de savoir si un revenu régulier a permis ou non aux femmes de négocier un partage de l'autorité entre les sexes au sein de la famille, ou de participer plus qu'auparavant à la prise de décision au sein de celle-ci (*empowerment* des femmes).

Dans notre travail, recourir au prisme du genre reviendra donc à concevoir celui-ci comme un système de pouvoir social qui défavorise les femmes, mais à des degrés divers et de manières différentes, car le genre recoupe d'autres formes de rapports au pouvoir comme la race, la classe, la communauté, la caste. Certes, la prise en compte concomitante des rapports de genre, de classe, de communauté et de caste conduit de fait, selon certaines auteures à effacer les revendications féministes d'égalité ; mais je vais démontrer que ce n'est pas le cas.

2-2 L'*empowerment* : un concept féministe récupéré et instrumentalisé par les institutions internationales

Pour comprendre les controverses et les débats que suscite aujourd'hui l'intégration de la notion d'*empowerment* dans le discours dominant sur le développement, il convient tout d'abord de retourner aux origines du concept avant de le mettre à l'épreuve de nos terrains d'étude, notamment celui de la microfinance en Inde (dans la dernière partie).

Le terme « empowerment », qui signifie littéralement « acquérir du pouvoir ou le renforcer »¹⁵⁹, est au cœur de la rhétorique sur la participation des pauvres, notamment des femmes. Même si ce terme occupe une place de choix dans le discours des organisations internationales de développement, depuis la fin des années 1970, il est aujourd'hui vivement critiqué.

Même si les origines de la notion d'*empowerment* sont multiples et semblent remonter au mouvement *black power* des années 70¹⁶⁰¹⁶¹, c'est aux mouvements féministes des pays du Sud, notamment de l'Inde, que l'on doit l'apparition formelle du terme *empowerment* dans le champ du développement international. Partant de l'échec du modèle de développement orthodoxe *top down* et androcentrique, le réseau *DAWN* (*Development Alternatives with Women for a New Era*-réseau « alternatives pour le développement avec les femmes à l'aube d'une ère nouvelle »), créé à Bangalore en 1984¹⁶² par des féministes (chercheuses, militantes...), a pour

¹⁵⁹ Pour des raisons de clarté, nous préférons le terme anglais "*empowerment*" à ses traductions françaises "attribution de pouvoir" (voir BISILLIAT, J., "Introduction", dans BISSILIAT J., (1992), "Relations de genre et développement, Femmes et société", ORSTOM, Paris, pp. 11-23) ou "obtention de pouvoir" (JACQUET I. (1995), "Développement au masculin, féminin - le genre, outils d'un nouveau concept", L'Harmattan, Paris), voire "renforcer le pouvoir" ou "renforcement du pouvoir d'action".

¹⁶⁰ Voir l'article de A.E.Calvès, Revue Tiers Monde, n°200 –oct-décembre p.736 qui fait bien le point sur l'origine de ce concept.

¹⁶¹ Et l'article de C.Biewener, M-H.Bacqué in « démocratie participative », 2010.

¹⁶² C'est en août 1984 que Devaki Jain, directrice de l'Institut indien des sciences sociales de Bangalore va réunir les chercheuses en sciences sociales du « tiers-monde » pour préparer le Congrès international de l'ONU sur les femmes à Nairobi de 1985. L'ouvrage de référence , *development, crises and alternative visions, third worlds women's perspectives* coordonnée par G.Sen et C. Grown va constituer une sorte de manifeste des femmes du tiers monde engagées dans les sphères politiques radicales et une critique acerbe des politiques néolibérales de développement des

objectifs de mettre en avant les principes d'une nouvelle approche « genre et développement ». Elle sera rapidement libellée « approche *empowerment* » (Moser, 1989 ; Batliwala, 1993, 1994 ; Jain, 2009).

Pour les féministes de DAWN, le renforcement du pouvoir des femmes ne passe pas uniquement par l'accès à un revenu et par la satisfaction de leurs besoins fondamentaux, c'est-à-dire les intérêts pratiques ou ceux qui touchent à la survie. Il passe aussi par la réalisation des intérêts stratégiques, c'est à dire par un changement radical des structures économiques, politiques, légales et sociales qui perpétuent la domination selon le genre, mais aussi selon l'origine ethnique, la classe et la caste, afin d'établir des relations égalitaires dans la société.

Ainsi, les féministes des pays du Sud, notamment indiennes, vont populariser le concept d'*empowerment* en partant du principe qu'il s'agit d'un processus de transformation multidimensionnel, *bottom-up*, qui permet aux femmes, ou aux pauvres, de prendre conscience, individuellement et collectivement, des rapports de domination qui les marginalisent.

En tentant une définition généralisable, on peut dire, avec Jacquet, que l'*empowerment* correspond à l'acquisition d'un droit à la parole et à la reconnaissance sociale (Jacquet, 1995). En ce sens, l'*empowerment* peut être considéré comme un processus vers plus d'égalité entre les hommes et les femmes.

Jugée longtemps trop radicale, l'approche *empowerment*, développée par les féministes, a suscité de la réticence auprès des agences de développement. Cependant, ce n'est qu'au début des années 90, notamment lors de la quatrième conférence des Nations unies sur les femmes, que le terme *empowerment* fait son entrée dans le discours onusien sur les femmes et le développement. Ainsi, d'après les documents officiels, la plateforme d'action adoptée lors de la conférence constitue « un agenda pour l'*empowerment* des femmes » (Nations unies, 1995). Il y est clairement déclaré que :

« le renforcement du pouvoir [*empowerment*] des femmes et leur pleine participation dans des conditions d'égalité dans toutes les sphères de la

années 80 imposées par les plans d'ajustement structurel. Par la suite C.Moser (1989) va le reprendre comme l'une des approches de développement (voir notre tableau ci-dessous).

société, incluant la participation aux processus de décision et l'accès au pouvoir, sont fondamentaux pour l'obtention de l'égalité, du développement et de la paix » (Nations unies, 1995, § 13).

Par la suite, « Promouvoir l'égalité des sexes et l'*empowerment* des femmes » va devenir le troisième des huit objectifs du Millénaire pour le développement (OMD) adoptés en 2000 au siège des Nations unies lors du sommet du Millénaire.

L'*empowerment* n'est donc plus uniquement l'accroissement des avoirs et capacités individuels et collectifs des pauvres (au sens de A.Sen, que je verrai par la suite) qui permet de faire des choix (« *agency of the poor* »). Il dépend aussi de la manière dont les relations sociales au sens large (institutionnelle ou non) conditionnent la capacité des individus ou des groupes à transformer ces choix en action.

Pour N.Kabeer (2005, 200), la conception de l'*empowerment* est inextricablement liée au manque d'accès au pouvoir. Elle se réfère aux processus par lesquels les personnes dépourvues de la capacité à faire des choix peuvent l'acquérir.

Pour la chercheuse et activiste indienne Srilatha Batliwala, les relations de pouvoir ne peuvent être modifiées, argumente-t-elle, qu'en agissant sur trois fronts : en remettant en cause l'idéologie qui justifie les inégalités (comme les rapports de genre ou la caste) ; en changeant les modalités d'accès et de contrôle des ressources économiques, naturelles et intellectuelles ; en transformant les institutions et les structures qui renforcent et maintiennent les rapports de pouvoir existants (tels que la famille, l'État, le marché, l'éducation ou les médias). Batliwala, mais aussi d'autres féministes telles que Naila Kabeer (1994), mettent l'accent sur la nature multidimensionnelle du processus d'*empowerment* des femmes dans les pays du Sud. Cela théorise les relations entre *empowerment* et pouvoir.

L'*empowerment* fait référence à la nature des structures décisionnelles dans des contextes particuliers : qui prend les décisions ? Par quel processus sont-elles prises ? Comment ce processus peut-il être modifié ? (Kabeer, 1994).

Il est important d'adopter une vision dynamique de l'*empowerment* qui n'est pas un état à atteindre, mais un processus complexe et non-linéaire, pouvant prendre des formes très variées, au cours duquel les femmes acquièrent ou étendent leur droit de parole, leur reconnaissance sociale et leur pouvoir d'action.

Il s'agit aussi d'analyser dans chaque contexte géographique, socio-culturel et politique ce que *empowerment* peut signifier pour un groupe donné (on rejoint ici les féministes postcoloniales). Il est également crucial de souligner la spécificité contextuelle de l'*empowerment* qui est fonction, d'une part, de la conjoncture socioculturelle et politique et, d'autre part, de la volonté des femmes elles-mêmes : il est impossible de renforcer leur pouvoir d'action si elles ne le souhaitent pas. Ce constat pose le problème de leurs aspirations et de leur capacité d'expression, notamment si elles sont fortement et depuis longtemps soumises.

Le concept d'*empowerment* ne prétend pas, pour autant, que les femmes forment un groupe homogène face aux rapports de genre. Les différences restent énormes, que ce soit entre les femmes de différentes classes et/ou castes à l'intérieur d'une seule société, ou entre les femmes de différentes cultures en termes d'accès à l'éducation, à la propriété, au travail... Il est également crucial de souligner la spécificité contextuelle de la réduction des inégalités qui est fonction, d'une part, de la conjoncture socioculturelle et politique et, d'autre part, de la volonté des femmes elles-mêmes : il est impossible de renforcer leur pouvoir d'action si elles ne le souhaitent pas. Ce constat pose le problème de leurs aspirations et de leur capacité d'expression, notamment si elles sont fortement soumises. La prise en compte des rapports de genre implique alors la création d'espaces d'échange et de concertation entre femmes pour permettre une réflexion collective et favoriser l'émergence d'un esprit de revendication. C'est une première étape vers une remise en question de leur situation, mais il importe que ce soit elles qui fassent ce pas (Ranadive, 2002).

Les cinq niveaux d'*empowerment* du « Longwe Framework »¹⁶³

Bien-être : C'est le niveau le plus faible et les interventions qui se situent à ce niveau peuvent au mieux contribuer à la satisfaction des besoins pratiques des femmes, sans contribuer à leur *empowerment*. Ce niveau est défini comme le bien-être matériel des femmes par rapport aux hommes. La question de l'égalité de l'accès se pose par rapport à des ressources telles que l'alimentation, les revenus, les soins de santé, etc.

Accès : Ce niveau adresse la question de l'accès égal, par rapport aux hommes, à des facteurs de production : terre, travail, crédit, formation, canaux de commercialisation, tous les services et bénéfices publics. L'accent est mis sur l'égalité d'opportunité, ce qui peut nécessiter des réformes légales et administratives afin d'éradiquer toutes les formes de discrimination contre les femmes.

Conscientisation : Sur ce niveau se situe la compréhension consciente de la différence entre sexe et genre ainsi que la conscience que les rôles de genre sont culturels et peuvent être changés. La « conscientisation » implique aussi une adhésion à l'objectif éthique que la division sexuelle du travail devrait être juste et acceptable pour les femmes et les hommes. Elle ne devrait pas comporter une domination politique ou économique d'un sexe par l'autre. Concernant le processus de développement, ce niveau implique une participation collective des femmes.

Participation : Ce niveau est défini comme la participation égale des femmes dans tous les processus de décision des interventions de développement, c'est-à-dire l'analyse des besoins, la conception de l'intervention, sa réalisation et son évaluation. Egalité de participation signifie une implication des femmes dans les prises de décisions concernant leur communauté et ceci dans les mêmes proportions que leur représentativité dans la communauté.

Contrôle : C'est le niveau le plus élevé. Les interventions qui visent ce niveau ont le potentiel de contribuer de manière significative à la satisfaction des besoins stratégiques des femmes et à leur *empowerment*. Ce niveau implique le contrôle des processus de décision de la part des femmes, par une conscientisation et une mobilisation, afin d'obtenir le contrôle sur des facteurs de production et sur la distribution des bénéfices qui en découlent. Egalité de contrôle signifie un équilibre entre femmes et hommes pour qu'aucun des deux genres ne domine l'autre.

Il s'agit d'analyser dans chaque contexte géographique, socio-culturel et politique, ce que *empowerment* peut signifier pour un groupe donné.

Cette approche n'envisage pas de chercher à renforcer le pouvoir des femmes pour dominer les hommes, mais de favoriser une synergie entre ces deux genres pour aboutir à une situation améliorée et surtout plus juste. En ce sens, l'*empowerment* peut être considéré comme un processus vers plus d'égalité entre les hommes et les femmes.

¹⁶³ <http://www.ilo.org/public/english/region/asro/mdtmanila/training/unit1/empowfw.htm>

Adoptant ce point de vue, Lisette Caubergs distingue quatre types de pouvoir (voir encadré ci-dessous)¹. Avec l'*empowerment*, on n'envisage pas la domination (le pouvoir sur), mais l'accent est mis sur les autres types de pouvoir : le pouvoir de, le pouvoir avec, le pouvoir intérieur.

Les quatre pouvoirs selon Lisette Caubergs

- Le *pouvoir sur* : cette notion suppose que le pouvoir n'existe qu'en quantité limitée, plus tu en as, moins j'en ai. Si j'exerce une autorité sur toi, te donner davantage de pouvoir signifie que j'en perdrai. Ce pouvoir repose sur des rapports de domination/subordination mutuellement exclusifs ; c'est un pouvoir qui s'exerce sur quelqu'un. Moins négative est la connotation « guider l'autre » qu'implique également cette notion.
- Le *pouvoir de* : cette notion envisage le pouvoir comme une aptitude individuelle à la création : résoudre un problème, comprendre le fonctionnement d'une chose ou acquérir de nouvelles compétences sont l'essence même de ce pouvoir. La notion renvoie donc aux capacités intellectuelles (savoir et savoir-faire) et économiques (avoir) ainsi qu'à l'accès et au contrôle des moyens de production et des bénéfices et, par suite, à la possibilité d'utiliser les moyens de production.
- Le *pouvoir avec* : cette notion considère le pouvoir d'un point de vue politique et social. Que ce soit par solidarité ou par communauté d'idées, ou que ce soit pour revendiquer ses droits ou défendre des intérêts, l'association génère un pouvoir.
- Le *pouvoir intérieur* : cette notion fonde le pouvoir sur l'acceptation de soi-même et sur le respect des autres. L'image de soi, la confiance en soi, l'estime de soi, l'identité, la conviction (religieuse) et la force psychologique (savoir être) sont des éléments clés de cette force spirituelle.

Ce processus d'*empowerment* est à la fois individuel et collectif. Il passe donc par différentes étapes. Si ce processus d'*empowerment* commence à l'échelle individuelle par la promotion d'un pouvoir intérieur, il se développe collectivement à travers les organisations de femmes qui donnent un « pouvoir de », puis à travers le contrôle des ressources un « pouvoir sur ». Eventuellement, il débouche sur un mouvement de masse pour construire « un pouvoir avec » (N.Kabeer, 1994,

Batliwala, 1994). A travers l'*empowerment*, c'est bien la transformation radicale de la société qui est en jeu :

Nous voulons un monde d'où l'inégalité basée sur la classe, le genre et la race soit absente de tous les pays et des relations entre pays. Nous voulons un monde où les besoins de base deviennent des devoirs de base et où la pauvreté et toute forme de violence soit éliminée. La transformation des structures de subordination qui ont été si inamicales avec les femmes est l'autre versant de notre vision d'une nouvelle ère (G.Sen, Growen, 1987, p.80-81)¹⁶⁴.

Il est important d'adopter une vision dynamique de l'*empowerment* qui n'est pas un état à atteindre, mais un processus complexe et non-linéaire, pouvant prendre des formes très variées, au cours duquel les femmes acquièrent ou étendent leur droit de parole, leur reconnaissance sociale et leur pouvoir d'action. « *Un espace restreint*¹⁶⁵ implique un manque de pouvoir agir et affecte le pouvoir sur, le pouvoir de, pouvoir avec, pouvoir intérieur »¹⁶⁶. Ranadive (2002) propose un cadre théorique d'analyse du processus d'*empowerment* centré sur la notion d'espace. Elle met en évidence les interactions entre les différents espaces des femmes au sein d'un « macro-environnement et d'un espace domestique ». Elle utilise ensuite ce cadre d'analyse pour montrer que l'expansion d'un espace économique (à savoir l'accroissement des revenus lié à l'expansion de l'espace) n'entraîne pas nécessairement une extension des autres espaces et, par conséquent, l'*empowerment*. Elle considère que l'expansion de l'espace mental est la condition nécessaire, mais non suffisante, de l'*empowerment* et que ce sont les interactions avec les autres espaces qui conditionnent l'effectivité du processus d'*empowerment* (cité par Guérin, 2009, 21).

Ranadive montre ainsi que l'espace restreint des femmes est une des causes du manque de pouvoir des femmes. On voit ici, l'importance de l'espace de vie des femmes comme indicateur de pouvoir sur soi, donc d'autonomie ou d'isolement.

En Inde, la notion d'*empowerment* a une résonance particulière, car il ne concerne pas uniquement les femmes, mais aussi d'autres catégories défavorisées (*disempowered*), comme les intouchables, les populations tribales et, dans une moindre mesure, les autres castes défavorisés.

¹⁶⁴ Cité par Bienewer, Bacqué p.91

¹⁶⁵ Un espace au sens de territoire pour les géographes français

¹⁶⁶ Ranadive, 2002

Même si on peut reprocher aux féministes d'avoir focalisé le processus d'*empowerment* sur les femmes uniquement, la plupart de leurs travaux reconnaissent que c'est un principe qui concerne aussi bien les femmes que les hommes, notamment dans le contexte de la pauvreté. Bon nombre d'auteurs non féministes ont renoué avec la rhétorique participative pour prôner un développement participatif (*bottom-up*) dont le moteur serait l'*empowerment* des pauvres. Certains auteurs comme Friedman (1992, cité par) parle des pauvres non pas comme d'individus privés de ressources financières et matérielles, mais plutôt comme d'*disempowered*, car n'ayant accès à aucun pouvoir politique, économique et social.

Dans le même sens, Naila Kabeer (200, p.255) part du principe que si l'*empowerment* fait référence au pouvoir, être exclu du pouvoir implique alors d'être privé de choix (à savoir d'alternative). Au-delà de la satisfaction des besoins essentiels, tous les choix de vie stratégiques n'ont pas la même pertinence : le choix de moyens de subsistance, lieu de vie, de se marier, d'avoir ou non des enfants. L'*empowerment* est donc « le développement de la capacité à faire des choix de vie stratégiques dans un contexte où cette capacité ne pouvait s'exercer ». L'autre dimension du pouvoir, selon N.Kabeer, est celle de la capacité d'action qui peut avoir un sens à la fois positif et négatif quand on la relie au pouvoir¹⁶⁷ (cela fait écho à la liberté positive et négative de Sen). C'est à dire notre capacité à définir nos propres choix de vie quitte à s'opposer aux autres.

Ensemble, les ressources qui peuvent être aussi bien matérielles (terres, équipement, finances..) que sociales ou humaines, et la capacité d'action constituent ce que Sen appelle les potentialités. Faisant aussi référence aux travaux de Sen sur les libertés individuelles et les capacités élémentaires, Narayan (2004) a été à l'origine de la médiatisation de ce concept avec le rapport sur le développement humain de 2002. L'*empowerment* y est défini comme « l'accroissement des avoirs et des capacités des personnes, dans le but de leur permettre de mieux participer, négocier, influencer, maîtriser et responsabiliser les institutions qui ont une incidence sur leur vie ». Par la suite, l'équipe *empowerment* de la Banque Mondiale, travaillant sur l'opérationnalisation du concept, ira plus loin en y définissant l'*empowerment*, non

¹⁶⁷ la liberté négative correspond à la liberté issue des effets de l'action négative des autres (« pouvoir sur »). La liberté positive correspond au pouvoir réel d'atteindre des objectifs choisis

pas uniquement comme « le processus de renforcement de la capacité des individus ou des groupes à faire des choix », mais aussi comme la manière dont les relations sociales au sens large (institutionnelle ou non) conditionnent la capacité des individus ou des groupes à transformer ces choix en action ». (cité par Calvès, 742)

Cependant, avec sa cooptation progressive par les institutions internationales de développement, d'abord dans le discours sur les femmes, le genre et le développement à partir des années 1990, puis dans le discours dominant sur la lutte contre la pauvreté des années 2000 (voir les milliers de projets financés par la Banque Mondiale, promouvant l'*empowerment*...), l'*empowerment* a été vidé du sens que lui ont donné les féministes. Le succès de ce concept a eu des effets contradictoires. D'une part, il a favorisé la prise en compte des femmes dans les projets de développement et de microfinance comme on le verra par la suite. D'autre part, il a contribué à instrumentaliser les initiatives dites d'*empowerment* dans des contextes de politiques néo-libérales. Plus que l'équité ou l'*empowerment*, ont été privilégiées la rentabilité à court terme de ces initiatives économiques grâce à des évaluations quantitatives opérées par les donneurs d'ordre. « Ainsi dans l'approche féministe, l'*empowerment* est lié à des valeurs comme celles de justice, redistribution, changement social et pouvoir des « gens d'en bas », alors que dans l'approche néolibérale, l'*empowerment* se trouve lié dans une « chaîne d'équivalence avec la croissance économique, l'investissement, le marché libre, le choix rationnel, l'opportunité individuelle, l'entrepreneuriat et la propriété. » (Biewener, Bacqué, 2010, 97).

En effet, la soi-disant participation des pauvres grâce à une approche *bottom up* permettant un *empowerment* dans les projets communautaires de développement, ou dans le cadre des DSRP (document de stratégie pour la réduction de la pauvreté) financés entre autres par la BM ne concerne que quelques ONG très médiatisées au détriment d'ONG ou organisations populaires radicales. En fait, comme le dénoncent depuis longtemps les féministes postcoloniales, les approches institutionnalisées continuent de percevoir la femme du Tiers-Monde comme une catégorie homogène et monolithique, sans tenir compte de la nature intersectionnelle du pouvoir et notamment de la manière dont le racisme, la classe

sociale, la castes s'articulent, se renforcent et créent des inégalités au sein des groupes de femmes (Mohanty, 1988).

L'*empowerment* est devenu un concept consensuel qui assimile le pouvoir aux capacités individuelles et dépolitise ainsi le pouvoir collectif. Réduit à sa dimension essentiellement économique, le concept d'*empowerment* mérite qu'on lui redonne tout son sens originel dès lors qu'on y inclut aussi le contexte institutionnel (lois d'égalité de genre, lois sur la famille, les droits de propriété...).

Destremau (2014, 143) regrette à juste titre que la rencontre entre analyse des rapports de pouvoir y compris la critique féministe et analyse de la pauvreté ne s'est pas réalisée, il n'empêche que l'approche par les capacités (Sen, Nussbaum) permet d'une certaine manière de combler cette lacune avec tout son potentiel heuristique.

2-3 L'approche par les capacités : une approche normative universelle

Tout individu doit avoir la possibilité de faire des choix dans chaque domaine décrit dans chaque rubrique de la liste des dix capacités ci-dessous

Capacités fonctionnelles essentielles de l'Homme

- 1) La vie. *Avoir la possibilité de vivre une vie suffisamment longue et digne d'être vécue ; avoir la possibilité de mourir avant que la vie ne devienne indigne d'être vécue.*
- 2) La santé physique. *Être capable de conserver une bonne santé, notamment la santé reproductive ; être capable de bien se nourrir et d'avoir un abri décent.*
- 3) L'intégrité physique. *Être capable de se mouvoir librement ; être en sécurité par rapport aux attaques violentes, notamment aux attaques sexuelles et aux violences domestiques ; être capable d'avoir des occasions de satisfaire sa sexualité, et avoir le choix de sa reproduction.*
- 4) Les sens, l'imagination, et la pensée. *Être apte à percevoir, imaginer, raisonner, en recevant une éducation de base à la langue, aux mathématiques et aux sciences. Être capable d'agir en faisant des choix éclairés. Avoir toute liberté d'expression, garantie par l'État. Être capable d'avoir des expériences plaisantes, et d'éviter les expériences non bénéfiques.*
- 5) Les émotions. *Être capable d'attachement aux choses et aux gens, de vivre nos sentiments. Ne pas voir son développement émotionnel perturbé par la peur ou l'anxiété. Être capable de vivre en société avec d'autres.*
- 6) La raison pratique. *Être apte à avoir une conception du bien et d'avoir une réflexion critique sur son plan de vie, ce qui nécessite la liberté de conscience et la liberté de culte.*
- 7) L'affiliation. *Être apte à reconnaître d'autres hommes et à vivre avec eux ; être apte à l'empathie, soit avoir la capacité de se mettre à la place d'un autre. Cette capacité nécessite que soient garanties la liberté de rassemblement et la liberté d'opinion politique. Être capable de traiter tout autre comme un égal, de le respecter et de ne pas l'humilier.*

8) Les autres espèces. Être *capable d'avoir le souci des animaux, des végétaux, bref de l'environnement*.

9) Le jeu. Être *capable de rire, de jouer et de se distraire*.

10) Le contrôle de son environnement. A) Politique. Être *apte à participer aux choix politiques qui s'imposent à nous (droit à la participation politique)*. B) Matériel. Être *capable de conserver sa propriété et d'en faire ce que l'on veut. Au travail, travailler comme un être humain, reconnaître les autres travailleurs et être reconnu d'eux*.

Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*, pp. 76-78.¹⁶⁸

Qu'on y adhère ou pas, l'approche par les capacités –une approche pour l'évaluation de la qualité de la vie inaugurée en économie par Sen-, a permis de renouveler considérablement les théories féministes du développement et la question du genre¹⁶⁹, notamment à travers le travail fondamental de Nussbaum (2000,2008)¹⁷⁰. La qualité de vie des individus n'est plus évaluée en termes de revenus, d'opportunités ou des biens mais en fonction de leurs libertés réelles. Ainsi le terme de capacités reflète ce qu'une personne peut *faire* ou peut *être* (*doings and beings*), autrement dit, les possibilités ou libertés réelles qu'ont les personnes de faire des choix pour atteindre une finalité qui leur importe.

Sen propose donc une définition objectivée du bien-être d'une personne qui renvoie à « ce qu'elle est capable de faire ou d'être (capacité d'être bien nourrie, d'échapper à la morbidité ou à la mortalité évitables, de lire, écrire, prendre part à la vie de la communauté, etc.)».

Aussi, la prise en compte des droits et obligations auxquels sont soumis les individus au sein de leur société est-elle essentielle pour comprendre les inégalités de genre, qui reposent le plus souvent sur cette asymétrie : droits d'accès à la terre et aux ressources limités pour les femmes, liberté de circuler et de développer certaines activités...

Ces différentes contraintes sociales, auxquelles il faut ajouter les contraintes

¹⁶⁸ in <https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2009-HS-page-29.htm>

¹⁶⁹ I.Droy, Quel apport de l'approche par les capacités pour l'analyse des inégalités de genre, in V.Reboud, *Amartya Sen, un économiste du développement ?*, AFD, département de la Recherche, 2006

¹⁷⁰ *Women and human development, the capabilities approach*, Cambridge University Press, traduit en 2008 aux Ed des femmes

environnementales (au sens large, socio-économiques ou agro-écologiques) limitent les capacités de conversion des actifs des individus. On appelle ces actifs les potentialités : chaque individu dispose d'une configuration particulière de potentialités qui est liée à ses caractéristiques personnelles, à son éducation, à son état de santé, au capital physique et financier qu'il possède, aux relations sociales qu'il entretient¹⁷¹. C'est une approche au niveau de la personne. L'objectif central est de donner à la personne la possibilité de développer ses capacités humaines.

Dans ce sens, la pauvreté peut être considérée comme un manque de capacités de base. Les relectures des outils proposés par Sen foisonnent, mais toujours de manière très limitée dans le monde francophone (voir l'équipe de Dubois et al.).

Pour bien comprendre Sen

L'approche par les capacités d'Amartya Sen se caractérise par la distinction entre les ressources, les capacités et les fonctionnements.

Les ressources désignent tous les biens et services à disposition d'une personne, qu'ils soient produits sur le marché ou en dehors de celui-ci. Par extension, on peut appliquer ce terme de ressources à tous les droits formels dont disposent les personnes. Ainsi, les droits au travail, à l'éducation, à la négociation collective, etc., sont des ressources pour l'action que les personnes peuvent mobiliser.

Les capacités coïncident avec la liberté réelle de choisir son mode de vie ou, en reprenant les termes de Sen, de mener la vie que l'on a des raisons de valoriser. Un des apports majeurs de la pensée de Sen consiste à montrer que la possession de ressources ne suffit pas à garantir la liberté réelle des personnes : encore faut-il qu'elles soient capables de les utiliser et que le contexte social et environnemental autorise cette utilisation. Ainsi, la possession d'une bicyclette n'augmente en rien la capacité de se mouvoir si la personne ne sait pas comment l'utiliser ou si sa région n'est pas équipée en pistes cyclables. La capacité ou liberté réelle des personnes dépend donc autant de la possession de ressources que de la présence de facteurs de conversion favorables, concernant notamment les compétences et facultés des personnes et le contexte social et environnemental dans lequel elles évoluent.

La notion de fonctionnements, qui désigne la manière dont les personnes se comportent effectivement, permet de saisir une autre distinction cruciale chez Sen. Un même fonctionnement peut en effet résulter de l'absence ou de la présence des capacités ou

¹⁷¹ Les différentes potentialités sont désignées sous le terme de «capital », car ce mot illustre bien l'aspect d'accumulation. Le *capital physique et financier* reste bien entendu la forme la plus connue: il fait référence aux biens matériels (terres, équipements agricoles, matériel etc.) et aux actifs financiers que possède un individu. On y inclut aussi la possibilité d'accéder au crédit. Le *capital humain* est bien analysé depuis les années 1990, date des premiers rapports sur le développement humain élaborés sous l'égide du PNUD. De nombreux programmes de développement tentent de le renforcer, à travers l'éducation et la santé. Les analyses montrant l'importance du *capital social* sont plus récentes ; elles ont été développées à la suite de travaux de Pierre Bourdieu qui a montré l'importance des réseaux de relations sociales dans la réussite économique des individus. Le *capital politique* fait référence à la démocratie et à la participation aux décisions à tous les échelons, du local au national. Le *capital d'éthique* rassemble l'ensemble des normes et valeurs qui visent au respect des droits des personnes et des communautés. Les analyses sur les liens entre l'éthique et le développement socialement durable ont été développées notamment par F.-R. Mahieu, J. Ballet et J.-L. Dubois (UMR C3ED) cité in V.Reboud, 2006.

libertés réelles. Par exemple, quelqu'un qui choisit de jeûner pour des raisons personnelles jouit de la capacité ou liberté réelle de se nourrir dans la mesure où il dispose de nourriture en suffisance. Dans le cas contraire, le fait de ne pas manger est contraint par un contexte de pénurie alimentaire.

Ainsi, l'approche de Sen repose sur la distinction entre droits formels (ressources), droits réels (capacités) et comportements effectifs (fonctionnements). Au coeur de ce dispositif figure une conception particulièrement exigeante de la démocratie, qui se démarque nettement de la théorie néoclassique dominante en économie.

J.-M., La démocratie dans l'approche d'Amartya Sen, l'Economie politique, 2005/3, pp.24-37¹⁷²

Les capabilités sont à mettre en relation avec les *fonctionnements* (*functionings*) qui reflètent les comportements d'une personne en termes d'être et de faire. Ces fonctionnements sont les choses qu'elle parvient à réaliser, par exemple lire, écrire, avoir un travail, être politiquement actif, être respecté des autres, être en bonne santé physique et mentale, avoir reçu une bonne éducation et une bonne formation, être en sécurité, avoir un toit, faire partie d'une communauté, etc. Pour le dire autrement, une capacité est un fonctionnement potentiel ou réalisable, et l'ensemble des fonctionnements particuliers que quelqu'un a la possibilité réelle de réaliser représente son "ensemble-capabilité", ou sa "capabilité" tout court, c'est-à-dire sa liberté réelle.¹⁷³

Cette approche par les capabilités permet de prendre en compte le degré le plus fin des inégalités, comme par exemple les inégalités intrafamiliales liées au sexe et/ou au rang dans la fratrie, ou au statut (comme pour les enfants confiés), ou encore à la répartition et au contrôle des ressources au sein du ménage. Ce niveau permet aussi de mieux prendre en compte le travail non rémunéré comme le travail domestique.

Cependant, contrairement à d'autres auteurs qui ont repris et ont critiqué l'approche par les capabilités, Sen n'a pas fourni de liste définitive, considérant que l'approche par les capabilités n'est qu'un espace d'évaluation.

¹⁷² in <https://www.cairn.info/revue-l-economie-politique-2005-3-page-24.htm>

¹⁷³ Il faut préciser que la traduction en français des principaux concepts de l'approche de Sen et Nussbaum est peu évidente. Le mot anglais "*capability*" est généralement traduit par le néologisme "capabilité" ou, par souci de simplicité, par "capacité". Le second terme principal, "*functioning*", devient, lui, "fonctionnement". Si l'on comprend bien le sens de ces termes chez Sen, une solution à portée de main est de parler de "réalisations", de "résultats" ou d'"accomplissements" quand on s'intéresse aux "fonctionnements", et de "liberté réelle de choix" pour signifier "capabilité" (N.Favarque, 2005).

En revanche, M. Nussbaum (2000), a enrichi l'approche par les capacités en lui donnant un fondement plus concret -les dix commandements (ci-dessus), afin de poser les jalons d'une théorie féministe de la justice sociale à vocation universelle et normative. Son but est de soutenir les femmes dans les manques par rapport aux fonctions fondamentales de la vie (*functionings*) et à leur accomplissement (*capability achievement*). Il s'agit d'une approche pour chaque personne et toute personne (*each and every person*). En fait elle applique aux femmes la question de Rawls, comment concilier liberté et justice, en s'appuyant sur les capacités de Sen et les concepts de Kant de la dignité, du respect de la personne comme fin. La justice exige que tous les êtres humains, quels que soient leur sexe ou leur sexualité, leur race, leur classe ou leur religion, puissent développer ces capacités essentielles de fonctionnement, s'ils en font le choix.

La question essentielle posée par l'approche fondée sur les capacités n'est pas « dans quelle mesure telle femme est satisfaite ? La question est plutôt « Que peut-elle véritablement *faire et être*? ». « Telle personne est-elle capable de faire telle chose ? » Il s'agit de savoir si la personne est satisfaite de ce qu'elle fait, mais aussi de ce qu'elle est en mesure de faire (quelles sont les opportunités qui s'offrent à elles et quelles sont les libertés dont elle jouit). Au-delà des ressources qui existent, il s'agit de savoir comment celles-ci sont ou non utilisées, permettant à chaque femme de « fonctionner » (par exemple de se nourrir) au sens de Sen.

Selon Nussbaum (1999, 2000), cette liste des capacités, qui comprend la vie, la santé, l'éducation et l'intégrité physiques, les émotions et le contrôle sur son environnement (politique et matériel) est l'aboutissement d'années de débats transculturels. Elle reste ouverte et modeste; elle peut toujours être contestée et remaniée et représente une sorte de « consensus par recoupement » (*overlapping consensus*) de conceptions différentes de la vie humaine. « Une liste des capacités centrales n'est pas une théorie complète de la justice... Une liste de ce genre nous donne la base pour fixer un minimum social décent dans une pluralité de domaines. » (Nussbaum, p116)

En fait, cette liste a été en partie conçue pour permettre de préciser plus concrètement les caractéristiques des diverses sociétés, conformément aux

croyances et conditions locales. La liste des capacités est manifestement composée d'éléments tous aussi importants, indépendants les uns des autres, mais en même temps, les points inscrits sur cette liste sont liés les uns aux autres. En effet, les femmes qui peuvent chercher un emploi en dehors de leur foyer ont des possibilités de sortie et davantage de moyens de préserver leur intégrité physique, notamment dans leur foyer. C'est là une raison supplémentaire de ne pas encourager une capacité aux dépens des autres.

En fait, trois différents types de capacités jouent un rôle dans cette analyse. « D'abord, il y a des capacités de base : le bagage inné des individus, base nécessaire pour que se développent les capacités plus avancées. Deuxièmement, il y a des capacités internes : à savoir, des états propres à la personne elle-même qui sont, en ce qui la concerne, des conditions suffisantes pour exercer les fonctions requises. Une femme qui n'a pas subi de mutilation génitale a la capacité interne de ressentir du plaisir sexuel ; la plupart des êtres humains adultes, partout dans le monde, ont la capacité interne de liberté religieuse et de liberté d'expression. Enfin, il y a des capacités combinées qui peuvent être définies comme des capacités internes combinées à des conditions externes adaptées à l'exercice de cette fonction. Une femme qui n'a pas été mutilée mais qui est devenue veuve alors qu'elle était encore enfant et n'a pas le droit de se remarier a la capacité interne mais non la capacité combinée de s'exprimer sexuellement – et, dans la plupart des cas, d'avoir un emploi et de participer à la vie politique. Nussbaum subdivise ainsi la capacité selon les contraintes : de base, interne, externe/combinée. Ainsi le plaisir féminin n'est pas possible en cas de petite enfance malheureuse (contrainte de base), de mutilation génitale (contrainte interne), de répression religieuse ou morale (contrainte combinée). Au même titre que la liste des biens premiers de Rawls, cette liste doit faciliter les choses plutôt que d'être coercitive.

Les capacités de base sont conçues alors comme des droits humains, droits qui constituent la fondation morale d'une élaboration de principes politiques qui peuvent être traduits par la suite en garanties constitutionnelles. Ces capacités couvrent le terrain occupé par les droits de première génération (libertés politiques et civiques) et ceux de seconde génération (droits économiques et sociaux). Ainsi tous ces droits que sont le droit à participer à la vie politique, le droit au libre exercice de la

religion, à la liberté d'expression doivent être considérés comme des capacités à fonctionner.

Dans de nombreuses nations, les femmes ont le droit nominal de participer à la vie politique, sans pour autant posséder ce droit au sens de capabilité. Par exemple, elles risquent d'être menacées de violence si elles quittent leur foyer. En résumé, penser en fonction de la capabilité aide à réfléchir à ce que veut réellement dire garantir un droit à quelqu'un.

L'inégalité dans la répartition des capabilités est un problème de justice. Une conception transculturelle des capabilités humaines est nécessaire si l'on veut sauvegarder la diversité, le pluralisme et la liberté, en traitant chaque être humain comme un agent et une fin en soi (Nussbaum, 2000, 2009).

Cette approche est pertinente, car elle permet de prendre en compte les inégalités de genre dans l'accès aux ressources et les opportunités au sein du ménage. Cependant, d'aucuns ont pu critiquer l'approche par les capabilités trop individualiste et trop théorique, sans références suffisantes aux processus collectifs de politiques sociales. En effet, sans une reconnaissance plus explicite de la manière dont les moyens déterminent les fins, l'importance pratique de l'approche des capabilités est réduite (Beneria, 80, 2010)¹⁷⁴.

En plus des défis pratiques que poserait la réalisation d'un tel programme, notamment en raison de ressources nationales limitées, cette approche par les capabilités met l'accent sur des exigences minimales, avec un ordre du jour néolibéral. Elle délaisserait les profonds défis de la lutte visant l'égalité des êtres humains – non seulement celle entre femmes et hommes, mais entre tous les groupes sociaux, au sein de chaque pays et entre eux. Ce retrait, soutient Phillips, « va de pair avec un glissement quasi-universel des politiques sociales-démocrates, où l'on voit le problème de la pauvreté supplanter celui des inégalités et où l'assurance d'un minimum décent s'est substituée aux inquiétudes sur l'écart général des revenus » (2000, p. 16-17). En d'autres mots, la priorité matérialiste donnée à

¹⁷⁴ Voir la critique de L.Beneria in Falquet et al., *Le sexe de la mondialisation*, 2010

l'approche par les capacités néglige les inégalités absolues constatées en bout de ligne et replace la revendication de droits égaux en une demande de conditions de survie. D'autres critiques laissent entendre que, pour ce qui est de la justice sociale, le recours à l'approche par les capacités réduit celle-ci à une question d'accès individuel aux biens publics et à un projet de libération individuelle, plutôt que de viser à comprendre comment femmes et hommes peuvent construire leurs intérêts comme pierre à l'édifice d'une communauté sociale – par l'interdépendance plutôt que par l'indépendance (Malhotra et Mather, 1997 ; Govindasamy et Malhotra, 1996 ; Kabeer, 1998)¹⁷⁵.

Pour d'autres auteures critiques à l'égard du féminisme libéral (R.Kapur, 2007), l'importance accordée à la personne, et notamment au traitement égal de la personne dans la loi, fait l'impasse sur les institutions économiques, sociales, culturelles et politiques qui produisent et renforcent l'oppression des femmes. En conséquence, on y trouve aucune considération de l'utilité de la loi pour dépasser cette oppression – le rôle de la loi est simplement tenu pour acquis, au lieu d'être problématisé.

Afin de dépasser les conceptions universalistes et relativistes de l'accès aux droits, Goetz propose le nouveau concept « de justice de genre ». Cette conception positive de la justice de genre qui fait partie d'une nouvelle « approche fondée sur les droits » en philosophie du développement a pour objectif de corriger – ou au besoin de proposer des mesures pour corriger –, voire de supprimer les inégalités entre femmes et hommes qui résultent de la subordination des femmes aux hommes. Ces inégalités peuvent se loger dans la distribution des ressources et des opportunités qui permettent aux personnes de construire un capital humain, social, économique et politique. En tant que résultat, la justice de genre implique à la fois l'accès à des ressources, leur contrôle et la capacité de choisir. En ce sens, cette définition ne diffère pas de plusieurs définitions existantes « du renforcement des capacités et de l'autonomisation » des femmes.

Mais, en tant que processus, la justice de genre introduit un élément additionnel

¹⁷⁵ Voir la critique de Goetz, in Mukhopadhyay and Singh, *Justice de genre, citoyenneté et développement*, 2009

essentiel : le système de responsabilisation formelle (*formal accountability systems*) selon Goetz. La justice de genre exige que les femmes soient en mesure de veiller à ce que les détenteurs du pouvoir – que ce soit au foyer, dans la communauté, sur le marché ou au sein de l'État – puissent être responsables, afin de prévenir ou de sanctionner toute action limitant, au titre de leur identité de genre, l'accès des femmes aux ressources ou leur capacité de choix. Si l'expression « renforcement des capacités et *empowerment* des femmes » est souvent utilisée de façon interchangeable avec celle de « justice de genre », cette dernière comprend donc une dimension de réparation et de restitution qui n'est pas toujours présente lorsqu'on parle d'*empowerment* des femmes.

Toutefois, étant donnée la diversité culturelle des perceptions du bien et de la justice dans les relations entre femmes et hommes, définir la justice de genre ne s'avère pas simple. Au plan conceptuel, la justice de genre est difficile à définir pour diverses raisons. D'abord, les femmes ne constituent pas un groupe homogène aux intérêts bien délimités. Bon nombre des injustices qui caractérisent les relations de genre surviennent dans la sphère « privée » des relations familiales et communautaires.

Comment fixer des normes de justice de genre nous permettant d'évaluer si des dispositions sociales sont justes ou non eu égard au genre ? Devrait-on adopter des normes absolues, pour une application universelle ? Ou les normes devraient-elles être appropriées aux cultures et contextes ? Peut-on arrêter des normes absolues et universelles pour déterminer ce qui est juste ou bon dans des rapports sociaux ? Comment équilibrer les droits de la personne et les besoins de la famille, de la communauté, de l'État ? Quel rôle doivent jouer l'État et la communauté internationale dans la promotion du bien-être social et de l'égalité entre les personnes ?

Inéluctablement, la justice de genre ne peut être que située et liée à un contexte. Cependant, ce contexte – culturel, politique ou institutionnel – doit définir les priorités stratégiques, mais pouvoir aussi aller au-delà du champ des possibles pour promouvoir une justice de genre universel. Il s'agira pour nous de voir dans quelle mesure ce concept est applicable dans le contexte indien.

Comme on vient de le voir, un champ critique s'est ouvert dans les sciences sociales pour repenser le genre. Il serait intéressant de voir de quelle manière ces outils théoriques et conceptuels féministes postcoloniaux se traduisent en Inde notamment à travers la question des mouvements féministes contemporains, sujet politique éminemment postcolonial. On verra que les postures des féministes indiennes et celles de la diaspora indienne peuvent être assez différentes. Maitrayee Chaudhuri (2012), féministe indienne vivant en Inde va jusqu'à exprimer son malaise en disant que les théories féministes postcoloniales portées par ses collègues ne vivant plus en Inde depuis longtemps, répondent aux besoins des universités occidentales d'autant que le passage théorique à l'analyse textuelle qui a accompagné le postmodernisme a conduit à une occultation d'une véritable analyse historique des contraintes des institutions sociales et aux possibilités de l'action humaine (agency).

3

Les féminismes indiens : féminisme libéral international versus féminisme « indigène »

Pour commencer, il faut préciser que beaucoup de femmes publiques militant régulièrement pour la cause des femmes, qu'elles soient universitaires ou activistes, n'aiment pas se déclarer féministe, car il s'agit d'un concept importé de l'occident et non adapté aux luttes des femmes indiennes et aux contextes locaux et historiques. Cela évoque soit, l'image d'une femme occidentalisée, agressive, anti-hommes voire lesbienne, soit la dépendance à un impérialisme culturel occidental. *«In India most of us find it difficult to tune in to the extrême individualism that come to us through feminism... The word feminism means nothing to most indians, except a microscopic number of highly westernized, élite people...»*¹⁷⁶. Pourtant, l'Inde est un foyer majeur de la théorie féministe et des études de genre à l'instar des maisons d'édition spécialisées (*Kali for Women, Zubaan...*) ou de nombreux centres de recherches universitaires (*women's studies*) (Dutoya, 2014).

3-1 Un mouvement féminin longtemps dominé par des femmes de hautes castes hindoues

La riche historiographie¹⁷⁷ du mouvement indien des femmes révèle une longue tradition des combats féministes.

En effet, dès 1927, la All India Women's Conference (AIWC), se réunit à l'initiative des féministes anglaises Annie Besant et Margaret Cousins. Même si cela s'inscrit dans le cadre d'une relation coloniale, de nombreuses féministes indiennes, issues de l'élite intellectuelle (de haute caste) telles que Kamaladevi, Sarojini Naïdu militèrent avec elles pour l'égalité hommes-femmes ainsi que pour une citoyenneté des femmes à part entière (notamment à travers le droit universel de vote des femmes). Sarojini Naïdu, plus connue comme présidente du parti du Congrès, milita pour le remariage des veuves, l'éducation des femmes...Bon nombre d'entre elles,

¹⁷⁶ M.Kishwar, p.31 in M.Chaudhuri, 2004

¹⁷⁷ Voir à ce propos le livre de M. Van Woerchens, *nous ne sommes pas des fleurs, deux siècles de combats féministes en Inde*, 2010 qui relate bien l'histoire du mouvement féministe en Inde

plutôt de hautes castes, éduquées, rompirent avec les féministes britanniques pour se rallier aux mouvements de désobéissance civile (*satyagraha* du sel) de Gandhi. En valorisant les symboles de la vie quotidienne (le filage du coton, le tissage, le rouet, le sel), Gandhi avait su démontrer que la participation des femmes était essentielle à la construction de la nation. Il avait su ainsi rallier les femmes à l'*ahimsa* (non violence), car « les femmes incarnent l'*ahimsa* qui signifie aussi amour infini et par là même capacité de souffrir (...). Elles peuvent être guide de *satayagraha*, car le *satyagraha* n'exige pas la science des livres, mais un cœur intrépide qui vient de la souffrance et de la foi. »¹⁷⁸. Gandhi plaçait le principe féminin au-dessus du principe masculin, valorisant ainsi la maternité sur la sexualité, même si on peut considérer que c'est une autre manière « d'enfermer » les femmes.

Cette manière « stratégique » d'essentialiser les femmes dans leur rôle traditionnel de mère dévouée à la cause familiale a été critiquée par certaines féministes pour son idéologie très paternaliste voire patriarcale. En fait, les théories gandhiennes auraient pu intégrer d'une certaine manière les théories féministes différentialistes.

Une fois l'indépendance acquise, le mouvement des femmes va se confondre avec les promesses de la nouvelle « Constitution progressiste », comme nous l'avons largement évoqué précédemment. D'autant que bon nombre d'anciennes militantes remplissaient des fonctions politiques importantes. Même si l'AIWC n'a jamais pu imposer un Code Civil Uniforme, ces ex-rebelles urbaines de haute caste hindoue ont été à l'origine de la transformation du *Hindu Code Bill*. Certaines intellectuelles (M.Chaudhuri, 2004 ; A.Rao, 2003) ont même critiqué les féministes de l'élite brahmanique¹⁷⁹ pour avoir négligé la caste dans leur analyse des rapports de genre, notamment les dalits qui subissent la domination multiple de genre, de caste, de classe et de lieu !

Cependant, ce mouvement indien féminin, sous l'influence du gandhisme, comporte aussi un courant minoritaire contemporain plus radical –l'écoféminisme-

¹⁷⁸ cité par M.Van Woerchens, p.112

¹⁷⁹ A.Rao, Gender and cast

dont le chef de file est Vandana Shiva, une physicienne écologiste.¹⁸⁰ Vandana Shiva est surtout connue en Inde et ailleurs pour son combat contre les révolutions « verte », « bleue », le brevetage des semences et des organismes vivants par Monsanto et autres multinationales (qu'elle qualifie de « terrorisme alimentaire » ou « bio-impérialisme ») et la privatisation de l'eau. Elle a aussi largement contribué à la publicisation du mouvement féminin gandhien Chipko, opposé à la déforestation de l'Uttarakhand¹⁸¹.

La pensée de Vandana Shiva a été popularisée en Occident grâce au « manifeste » théorique -Eco-féminisme (1993)- qu'elle a publié avec la sociologue Maria Mies. Elle considère que l'exploitation de la nature par l'homme est similaire de l'exploitation de la femme par l'homme. En fondant l'analyse sur le rapport femmes/nature, elle part de l'hypothèse que le système patriarcal est basé sur une triple exploitation et appropriation de la nature, des femmes et des peuples colonisés. Dans ce livre Shiva et Mies opposent au patriarcat capitaliste - qui implique « (...) la colonisation des femmes, de peuples 'étrangers' et de leurs terres ; et de la nature qu'il détruit graduellement. » - une perspective de subsistance qui aspire à « (...) une société saine écologiquement, non exploiteuse, juste, non patriarcale et auto-suffisante. » (Shiva et Mies, 1998, p.329)¹⁸². Pour Vandana Shiva, la violence contre les femmes et la violence contre la nature sont liées autrement que sur le plan idéologique, elles le sont aussi sur le plan matériel. Les femmes du Tiers Monde dépendent de la nature « dont elles tirent leur subsistance, celle de leur famille, celle de leur société ». La destruction de la nature devient donc la destruction des sources de survie des femmes.¹⁸³

Cette argumentation pose plusieurs problèmes car en voulant généraliser le cas

¹⁸⁰ Shiva, Vandana et Mies, Maria, *Ecoféminisme*, Paris : L'harmattan, 1998.

¹⁸¹ Ce mouvement est né en 1973 au moment où se faisait la vente de 300 frênes à une usine de d'articles de sport.«Cette forêt est la demeure de nos mères, nous la protégerons de toutes nos forces». Les femmes barrèrent le chemin de la forêt, faisant de leurs corps un rempart et enlaçant le tronc des arbres destinés à être abattus. Le mouvement de Chipko («mouvement d'étreinte») était né ainsi : une interdiction d'abattre les arbres durant dix ans fut édictée. Ce mouvement qui s'est étendu à de nombreuses régions de l'Inde, lutte aussi contre la construction des barrages, la destruction des mangroves, la crevetticulture industrialisée...

¹⁸² Cité par Chiara Bonfiglioli in Congrès Marx International V - Section Etudes Féministes Atelier 5 : Mouvements féministes et mondialisation- Paris-Sorbonne et Nanterre – 3/6 octobre 2007

¹⁸³ Voir à propos de l'écoféminisme de Vandana Shiva, l'excellente critique de B.Agarwal in D.Haase-Dubosc et al., p.155-180 que nous reprenons ici.

des militantes Chipko à l'ensemble des femmes du Tiers Monde, elle omet de considérer les femmes selon leur classe, leur caste, leur ethnie ou leur lieu, sans compter le fait que ces femmes ne se définissent pas comme éco-féministes. En considérant les femmes du tiers-monde comme partie intégrante de la nature, cette théorie semble cautionner une certaine forme d'essentialisme qui va à l'encontre du concept de genre comme construction sociale et historique. Comme le dit bien B. Agarwal, c'est son incapacité d'affronter explicitement les enjeux d'économie politique que l'analyse écoféministe reste une critique inefficace de l'ordre établi » (p.180).

3-2 Féminisme international libéral : égalité et individualisme

La sortie en Inde du fameux rapport *Towards equality* à l'occasion de l'année internationale de la femme en 1975, a favorisé l'émergence d'un féminisme international libéral, promu par les Nations-Unies à travers la théorie « *women in development* », comme nous l'avons vu précédemment. En effet, cette vision de l'égalité des femmes a pour contexte le féminisme libéral, théorie qui privilégie les femmes en tant qu'individus qui ont droit à l'égalité. Le féminisme libéral a réservé une attention considérable à la loi dans sa recherche d'une justice de genre. Par conséquent, la loi peut contribuer à surmonter l'oppression en créant un ordre juridique qui inclut les femmes sur un pied d'égalité. Afin de créer des conditions d'égalité pour les femmes, les féministes libérales peuvent se montrer favorables à la discrimination positive, c'est-à-dire à des règles qui accordent aux femmes un traitement préférentiel afin de créer une égalité réelle.

Les féministes postcoloniales ont reproché aux féministes libérales une vision a-historique, décontextualisée et universalisante du patriarcat ; une construction essentialiste des femmes comme des victimes plutôt que des agents de résistance et de changement. Elles se seraient trop focalisées sur l'oppression de genre à l'exclusion d'autres formes d'oppression. De plus, l'accent mis exclusivement sur la sexualité comme lieu de l'oppression des femmes en néglige d'autres qui participent de façon importante aux injustices de genre – la famille et l'économie par exemple.

Au plan national, un mouvement de femmes autonomes, c'est-à-dire

indépendant de tout parti politique (même si les liens restent forts avec les membres du parti communiste) a tenté, au départ, de faire respecter les lois existantes sur l'égalité et sur l'interdiction de la *sati* et de la dot, du remariage des veuves. Elles se sont mobilisées et continuent à se mobiliser pour que ne restent impunis ni les assassinats de belles-filles pour dot insuffisante, ni le foeticide et l'infanticide des filles, ni les viols. Ces mouvements dénoncent aussi, régulièrement les conditions de vie épouvantable des prostituées vendues très jeunes par leur famille, et des travailleuses enfants. Ces mouvements féminins qui reconnaissent tous la législation favorable à l'égard des femmes en déplorent la faible application (ce point a été largement évoqué dans la partie précédente).

Pour ce mouvement, « le privé est politique » et le recours fréquent à la législation implique que l'Etat doit intervenir contre des pratiques qui relèvent de la sphère privée : dot, viol conjugal, choix du sexe de l'enfant...

« Ce mouvement souscrit toujours officiellement aux principes du féminisme socialiste, mais il pratique un féminisme libéral, recherchant l'égalité entre hommes et femmes à l'intérieur des arrangements économiques (capitalisme) et politiques (démocratie représentative) dominants¹⁸⁴. Par ailleurs, les relations du mouvement indien des femmes avec le féminisme international suscitent des critiques. Elles émanent tant des universitaires que des partis de la gauche communiste, en raison de la prolifération, à partir des années 1980, d'ONG spécialisées dans le « développement des femmes », financées par des agences de développement occidentales. « *Since most self-proclaimed Indian feminists come from elite families, their appearing before aid agencies as supplicants applying for grants amounts to making a career out of displaying the misery of the poor women of India international fora... Many people believe that the feminist elite have developed a vested interest in the poverty and misery of Indian women*¹⁸⁵ ».

3-3 Crise identitaire du féminisme indien et montée du féminisme indigène

Les adversaires de ce courant féministe international, notamment la droite

¹⁸⁴ S.Tawa-Lama p.450 in Verschuur, 2010

¹⁸⁵ M.Kishwar, p.47

nationaliste hindoue, scandalisée par la décision de Rajiv Gandhi en faveur des musulmans conservateurs (comme je l'ai évoqué précédemment), a critiqué le pseudo-sécularisme du Congrès et milité pour un Code Civil soit-disant unique, mais avant tout hindou. Avec la nouvelle reconfiguration de la scène politique indienne, marquée par l'arrivée des nationalistes hindous au pouvoir et la montée des partis régionaux de basse caste, des logiques identitaires de caste, de religion et de région émergent. Elles vont affecter profondément le mouvement féminin indien. La droite hindoue, en mettant en cause l'« authenticité de femmes indiennes » du mouvement féminin et leur collusion avec les agences internationales, a instrumentalisé, une partie du mouvement en récupérant leurs symboles empruntés à la cosmologie hindoue. En fait, ce mouvement féminin voulant réfuter le reproche d'occidentalisation s'était appuyé, dès les années 1980, sur l'iconographie hindoue et les idiomes sanskrits exprimant le pouvoir des femmes (*Shakti*). Ces derniers incarnent le principe féminin de l'énergie cosmique et Durga, destructrice du démon, une déesse rebelle et pleine de colère¹⁸⁶.

Ainsi en reprenant à leur compte, le Code Civil Uniforme et l'image de la femme moderne hindoue ressemblant à celle de la féministe indienne, une relation trouble s'est instaurée entre féminisme et nationalisme hindou, voire une concurrence sur les objets de la mobilisation. En effet, on assistera à une convergence de positions entre nationalistes hindoues et certaines féministes qui s'opposent à la prostitution, l'obscénité des clips vidéos des films bollywood ou encore à l'élection de Miss Univers. P.Baccheta (2004), à travers une « approche genre », décortique bien les ressorts intimes du nationalisme hindou militant du RSS¹⁸⁷, notamment de sa branche féminine (*Samiti*). Le *Samiti*, qui compte aujourd'hui plus d'un million de servantes de la nation (*sevaka*), cultive un imaginaire subversif dans lequel la femme est active, autonome et surpuissante, à l'image de la Déesse aux huit bras qui conjugue Force, Intelligence et Fortune à la manière cependant de l'imaginaire

¹⁸⁶ Dans l'hindouisme dévotionnel, les hommes empruntent des identités féminines, deviennent mères, amantes, épouses pour mieux fusionner avec leur divinité d'élection.

¹⁸⁷ L'Association des volontaires nationaux, Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS), proclame l'hindouisme comme religion séculaire, universelle et supérieure à toutes les autres. Elle exalte la grandeur perdue d'une nation hindoue humiliée et prône sa reconquête en attisant les haines intercommunautaires. Lors de vagues de violence minutieusement orchestrées par le RSS, les militants et les militantes se livrèrent au massacre des musulmans (à Ayodhya en 1992 ; à Ahmedabad en 2002).

féministe plutôt différentialiste. La mobilisation de ces sevakas, lors du pogrom à Ahmedabad, est bien racontée par U. Butalia (p.228 ; 2004) : « *Sadhvi Rithambara, the woman whose voice provided the impetus for the destruction of them mosque, was rewarded with frienzied applause when she said to the women that if they were requiered to use their katars (knives) they must ensure that they taste blood.* »

Dans la mouvance des théories postcoloniales de Spivak ou Mohanty rejetant l'hégémonisme occidental comme entreprise de manipulation des féminismes locaux, un féminisme indigène¹⁸⁸ indien s'est développé dans les années 1990. Il s'oppose à un féminisme de hautes castes, élitaire et urbain. En effet, ce débat est récurrent, au sein du mouvement féministe, à l'occasion du débat annuel sur le *Women's Reservation Bill*, puisque l'opposition la plus virulente à ce projet de loi émane des partis représentant les intouchables, les basses castes et les musulmans. Tous ces groupes y voient un complot des élites, visant, sous couvert d'améliorer la représentation électorale des femmes, à rendre aux castes supérieures la place qu'elles ont perdue, au profit des basses castes, dans les assemblées législatives. En conséquence, ces partis demandent que soient établis, au sein des quotas féminins, des sous-quotas en faveur des femmes de basses castes et des musulmanes. Ce débat sur ce projet de loi qui est enfin passé au Rajya Saba, en mars 2010, souligne le déficit identitaire du genre. Ce dernier constituerait un obstacle majeur aux tentatives du MIF d'exister sur la scène électorale, compte tenu de l'importance des identités collectives dans le vie politique indienne contemporaine.¹⁸⁹

La directrice scientifique de l'anthologie sur le féminisme indien explique bien les raisons de cette émergence dans son introduction¹⁹⁰. « *The search for the indigenous roots fo féminism (much like our imagine indian villages as little republics) is linked to our colonial past and the imperatives of imagine a new our past to map both our present and future. Compounding this difficulty is the contentious nature of defining what constitutes the ancient and indigeneous in a plural and hierarchical*

¹⁸⁸ L'anthologie passionnante, éditée par M. Chaudhuri, « *Feminism in India* », en 2004, consacre toute une section à ce féminisme indigène.

¹⁸⁹ Voir à ce propos, l'analyse minutieuse qu'en fait S. Tawa Lama in Verschuur, p.457

¹⁹⁰ On peut mentionner aussi les anthologies de M.E. John, *women and feminisms in contemporary Asia, new comparisons, new connections ? Interventions*, vol 9, issue 2, 2007

society... What we need to reiterate is that this problem is not solely ours but one that marks the travails of feminism in all non western societies(p.XXVII) ».

En privilégiant les valeurs locales au détriment des normes internationales des droits humains, ces féministes se retrouvent dans une posture relativiste, même s'il s'agit de défendre la cause des plus opprimés, à savoir les dalits. On peut s'étonner d'ailleurs que ne lui soit pas préférée l'expression de féminisme « subalterne » à la manière de Spivak, qui aurait donné une tonalité moins régressive à ce féminisme « indigène », comme le note S.Tawa-Lama¹⁹¹. Ceci, même si l'intention est la même que celles des « subalterns », à l'image du texte de U.Kalpagam.

En effet, dans son texte «Perspectives for a grassroots feminist theory », U.Kalpagam (p.338) va encore plus loin en valorisant le « local » au lieu de l'indigène ou de l'ethnique. « *Our focus on the « local » rather than « indigenous » or « ethnic » enables us to view tradition as discursive practices that are not insulated »...Ecrit-elle. « A cultural critique that privileges the local can be empowering, democratic and respectful of diversity... The local represents the terrain of accessibility, of meanings, of resources and of practices for the majority....These are values of collectivism, a spirit of community and reciprocity, a less rapacious man-nature interaction, markets embedded in local social relations, religious influence over cultural values, and an ethnicity contained within a local cosmopolitanism ».*

A l'image des théoriciennes postcoloniales, ces féministes universitaires doivent aussi affronter la question « qui parle pour qui ? Question d'autant plus difficile que les voix des dalits et des musulmanes ont longtemps été peu audibles. Certes, grâce à la discrimination positive, des mouvements féministes dalits (au début des années 90) et des femmes musulmanes (au début des années 2000) ont émergé avec une *volonté très nette de dire* que seules les dalits pouvaient parler pour les dalits et les musulmanes pour les musulmanes. Mais comme l'écrit S.Redge (p.222), *the dalit feminist standpoint which emerges from the practices and struggle of dalit women, we recognise, may originate in the Works of dalit feminist intellectuals, but it cannot flourish if isolated from the experiences and ideas of other groups who must educate*

¹⁹¹ Voir à ce propos l'excellente analyse de S.Tawa-Lama, 2007, p.191 à laquelle j'adhère pleinement.

themselves about the histories... A transformation from their cause to our cause is possible for subjectivities can be transformed. By this we do not argue that non dalit feminist « can speak as » or « for the » dalit women but they can reinvent themselves as dalit feminists. » Such a position, therefore avoids the narrow alley of direct expérience based authenticity and narrow « identity politics »...Thus adopting a dalit feminist standpoint position means sometimes losing, sometimes revisionning the voice that we as feminists had gained in the 1980s. »

Cette crise d'identité du féminisme indien est à mettre en lien avec la reconfiguration politique des années 2000, caractérisée par les nouvelles forces électorales des partis religieux, notamment hindous (BJP et toutes ses ramifications), de caste (des dalits et des OBC) et régionaux¹⁹². Tout l'enjeu du féminisme indien est de pouvoir prendre en compte, certes, les inégalités de genre, mais aussi les inégalités de caste et de classe, selon les lieux. Cependant, ces logiques identitaires de castes, de communautés et de région occupent trop de place dans le débat sur la représentation électorale des femmes. Elles amoindrissent l'unité de ce mouvement et le décrédibilisent en partie.

En considérant ces idées féministes comme symptômes de notre occidentalisation, on ne voit pas à quel point ces contextes culturels sont contestables et contestés. Mais il suffit de voir le mouvement féministe indien pour comprendre la volonté des femmes de lutter contre la dot, les violences que leur sont faites...Ainsi refaire le récit d'une de ses cultures en termes féministes est un projet politique. Aussi il est regrettable de rejeter les féminismes du Sud sous prétexte de leur trop forte « occidentalisation ». Ce n'est pas parce qu'on conteste sa culture d'un point de vue féministe que l'on doit être accusée d'occidentalisation ?

La tendance croissante des féministes « indigènes » contemporaines à se faire les chantres d'une culture capable de résister aux influences occidentales me paraît peu convaincante. Par ailleurs, au nom de cette revendication d'authenticité culturelle et de non occidentalisation, ces féministes indigènes risquent de servir le mouvement des nationalistes hindous qui peuvent en faire un usage habile pour

¹⁹² Voir à ce propos, K.Marius-Gnanou, les enjeux politiques de l'hindouisme dans l'Inde actuelle, *cyberge*, 2001 <http://cyberge.org/3989>

prôner le retour des femmes à leurs rôles traditionnels afin de préserver l'identité nationale.

« Nous devons nous méfier de tous les idéaux d'authenticité culturelle qui voient l'authenticité comme l'absence de critique et de changement... Partout, les féministes doivent procéder à une appropriation et à un rejet sélectifs des différents aspects de leur héritage national, culturel et politique complexe, dans une entreprise critique qui, seule, peut permettre à chacun de construire sa propre culture à partir de ce qu'il a reçu en héritage » (Narayan, 2010, 496). Ainsi refaire le récit de la culture indienne en termes féministes est un projet politique. Cependant, ce n'est pas parce qu'on conteste sa culture d'un point de vue féministe que l'on doit être accusée d'occidentalisation au risque de servir la cause des intégristes.

Conclusion

Au-delà du renouvellement de la pensée féministe possible grâce aux théories postcoloniales, il m'a paru important de ne pas en rester à la déconstruction. En effet, traiter des sujets tels que les inégalités et les identités socio-spatiales multiples dans le contexte indien avec les outils des féministes indiennes postcoloniales n'est pas chose facile. D'autant que bon nombre d'entre elles n'ont que les « récits de vie » à proposer, pour donner la parole « aux subalternes ». A ce titre, l'intersectionnalité constitue un champ d'investigation utile, car elle permet d'interroger les inégalités sociales liées à la caste, la race, l'âge, l'orientation sexuelle. « Elle opère à deux niveaux. Au niveau microsocial, par sa considération des catégories sociales imbriquées et des sources multiples de pouvoir et de privilège, elle permet de cerner les effets des structures d'inégalités sur les vies individuelles et les manières dont ces croisements produisent des configurations uniques. Au niveau macrosocial, elle interroge les manières dont les systèmes de pouvoir sont impliqués dans la production, l'organisation et le maintien des inégalités (Henderson & Tickamyer 2009; Weber 2001, cités par Bilgé, 2009,72). Si les premiers travaux avec une approche intersectionnelle ont permis de faire sortir de l'invisibilité le locus social des femmes « de couleur, les travaux contemporains visent de plus en plus l'élaboration d'un instrument intersectionnel qui transformerait les politiques de justice sociale et les dispositifs de lutte des discriminations (Bilge, 2009, 71).

Afin de mieux asseoir ce paradigme de recherche normatif et empirique, il me paraît nécessaire d'y associer des outils concepts performants –*empowerment* et capacités- inspirés de l'approche « genre et développement ». Ces concepts ont une résonance particulière dans un contexte de mondialisation à l'origine d'une flexibilisation de la production industrielle et du travail. Ces nouvelles opportunités économiques peuvent-elles offrir à ces femmes une reconnaissance nouvelle et des espaces de liberté qu'elles peuvent négocier au sein du ménage, de la communauté ? Réfléchir aux rapports entre nouvelles activités économiques, d'une part, et négociation du pouvoir au sein des espaces privés et publics, d'autre part, peut être une approche intéressante pour approfondir la question de la construction

sociale du genre grâce à des outils conceptuels tels que l'empowerment et les capacités.

Sen propose donc une définition objectivée du bien-être d'une personne qui renvoie à « ce qu'elle est capable de faire ou d'être (capacité d'être bien nourrie, d'échapper à la morbidité ou à la mortalité évitables, de lire, écrire, prendre part à la vie de la communauté, etc.) ». L'*empowerment* va plus loin, car il ne correspond plus uniquement à l'accroissement des avoirs et capacités individuels et collectifs des pauvres qui permet de faire des choix (« *agency of the poor* »). Il dépend aussi de la manière dont les relations sociales au sens large (institutionnelle ou non) conditionnent la capacité des individus ou des groupes à transformer ces choix en action. Si dans l'approche féministe, l'*empowerment* est lié à des valeurs comme celles de justice, redistribution, changement social et pouvoir des « gens d'en bas », dans l'approche néolibérale, l'*empowerment* se trouve lié dans une « chaîne d'équivalence avec la croissance économique, l'investissement, le marché libre le choix rationnel, l'opportunité individuelle, l'entrepreneuriat et la propriété. » (Biewener, Bacqué, 2010, 97).

Or les relations de pouvoir ne peuvent être modifiées, qu'en agissant sur trois fronts : en remettant en cause l'idéologie qui justifie les inégalités (comme les rapports de genre ou la caste) ; en changeant les modalités d'accès et de contrôle des ressources économiques, naturelles et intellectuelles ; en transformant les institutions et les structures qui renforcent et maintiennent les rapports de pouvoir existants (tels que la famille, l'État, le marché, l'éducation ou les médias) (Batliwala, 1994). On sait aussi que l'espace restreint des femmes est une des causes du manque de pouvoir des femmes. On voit ici, l'importance de l'espace de vie des femmes comme indicateur de pouvoir sur soi, donc d'autonomie ou d'isolement.

Inéluctablement, l'empowerment, les capacités ne peuvent être que situés et liés à un contexte. Cependant, ce contexte – culturel, politique ou institutionnel – doit définir les priorités stratégiques, mais pouvoir aussi aller au-delà du champ des possibles pour promouvoir une justice de genre universel. Il s'agira pour nous de voir dans quelle mesure ces concepts sont applicables dans le contexte indien.

La culture indienne au sens large n'a jamais cessé d'absorber des idées venues d'ailleurs. On rejoint Sen (1990, 2007) quand il écrit : « En raison même de ces interconnexions culturelles et intellectuelles, il est le plus souvent difficile de dire ce qui est « occidental et ce qui est « oriental » (ou indien) : on ne peut en décider qu'en posant le problème en termes plus dialectiques. Diagnostiquer qu'une pensée serait « purement occidentale » ou « purement indienne » peut s'avérer tout à fait illusoire –l'origine des idées n'a pas grand chose à voir avec la pureté. » A force de se focaliser sur les éléments religieux et spirituels de la culture indienne et, sur sa soi-disant irrationalité, on en oublie sa diversité interne et son hétérogénéité.

Ce corpus théorique et conceptuel va me permettre d'affiner les analyses des processus de transformations sociales dans le contexte indien que je vais aborder dans ma dernière partie.

Partie 3 : Genre, travail et espaces en pays tamoul

Dans ces petites villes fortement imprégnées d'idéologie patriarcale, l'augmentation du salariat féminin, même avec l'exploitation accrue qu'elle implique, est perçue comme un facteur d'empowerment.

Introduction

Dans cette dernière partie, il me paraît utile de mettre en perspective mes 25 ans de travaux de recherches menés en pays tamoul avec une approche « intersectionnelle », même si pendant longtemps, j'ai mené des recherches en faisant "du genre" sans le savoir ! En effet, au moment de ma thèse dans les années 1985-90, il était inconcevable et irréaliste en géographie sociale de penser en termes de genre ou du moins de prendre en compte la place et le rôle des femmes, *a fortiori* en géographie "tropicale". Cette recherche me donne justement l'opportunité de discuter tant de mes méthodes de recherche que de mes différents travaux académiques. C'est une occasion pour moi de légitimer la géographie du genre à partir d'un contexte particulier qu'est l'Inde. On sait (voir deuxième partie) que les enjeux de genre et de travail ne sont pas les mêmes qu'en Occident, aussi, je pourrais me définir comme une « géographe subalterne » à la manière de mes collègues géographes indiennes féministes (Kuntala Lahiri-Dutt, 2010).

Comme je l'ai largement évoqué dans la première partie, l'Inde et plus particulièrement un Etat industrialisé comme le Tamil Nadu a été intégré dans une économie mondialisée, ceci en raison d'une politique de libéralisation amorcée dans les années 1990. La mondialisation, en favorisant un processus de développement des industries d'exportation et de délocalisation a permis d'accroître incontestablement le volume d'emplois féminins dans la majorité des pays du Sud, notamment en Inde et en pays tamoul. Cependant, le revers de la médaille aura été l'application des Plans d'Ajustement Structurel (PAS) imposée par les acteurs de la mondialisation (FMI, BM) et impliquant une réduction des budgets d'éducation, de santé, d'équipement. Les femmes ont été les premières à en faire les frais. Cependant, afin de lutter contre la féminisation de la pauvreté, les politiques publiques, par l'intermédiaire des ONG, ont favorisé, entre autres, le développement de la microfinance destinée, à plus de 90%, aux femmes pauvres dans le cas indien.

Aussi, m'a-t-il paru intéressant, dans ce nouveau contexte, d'interpréter les effets de la mondialisation sur la vie quotidienne des femmes pauvres grâce à une analyse intersectionnelle à l'aune des articulations entre rapports de genre, de caste, de communauté religieuse et d'inscription territoriale dans ce pays tamoul.

En Inde, l'activité féminine revêt des formes multiples : activités agricoles et non agricoles, salariat industriel, activités formelles et informelles, micro-entrepreneuriat via la microfinance. A travers le cas des ouvrières agricoles et non agricoles, des salariées industrielles et des bénéficiaires de la microfinance, j'analyserai les impacts de ces formes d'activités en termes de *d'empowerment* et de nouveaux enjeux de genre en pays tamoul. Une question intéressante est de savoir si un revenu plus ou moins régulier a permis ou non aux femmes d'accroître leurs capacités de négocier un partage de l'autorité entre les sexes au sein de la famille de bâtir, d'une certaine manière, de nouveaux rapports de genre ? Avoir une « méthodologie intersectionnelle » entre le genre, la communauté, la caste et la classe, sur le lieu de travail, nous paraît pertinent dans le contexte indien.

Avant de mettre en perspective mes principaux résultats de recherche, je consacrerai une première partie à mes méthodes de recherche, en développant une démarche réflexive.

1

Faire du genre en géographie : démarche réflexive sur ma méthodologie de recherche en pays tamoul

Les méthodologies de recherche féministe, à l'instar de celles des géographes, reposent aussi bien sur les méthodes de collecte et d'analyse de données que sur les méthodes qualitatives incluant le terrain, les enquêtes individuelles et participatives. Cependant, les géographes féministes ont été fortement influencées par les dissensions anciennes à propos du choix des méthodes qualitatives ou quantitatives. « *Debates about feminist methodology, within and outside feminist geography, initially focused, rejecting positivist claims of objectivity, value-free inquiry, and rational logic, and on embracing research methods that refused to break the living connections of women's lives* » (Mies, 1991, 67 cité par P.Moss, 47).

Vu l'évolution du débat épistémologique sur la notion « d'objectivité », les géographes féministes militent pour une grande transparence dans la présentation de leurs stratégies de recherche, tant quantitatives que qualitatives, afin d'exposer les valeurs qui sous-tendent la recherche et la façon dont sont construites les données (D.Rose, 2001,8).

Par ailleurs, le positivisme des féministes « empiriques » a été souvent remis en cause par certaines chercheuses critiquant l'objectivité et la neutralité prétendue de leurs résultats. En effet, selon la logique positiviste, il est important de maintenir au cours de la recherche la distinction sujet-objet, afin de limiter dans les réponses les dérives dues à « l'effet de l'interviewer » et, dans l'interprétation, celles dues à une empathie excessive avec l'univers de la personne interrogée. Or, on peut dire qu'aujourd'hui la recherche qualitative est rarement essentiellement inductive : en effet elle se situe de plus en plus dans une position intermédiaire entre l'induction et la déduction. En effet, dans nos études de cas, la théorie donne à la recherche une orientation de départ, modifiée ultérieurement par la découverte de nouvelles catégories d'analyse, on parlera de méthode hypothético-déductive. Ma méthode

consiste à utiliser des guides d'entretien ouvert qui évoluent au cours de l'enquête quitte à utiliser des questions fermées bousculant ainsi la manière de penser de la personne.

Ces féministes attachées aux valeurs de justice et d'égalité veulent plutôt engager une relation particulière entre le demandeur et leur/leurs sujets enquêtés dans un rapport d'égalité, favorisant ainsi la subjectivité grâce à un dialogue intensif. *While taking on the critiques of feminist enquiry on their point of objectivity argued that value-neutrality can only lead to 'weak objectivity' and although it may appear paradoxical, 'strong objectivity' requires a conscientious socially situated production of knowledge characteristic of feminist work in economics* (Harding, 1995, cité par K.Lahiri-Dutt, 2010).

A mon avis, cette dichotomie entre méthodes quantitatives et qualitatives n'a plus lieu d'être. En effet, les méthodes qualitatives peuvent constituer des outils de préparation pour un projet à base quantitative –par exemple des entretiens approfondis et des *focus group* pour tester ensuite un questionnaire et vice versa. En effet, on ne peut pas considérer les méthodes de recherche qualitatives (observation participante, récits de vie) comme outils de recherche légitimes suffisants, dès lors que sont utilisés des échantillons non-représentatifs et des données insuffisamment structurées, le tout pouvant relever de l'anecdotique. Certes, dans mes entretiens semi-approfondis, l'utilité de questions permettant de caractériser la personne interrogée selon des aspects aisément mesurables (éducation, revenus, parcours migratoire...) est incontestable, à condition d'avoir un échantillon suffisamment représentatif.

En fait, la recherche féministe n'a pas de méthodes spécifiques, elle est avant tout un regard porté sur les rapports socio-spatiaux qui ne se limite pas à un choix restreint de techniques de collecte de données ou d'enquêtes. Dans les disciplines comme la géographie, l'économie ou la sociologie, les travaux des féministes ont prouvé l'utilité des méthodes quantitatives en « faisant sauter l'invisible » avec toute une recherche d'indicateurs de genre comme je vais le démontrer dans un premier temps. Les données qualitatives peuvent s'avérer fiables dès lors qu'elles sont

corroborées par des sources multiples comme je vais le démontrer dans un second temps.

Dans le cadre de mes travaux de recherche, j'ai utilisé toute une diversité de méthodes (bases de données, enquêtes...) sur lesquelles il me paraît intéressant d'avoir une démarche réflexive.

1-1-Enjeux et limites des indicateurs genrés

Les recherches académiques et les évaluations sensibles au genre sont indispensables pour démontrer les inégalités entre les hommes et les femmes, mais aussi pour améliorer l'action et la planification des acteurs agissant dans le domaine de l'égalité des genres et du changement social. L'intérêt dans le contexte indien est de pouvoir croiser les différentes catégories d'analyse, genre, classe, « race », pour la compréhension des mécanismes de production et de reproduction des inégalités de divers ordres. Afin d'analyser et d'identifier les changements nécessaires, un choix judicieux d'indicateurs sensibles au genre est indispensable.

La méthode des capacités

Les outils théoriques de A.Sen (voir la seconde partie) et les débats autour de la conception du développement ont fait évoluer les indicateurs du développement, notamment en élargissant le concept de développement à celui du bien-être : « Au cœur de la notion de développement humain se trouve le processus consistant à élargir le champ des possibles et le niveau de bien-être des personnes » (PNUD, 1997, 15). Cette vision du développement, en termes d'accès et non plus en termes de possession de biens, constitue une innovation théorique par rapport à la conception classique du développement associé à la croissance économique, mesuré en termes de PNB par habitant.

Cette approche repose sur les concepts de « capacités » et de « potentialités » (et « fonctionnements ») proposés par Sen, puis approfondis par Dreze et Sen comme nous l'avons vu dans la seconde partie. Les revenus et les marchandises ne sont pris en considération que dans la mesure où ils accroissent la capacité des personnes à mener la vie à laquelle elles aspirent (et qui est définie par les

«potentialités », « fonctionnements » ou encore « modes de fonctionnement »). Les capacités recouvrent non seulement les possibilités individuelles de base telles que s'alimenter ou être en bonne santé, mais aussi des possibilités sociales plus complexes, telles que faire partie intégrante de la collectivité ou maintenir une bonne estime de soi. Ainsi, la santé et l'instruction sont à la fois des potentialités en soi et des capacités permettant d'atteindre d'autres potentialités considérées comme importantes. Les capacités ne sont plus seulement définies par les choix ou les décisions des gens, mais aussi par leurs possibilités d'obtenir certains résultats. Elles dépendent donc en partie du contexte individuel (les circonstances particulières dans lesquelles vit la personne considérée) et, en partie de contraintes sociales.

Si ces réussites, ces réalisations, sont bien individuelles, elles peuvent aussi être appréhendées au niveau de la collectivité ou du pays. C'est l'objectif que vise l'indicateur du développement humain (IDH) du PNUD, calculé à partir de données nationales sur le revenu, l'espérance de vie et le niveau d'instruction. L'IDH considère les trois capacités ci-dessous comme plus fondamentales que toutes les autres : vivre longtemps et être en bonne santé ; acquérir un savoir ; accéder aux ressources permettant des conditions de vie décentes.

Les capacités peuvent être interprétées et mesurées aussi selon le genre. C'est l'objectif que visait le PNUD dans son *Rapport mondial sur le développement humain – 1995* (RMDH) en proposant deux nouveaux indicateurs nationaux de l'inégalité des genres¹⁹³.

¹⁹³ <http://www.afd.fr/jahia/webdav/site/afd/shared/PUBLICATIONS/RECHERCHE/Archives/Notes-et-documents/30-notes-documents.pdf>, p.141

ISDH et IPF : deux indicateurs développés par le PNUD

	ISDH : indicateur sexospécifique du DH	IPF : indicateur de participation des femmes
Dimension	Vivre longtemps en bonne santé	Participation et pouvoir décisionnaire dans la vie politique
Critère	Espérance de vie féminine et masculine à la naissance	Répartition des sièges au parlement
Indices	Indice d'égalité de la répartition de l'espérance de vie	Pourcentage équivalent égalité répartition (PEER) au parlement
Dimension	Instruction et accès au savoir	Pouvoir de décision en économie
Critères	Taux d'alphabétisation des femmes ; taux de scolarisation de la population féminine	PEER poste décision économie et administration
Indices	Indice d'égalité répartition par niveau d'instruction	Maîtrise des ressources économiques
Dimension	Niveau de vie décent	Part H/F des revenus du travail
Critère et indice	Revenu du travail femmes/hommes	PEER relatif au revenu
Indice	Indicateur sexospécifique du développement humain	Indice de participation des femmes

Note : adapté des Rapports sur le développement humain du PNUD. En 1995, le rapport annuel a été consacré au « genre et développement humain » (PNUD, 1995).

PEER = pourcentage d'équivalent égalité de répartition entre hommes et femmes.

L'ISDH a été conçu par Sen et Anand (1995) pour corriger l'IDH (Indice de Développement Humain) en tenant compte des inégalités entre les hommes et les femmes. Il s'agit d'un indice composite qui comprend les mêmes variables que l'IDH mais qui « pénalise » la moyenne obtenue par le degré d'inégalité qui existe entre hommes et femmes pour la variable considérée. Plus les disparités sont importantes entre les genres et plus le résultat de l'ISDH est faible et proche de zéro.

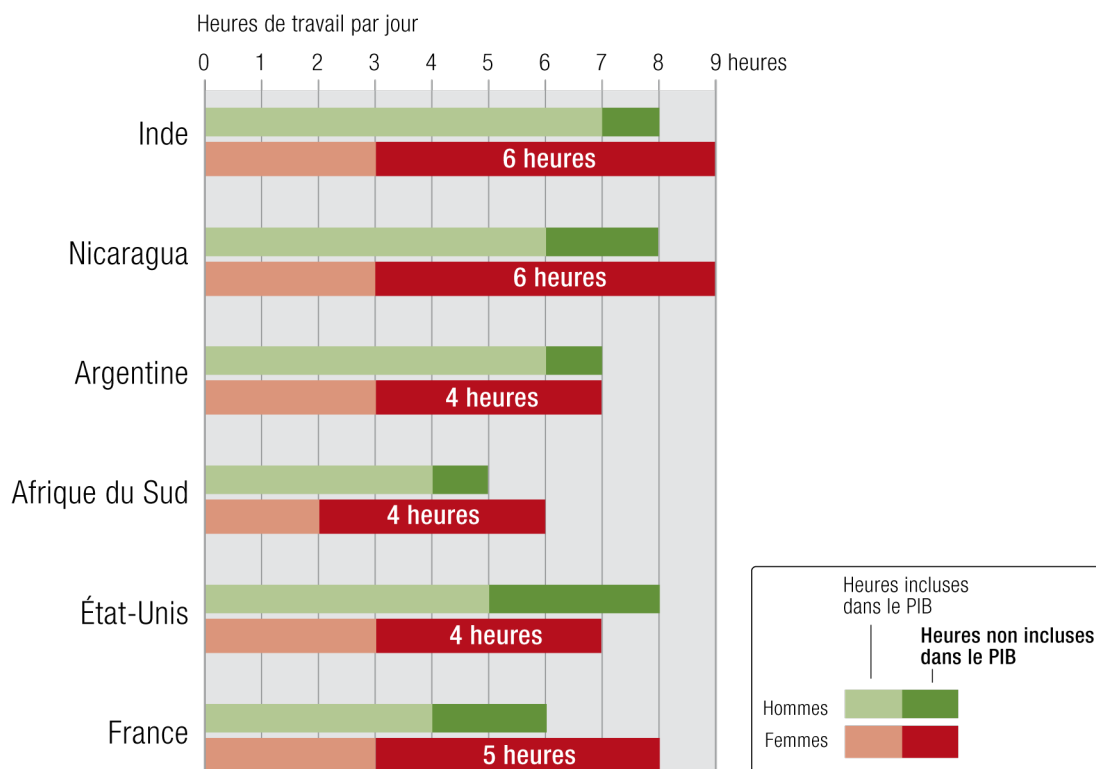
Limites des indicateurs d'inégalité de genre

Le choix des indicateurs, en particulier de la prise en compte de la composante liée aux revenus des hommes et des femmes, est la critique la plus fréquente. En effet, les indices du PNUD sont très fortement corrélés au PIB par tête¹⁹⁴. Or, le revenu est un indicateur très réducteur du développement humain.

¹⁹⁴ Une littérature très abondante existe concernant ces indicateurs, mais je limiterai mon propos. Pour une revue des critiques adressées à l'ISDH et à l'IPF, voir Bérenger et Verdier-Chouchane http://www.uneca.org/aec/documents/valerie%20berenger_audrey%20verdier-chouchane.pdf.

Klasen (2006) affirme également que la personne qui « produit » le revenu n'est pas forcément celle qui en est le bénéficiaire. Autrement dit, l'écart de revenu entre les hommes et les femmes ne signifie pas nécessairement un écart de développement entre les deux. De même, le travail non rémunéré des femmes, à condition qu'il produise des ressources monétaires ou marchandes, contribue à l'amélioration de leur niveau de développement. Pour Dijkstra (2000), l'ISDH accorde trop de poids au niveau absolu de revenu par tête. Ainsi, il est très difficile pour les régions «pauvres» de faire mieux que les régions « riches » en matière d'égalité de genre, même s'ils redistribuent plus équitablement les revenus. C'est la conséquence du mélange des niveaux absolus de développement humain et des inégalités de genre au sein d'un même indice. Ces indices composites ont leurs défauts : ils ne comportent ni l'un ni l'autre d'indicateurs pour le travail informel, le travail reproductif et non rémunéré ou l'utilisation du temps, or une bonne partie du travail des femmes se situe en dehors du secteur formel (fig.24). Dans un pays comme l'Inde où l'agriculture occupe encore une très grande majorité de la population active et représente près du quart du PIB, les revenus d'origine agricole devraient être intégrés dans le calcul des indices. La main-d'œuvre de l'économie informelle (y compris le secteur agricole) étant généralement moins bien organisée, les disparités salariales y sont probablement plus grandes. Ce biais tend à « privilégier » les élites parmi les femmes, au détriment de celles qui travaillent dans la culture vivrière ou le secteur informel (micro-activités de commerce ambulant...). En outre, les données de l'économie formelle accordent souvent une place prépondérante au secteur public, dans lequel les salaires sont fixés de manière non compétitive. Les disparités y sont donc moins marquées que dans le reste de l'économie, y compris les autres secteurs de l'économie formelle.

Fig. 24. Le PIB néglige une part importante du travail des femmes



Source : Budlender 2008; Stiglitz, Sen et Fitoussi 2009.

On sait depuis longtemps que la sous-représentation du travail des femmes est particulièrement forte, d'autant que pour bon nombre d'entre elles, le travail ne se déroule pas uniquement sur un « lieu de travail », mais au sein du foyer. En conséquence, elles sont classées comme non actives. Par ailleurs, la notion standard d'activité économique fait plutôt référence à la participation à une activité productive. Les économistes ont du mal à considérer le travail associé au ménage et à l'autoconsommation comme des activités productives. Dès les années 1980, le NCAER (*National Council of Applied Economic Research-India*) avait pris le parti de recenser comme économiques toutes les activités supposées être domestiques. Il arrivait à la conclusion suivante : le taux de participation à la main d'œuvre pour les femmes de plus de 5 ans en milieu rural était passé de 30,5% à 52,3% pour un taux masculin de 63,7%¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Cité par A.Evans, p.54 in Genre et Economie, n°2, 2001

Un autre biais concerne la norme en vigueur dans les nombreuses enquêtes ménages. Elle repose encore sur une vision nucléaire de celui-ci, dirigé par un chef homme avec une mise en commun des ressources. Une femme n'est considérée comme chef de ménage qu'en l'absence d'un homme due aux migrations, au divorce, à la séparation ou à la mort. Or, on sait depuis longtemps que la définition standard du ménage unitaire qui s'appuie sur un groupe de personnes vivant sous le même toit et partageant le même repas, ne révèle en rien les conditions de vie des membres du ménage, notamment la position socio-économique des femmes. Les différentes unités qui forment un ménage ne se superposent que partiellement: unité de production, unité de résidence, unité de consommation, etc. On comprend que la méconnaissance de ces unités, en particulier dans une société "polygame" officielle ou non officielle, conduit souvent à des erreurs d'interprétation. Il est donc nécessaire de construire un questionnaire adapté à une forme d'organisation complexe, éloignée du modèle du ménage unitaire.

Ce modèle unitaire du ménage a été pourtant depuis longtemps remis en cause par Sen qui a bien analysé les inégalités intra-familiales liées au genre, comme nous l'avons vu dans la première partie.

Toujours concernant les activités économiques, les données quantitatives peuvent donner lieu à des interprétations discutables et ne sont pas toujours aussi objectives qu'elles le paraissent. Un des problèmes est le phénomène de « l'inclusion contraire », dans lequel des hommes ou des femmes se retrouvent dans une situation pire que celle qu'ils connaissaient avant, en dépit de données suggérant des progrès en matière d'égalité des genres. Ainsi, l'augmentation du nombre de femmes au travail peut être interprétée comme une évolution positive. Mais pourquoi davantage de femmes travaillent-elles? Coûtent-elles moins cher à employer que les hommes? Sont-elles employées dans le secteur informel, avec des salaires inférieurs et de mauvaises conditions de travail? Y a-t-il un lien avec les taux élevés de chômage parmi les hommes? (Thomson 2006).

Un problème du même ordre a été identifié depuis longtemps dans le domaine de la participation : si les indicateurs quantitatifs peuvent mesurer le succès d'une intervention au nombre de femmes participantes (présentes aux ateliers ou participant d'une quelque autre manière dans un projet), cette mesure ne rend pas

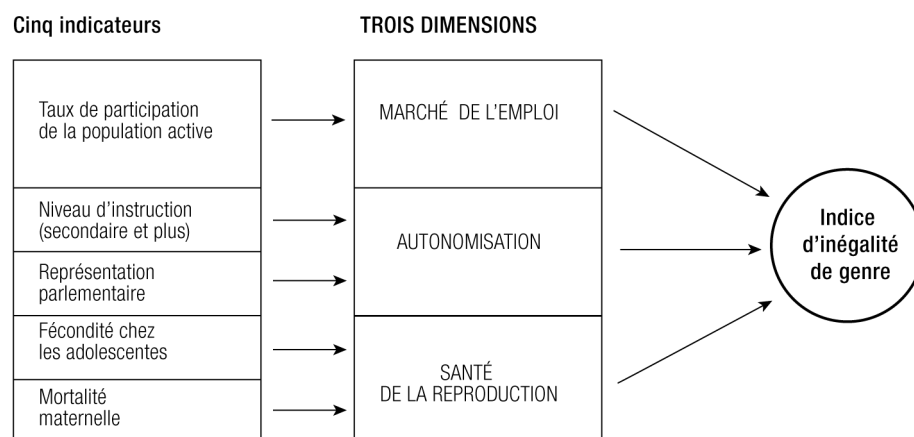
compte de la qualité de cette participation. Les voix des femmes sont-elles réellement entendues? Sont-elles impliquées dans les prises de décision ou «participent-elles» en tant qu'observatrices silencieuses? La participation des femmes leur impose-t-elle un surcroît de travail et de contraintes qui se répercute dans l'utilisation de leur temps?

En ce qui concerne l'IPF, le choix de se concentrer sur les indicateurs de la représentation des femmes au parlement et dans les professions libérales ne permet pas de mesurer les inégalités au sein d'une population de femmes éduquées et économiquement avantagées (Cueva, Beteta 2006). L'IPF ne prend pas non plus en compte la participation ou l'influence réelle des femmes parlementaires dans les prises de décision.

Suite à ces nombreuses critiques, un nouvel indice d'inégalité de genre a été mis en place, comme le montre le rapport du PNUD (fig.25). Il est le seul à prendre en compte le niveau d'instruction, la participation économique et politique et les questions de santé spécifiquement féminines. Il incorpore trois dimensions critiques pour les femmes : la santé de la reproduction, l'*empowerment* et le taux d'activité en un indice synthétique. Comme l'IDH, l'Indice d'Inégalité de Genre (IIG) exprime le déficit de réussite dû à l'inégalité de genre dans ces dimensions clés. La fourchette est de 0 (pas d'inégalité dans la dimension en question) à 1 (inégalité absolue). L'IIG augmente en cas de désavantages combinés ; autrement dit, plus les disparités entre genres sont concomitantes, plus l'indice est élevé. En effet, l'inégalité en matière de scolarité va souvent de pair avec l'inégalité pour l'accès aux opportunités professionnelles et la mortalité maternelle. Même si cet indice est meilleur que l'ISHD et/ou l'IPF, des efforts sont nécessaires pour tenir compte des facteurs qui influencent ou non l'emploi du temps des femmes, la violence domestique, etc.

Fig. 25. L'indice d'inégalité de genre (IIG) : trois dimensions et cinq indicateurs

Indice composite mesurant le déficit de progrès dans trois dimensions du développement humain : santé de la reproduction, autonomisation, et marché de l'emploi, résultant d'inégalités de genre.



Source : PNUD

'Un autre monde est possible'

En 2000, un groupe de femmes de l'Andhra Pradesh, en Inde, a défini ses propres visions du changement social et imaginé des moyens de mesurer ce changement. Elles ont représenté les inégalités hommes-femmes par des dessins à l'intérieur d'un cercle: on pouvait y voir des filles travaillant dans les champs de coton à côté d'une école remplie de garçons et une femme mendiant du travail auprès d'un propriétaire terrien. Dans un autre cercle, les femmes ont décrit ce que serait le monde si l'égalité des genres devenait une réalité : leurs dessins montraient des fillettes se rendant à l'école et un homme occupé à des tâches ménagères, tandis que sa femme assistait à une réunion.

Les femmes se sont inspirées de ces dessins pour élaborer un plan d'action, mais comment savoir si les changements qu'elles désiraient se réalisaient ? Pour mesurer si elles étaient sur la bonne voie, elles ont décidé, par exemple, de compter combien de femmes étaient prêtes à s'engager par serment à envoyer leurs filles à l'école, et de voir si ce nombre était en augmentation. Pour savoir si elles se rapprochaient de leur but, les femmes suivaient la courbe du nombre de filles inscrites à l'école. Tous ces indicateurs permettent de mesurer le changement.

(Adapté de Menon-Sen, 2006)

Critique des indicateurs d'empowerment¹⁹⁶ : l'exemple de la microfinance

Canaliser le microcrédit par des groupes dits solidaires (*Self help groups*) est devenu un des traits caractéristiques de la majorité des programmes de microcrédit dans les pays du Sud. L'objectif est de réduire les coûts de transaction financière et d'assurer les remboursements de prêts grâce à la pression sociale. Cette approche

¹⁹⁶ Pour plus de détails, voir Guérin, Marius-Gnanou et al, 2005.

collective a été privilégiée dans la mesure où les montants des prêts sont très faibles et les garanties matérielles quasi inexistantes. Ainsi chaque emprunteuse ne peut prétendre à un crédit que si elle appartient à un groupe solidaire de taille variable (5 à 50 personnes) selon les programmes et/ou les pays. En effet, des femmes, sous l'impulsion d'une ONG forment un groupe pour être habilitées à obtenir un crédit. Le fonds de crédit est alloué aux membres du groupe selon des critères décidés par celui-ci, qui se porte caution pour les dettes de chacune. Les fonds peuvent être prêtés aux membres de manière individuelle. La caution solidaire génère des incitations au remboursement et contraint le groupe à se charger de la sélection, de la surveillance et du respect des obligations - tâches qui, habituellement, incombaient au prêteur. Les institutions prêteuses font des économies d'échelle car d'une part, elles ne sont pas responsables de la formation des groupes et, d'autre part, ceux-ci leur fournissent les informations sur les emprunteurs potentiels. Les *groupes solidaires* jouent un rôle essentiel pour l'accès des personnes démunies au microcrédit, parce qu'ils permettent de remplacer des garanties matérielles par la caution du groupe pour les crédits individuels. La pression sociale joue donc le rôle d'une menace, c'est-à-dire incite l'emprunteur à ne pas adopter un comportement opportuniste.

Les initiatives de microfinance vantent particulièrement leur potentiel à augmenter *l'empowerment* des femmes pauvres et de nombreuses évaluations tentent de démontrer le bien-fondé et les limites de ces suppositions. Ces évaluations rencontrent toutefois des obstacles importants, liés surtout à l'absence d'une définition opérationnelle universelle du concept d'*empowerment*. Par ailleurs, on constate que celui-ci est de plus en plus récupéré à des fins qui laissent soupçonner qu'il s'agit de tentatives pures et simples d'instrumentalisation.

Ce contexte appelle une analyse des enjeux de l'évaluation de la microfinance et des évolutions méthodologiques en la matière. Le cas de l'Inde, avec ses nombreux programmes de microfinance empreints d'un discours sur *l'empowerment* très élaboré, est particulièrement emblématique¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Cette analyse est fondée sur des enquêtes de terrain menées entre 1999 et 2004 en Inde du Sud auprès des *self help groups* (groupes solidaires féminins). Une bonne partie des résultats est aussi issue des travaux menés dans le cadre de l'équipe de recherche « Microfinance en Inde du Sud » de l'Institut Français de Pondichéry depuis 2002 sous la responsabilité d'I. Guérin, cf. www.ifpindia.org.

En analysant les programmes et la littérature sur la microfinance en Inde et ailleurs, on constate qu'il n'existe pas d'unanimité au sujet de la nature de l'*empowerment* visé. Linda Mayoux distingue trois axes pour éclairer les mécanismes en jeu¹⁹⁸ :

- L'*empowerment* économique individuel : on suppose que faciliter l'accès des femmes aux programmes de microcrédit financièrement viables leur permettra d'augmenter leur revenu (éventuellement par la micro-entreprise) et d'accroître leur contrôle sur le revenu et les ressources impliquées.
- L'*empowerment* par l'amélioration du bien-être : l'accès plus large à la microfinance permettrait aux femmes d'augmenter le bien-être de leur foyer et par suite, d'améliorer leur statut au sein du ménage et de la communauté. Elles y gagneraient une plus grande confiance en soi, une plus grande part dans les dépenses de consommation et une plus importante participation aux décisions du foyer. C'est pourquoi on postule que l'*empowerment* des femmes et la réduction de la pauvreté se renforcent mutuellement et nécessairement.
- L'*empowerment* social et politique implique la capacité de changer et de remettre en cause la soumission des femmes et, par la suite, va au-delà de l'essor économique et de l'amélioration du bien-être. Il s'agit ici de répondre à des intérêts stratégiques de genre, dans tous les aspects de la vie familiale et extra-familiale.

Ces trois aspects ne sont pas indépendants, mais au contraire fortement liés entre eux. Linda Mayoux démontre qu'un cercle vertueux peut se mettre en place en agissant sur les différents volets en même temps. À partir de cette typologie, on peut classer les critères d'évaluation les plus fréquemment utilisés pour juger des projets de microfinance :

- la réussite économique correspond à l'*empowerment* économique ;
- la participation aux prises de décision au sein du ménage, la mobilité physique, la maîtrise de son corps, ainsi que la confiance en soi et l'estime de soi sont des indicateurs de l'*empowerment* par l'amélioration du bien-être ;

¹⁹⁸Ces indicateurs ainsi que ceux dans les encadrés suivants sont tirés de Jane Palier, « Formes institutionnelles de la microfinance en Inde. Les Self Help Groups, une innovation à manipuler avec précaution » in Isabelle Guérin et Jean-Michel Servet (éd.), *Exclusion et Liens Financiers. Rapport du Centre Walras 2003*, Paris : Economica, 2004, p. 305-329).

- l'évolution du statut au sein de la communauté et de la société plus large s'inscrivant dans l'*empowerment* politique.

En se fondant sur ces critères, on peut examiner les indicateurs les plus fréquemment utilisés pour évaluer l'effet des programmes de microfinance sur l'*empowerment* des femmes.

L'empowerment « économique »

Les indicateurs révèlent ici l'accès, l'usage et le contrôle des ressources économiques. Ils privilégient le financement, la création, la gestion et la diversification des activités génératrices de revenu. Ils enregistrent l'augmentation des dépenses de consommation, la capacité à épargner, la détention d'actifs propres...

Exemples d'indicateurs :

- changement de la situation financière personnelle ;
- importance de la contribution au revenu du ménage, sa régularité et ses variations ;
- actifs immobiliers (habitation et terres) enregistrés au nom de l'époux, de l'épouse, d'un autre membre de la famille ;
- disposition d'un compte épargne ou de dépôt en banque, participation à une tontine (*chit fund* en Inde), possession de bijoux d'or, d'une police d'assurance...

Ces indicateurs courants n'évaluent pas directement l'*empowerment* des femmes, car il faudrait qu'ils puissent prendre en compte la durabilité de l'accès aux ressources et de leur contrôle. Ces indicateurs apprécient les conditions nécessaires, mais non suffisantes, d'un *empowerment* des femmes.

L'expérience montre que le microcrédit ne peut enclencher une dynamique d'accumulation à long terme que lorsqu'il est possible, d'une part, d'obtenir

régulièrement des crédits d'un montant significatif et, d'autre part, de pouvoir les multiplier afin de diversifier les activités génératrices de revenus et d'assurer les dépenses quotidiennes. C'est pourquoi l'observation des indicateurs ci-dessus doit se faire dans un laps de temps relativement long pour distinguer les variations temporaires des tendances à plus long terme.

Le type d'activité génératrice de revenus soutenu par le crédit est également un aspect-clé. L'apprentissage de nouveaux métiers (pousse-pousse motorisé, accès à l'internet ...) permettant de sortir des activités traditionnelles moins risquées, (horticulture, élevage...) peut constituer un indicateur intéressant. Comme les femmes utilisent souvent le microcrédit pour les dépenses d'éducation ou de santé, il est donc nécessaire de ne pas limiter l'analyse aux activités génératrices de revenus.

Participation aux prises de décision au sein du ménage

Cet aspect est privilégié dans de nombreuses études. Il recoupe en partie l'*empowerment* économique puisqu'il évalue le pouvoir de décision quant à l'affectation des ressources du ménage (usage et contrôle). Il révèle qui est responsable des choix en matière d'investissement productif, (immobilier ou mobilier), mais aussi de dépenses quotidiennes de consommation. Ces dernières sont souvent couplées avec l'amélioration du bien-être familial, tant par l'augmentation quantitative des dépenses d'alimentation, d'éducation et de santé, que par la réaffectation de certaines ressources : égalité des enfants des deux sexes face à la nourriture, maintien de la scolarisation des filles.

Exemples d'indicateurs :

- pouvoir de décision quant à l'utilisation des revenus et emprunts du ménage ;
- pouvoir de décision pour l'achat des principaux biens ;
- pouvoir de décision quant à la scolarité des filles, leur alimentation et leur santé ;
- pouvoir de décision quant à la répartition des tâches familiales ;

▪ pouvoir de décision concernant les visites familiales et les sorties

Ces indicateurs se fondent sur la distinction entre accès et contrôle de ressources. Leur établissement est source de nombreux biais car la prise de décision n'est pas un processus formalisé, mais le résultat d'une négociation plus ou moins explicite, influencée par des tractations subtiles entre hommes et femmes dans leur vie intime. La renégociation des relations de pouvoir au sein de la famille porte souvent sur les changements dans la prise de décision informelle, les femmes optant pour des formes privées d'*empowerment* laissant ainsi intacts l'image et l'honneur publics – et privés – des décideurs traditionnels. Aussi la réponse à la question directe « Dans votre ménage, qui prend la décision de... ? » peut être ambiguë et les résultats d'enquête peuvent passer à côté de la complexité des processus de prise de décision.

De surcroît, il n'est pas sûr qu'une prise de décision individuelle, manifestant *a priori* un *empowerment* maximum, soit significative du bien-être effectif. Il apparaît clairement que la majorité des femmes prenant seules leurs décisions sont soit séparées temporairement de leurs maris (migration saisonnière), soit veuves, soit abandonnées ; or la probabilité d'être pauvre est plus élevée pour toute femme isolée à la tête d'une famille que pour une femme vivant en couple. Il y a sans aucun doute une certaine idéalisation de la prise de décision individuelle par rapport à une prise de décision conjointe au sein de l'unité familiale. Naila Kabeer (2001) invite à la prudence dans les jugements : les comportements individuels autonomes peuvent signaler en fait l'accroissement des tensions au sein du ménage – « *a form of divorce within marriage* » – plutôt qu'un réel *empowerment*. La prise de décision est associée à l'idée d'une négociation (*bargaining power*) au sein du ménage qu'il soit envisagé comme un lieu de conflit ou de coopération. Pour Sen (1999,196), au sein de la cellule familiale, la prise de décision tend à prendre la forme d'une recherche de coopération, jusqu'à la décision négociée –le plus souvent implicite- des divergences. La « coopération conflictuelle » gouverne les relations à l'intérieur des groupes très divers et l'analyse de ce type de mécanisme peut nous aider à comprendre les paramètres qui déterminent les accords entre hommes et femmes, ainsi que les concessions obtenues par ces dernières. Le choix d'une configuration coopérative

particulière, parmi toutes celles possibles, a aboutit à une distribution particulière des avantages respectifs. Par ailleurs, l'accès de l'épouse aux revenus de l'époux peut être un indicateur d'autant plus significatif que les revenus de l'époux sont souvent plus importants.

Outre le risque d'une certaine déresponsabilisation de l'époux face au « succès » de son épouse, se pose la question de la disponibilité des femmes dont l'activité augmente alors qu'elles assument déjà une charge de travail importante. C'est particulièrement le cas des activités de main-d'œuvre pour lesquelles la surcharge de travail et les sacrifices sont souvent le prix à payer pour des revenus supplémentaires. Afin de s'occuper des repas quotidiens et des enfants, nombre de femmes débutent leur journée de travail dès quatre heures du matin. En dépit des nouvelles responsabilités de leur femme, nos enquêtes montrent que rares sont les hommes accomplissant des tâches domestiques, même si l'activité de leur épouse est, grâce au microcrédit, la seule source de revenu du ménage. La répartition des tâches au sein de la famille conjugale semble être immuable, non négociable.

Mobilité physique et maîtrise de son corps

Le contrôle des femmes sur leur propre corps et leurs déplacements est un autre élément de l'*empowerment* car il en conditionne les autres dimensions : comment développer sa propre activité productive si l'on ne peut aller vendre ses produits sur le marché local ? Aussi, plusieurs dispositifs de microfinance, outre l'octroi de services financiers, développent des programmes de santé et d'éducation : planification familiale, lutte contre la violence conjugale, etc. De plus, l'organisation de groupes d'épargnants-emprunteurs peut permettre la mise en place d'espaces de parole et d'action collective afin de limiter l'isolement, le repli sur soi et de favoriser l'entraide.

Exemples d'indicateurs :

- fréquence des déplacements (village proche, ville voisine...), mais aussi condition des

déplacements (seule ou accompagnée, nécessité d'une permission) ;

- fréquence des déplacements auprès des institutions officielles, bancaires, dispensaire, cinéma, famille, amis ;
- évolution des connaissances et pratiques en matière d'hygiène et de santé (planification familiale, lavage des mains avant de cuisiner ou de manger, vaccination des enfants, utilisation de toilettes, etc.) mais aussi décision quant à l'utilisation et le choix de méthodes contraceptives.

L'*empowerment* est un processus graduel et réversible. Certaines femmes risquent d'arrêter de se rendre au marché, de perdre le contrôle de leur entreprise, si des membres masculins de la famille décident de s'en charger pour elles. De surcroît, la mobilité spatiale des femmes dans certaines régions peut être limitée par le *pardah* (claustration) – quel que soit le statut socio-économique des femmes et de leurs conjoints. De ce fait, les femmes recherchent des activités nécessitant peu ou pas de déplacements, de manière à cumuler les tâches domestiques et une activité à faible intensité capitaliste. Des indicateurs intégrant la notion de territoire au sens physique, économique, socio-culturel et politique permettraient de mieux évaluer l'*empowerment*. Dans ce contexte le territoire est ce qui permet à une personne de se mouvoir, de manœuvrer et de négocier pour développer ses capacités. Les territoires réduits ont un effet négatif sur la mise en pratique des quatre formes de pouvoirs.

Confiance en soi et estime de soi

Cet aspect est particulièrement difficile à apprécier puisqu'il touche au pouvoir intérieur qui est une dimension subjective de l'*empowerment*. Il fait référence à la fois au renforcement « objectif » des compétences (leadership, alphabétisation, santé, gestion...) et à la perception de ses propres capacités, de son droit à agir et à décider. Il est ainsi souvent associé à l'idée de prise de conscience.

Exemples d'indicateurs :

- évolution des compétences et savoir-faire techniques ;
- savoir écrire son nom, identifier les billets de banque, compter jusqu'à 500, lire le journal ou un formulaire bancaire... ;
- évolution du taux de scolarisation des enfants et plus particulièrement de celui des filles ;
- évolution de la confiance en soi dans les rapports avec les personnes et les institutions

Les trois premiers indicateurs ne mesurent pas directement l'évolution de la confiance en soi ou de l'estime de soi des femmes, mais apprécient soit les causes d'une évolution positive, soit ses conséquences. Ces indicateurs ne sont que des approximations ne suffisant pas à eux seuls à mesurer de manière satisfaisante l'évolution de la confiance en soi et de l'estime de soi des femmes.

Il est difficile de formuler des indicateurs généralisables et précis. L'attitude des autres membres de la famille peut renforcer la confiance en soi ; un époux fier des activités et de l'engagement de son épouse est généralement un facteur clé pour l'évolution de l'image qu'une femme peut avoir d'elle-même. Tout changement d'attitude et de comportement, tant de l'époux que des fils ou de la belle-famille, toute indifférence envers le fait d'avoir une fille ou un garçon, tout refus de violence conjugale, toute participation aux tâches ménagères, toute attitude positive des hommes face à l'*empowerment* des femmes, toute utilisation d'une contraception masculine... peuvent constituer des indicateurs indirects mais significatifs d'*empowerment*.

Statut au sein de la communauté et empowerment politique

Contribuer aux ressources financières de la famille peut conférer une plus grande légitimité aux femmes (comme à tous ceux qui sont exclus de la communauté) et ainsi valoriser leur point de vue. Par suite, certaines barrières

culturelles et sociales à l'égalité entre les membres d'un même village ou quartier peuvent être levées. L'*empowerment* dit politique concerne plus spécifiquement l'engagement, l'implication dans les institutions politiques locales, la participation aux manifestations publiques, la revendication de ses droits, la lutte contre l'alcoolisme et la violence conjugale, le système de la dot, l'infanticide des filles, le démarchage des pouvoirs publics, etc.

Exemples d'indicateurs :

- fréquence de participation aux réunions de groupes d'épargnants et emprunteurs (banques locales, institutions de microfinance, assemblées villageoises...);
- participation à d'autres programmes privés (ONG) ou publics ;
- vote aux élections locales ou nationales ;
- candidature à des élections.

Bien qu'un tiers des sièges soit réservé aux femmes dans les collectivités locales (*panchayat* et *zilla parishad*), l'*empowerment* politique des femmes reste faible même si des milliers de femmes grâce aux *SHG* ont été élues dans les *panchayat*. On a pu observer aussi une récupération politique des *SHG* par certains partis : certains *SHG* de villages d'intouchables ont pu obtenir facilement des subventions grâce aux bonnes relations entre le président du *panchayat* et le fonctionnaire (*block development officer*) chargé de les distribuer. Cette récupération politique des *SHG* dont les membres appartiennent à certaines castes défavorisées se fait d'autant plus aisément que les partis politiques représentent de plus en plus des intérêts de caste. La presse et les organisations féministes dénoncent régulièrement les pratiques choquantes de certains partis politiques comme l'offre de saris, d'argent, de riz... par l'ancien premier ministre du Tamil Nadu aux membres des *SHG* lors des élections d'avril 2011. Certes, il faut préciser que malgré les millions de Roupies versés pour ses élections par le parti au pouvoir n'ont pas influencé le vote des électeurs, puisqu'au final, c'est le parti d'opposition qui a repris le pouvoir.

Il existe deux autres obstacles à une participation effective à la vie politique. Lors de nos déplacements réguliers dans la périphérie rurale de Chennai, dans le district de Villupuram et dans le district de Vellore¹⁹⁹, il est apparu que les femmes élues des *panchayat* n'étaient souvent que des prête-noms signant les papiers que leur remettait leur époux. Également, et bien qu'un fonctionnement démocratique de ces *SHG* ait été aménagé grâce à une rotation des responsables, force est de constater que les femmes majoritairement analphabètes sont très dépendantes des rares animatrices instruites, ce qui peut nuire à la transparence et à la confiance au sein du groupe et conduire à une appropriation du pouvoir par les dirigeantes.

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, ce n'est pas la microfinance en soi qui crée des conditions favorables à l'*empowerment*, mais plutôt les *SHG* qui l'administrent. Or la dimension collective des programmes n'est guère prise en compte dans les indicateurs. De même, une évaluation qui inclurait une perspective de genre devrait s'intéresser plus particulièrement aux effets sur l'évolution des rapports entre hommes et femmes. Or, pour intégrer une telle dimension dans toute sa dynamique, il convient de recourir à des méthodes alternatives d'évaluation de l'*empowerment* des femmes par la microfinance.

Les méthodes d'évaluation participatives

On ne peut pas nier que l'*empowerment*, tel qu'il s'inscrit dans l'approche *genre et développement*, ait une portée idéologique et politique. Comme son point de départ est une revendication d'égalité entre les hommes et les femmes, ce concept est en contradiction plus ou moins ouverte avec la culture et les mentalités dominantes de certaines sociétés. Il convient également de rappeler que cette démarche veut briser le mythe de l'homogénéité de la condition féminine et entend affirmer qu'il y existe des différences de statut, des rapports de force et même de domination entre les femmes d'un même groupe.

L'adaptation des indicateurs d'évaluation de l'*empowerment* par la microfinance aux aspects socio-culturels, aux aspirations et aux contraintes des

¹⁹⁹ A partir d'enquêtes réalisées dans le cadre des différents projets menées depuis 1999.

personnes concernées est alors inéluctable. Hashemi, Schuler et Riley (1994) qui ont conçu au Bangladesh un indicateur composite d'*empowerment* recouvrant huit des indicateurs cités ci-dessus, prennent bien soin de préciser que cet outil ne peut être appliqué tel quel dans d'autres contextes culturels car il a été construit à partir de leurs études ethnographiques.

De tels indicateurs contextuels évoluent dans le temps. Comme ces indicateurs d'*empowerment* peuvent remettre en question les structures existantes de pouvoir (domestique, local, national,...), les critères sous-jacents ne sont pas perçus de manière fixe par la société et sont par conséquent sujet à changements en fonction des évolutions du contexte.

Ce relativisme dans la définition opérationnelle de l'*empowerment* est à la base d'un grand défi lancé aux évaluations de projets de microfinance et que résume si bien le titre d'un ouvrage de Robert Chambers (1997) : *Whose reality counts ?*. Aussi est-il inévitable qu'émerge fréquemment un clivage entre, d'une part, ce qui semble « souhaitable » aux professionnels du développement, traduit habituellement par les objectifs de projet avec plus ou moins de précision, et, d'autre part, ce qui est réellement souhaité par les personnes concernées.

Bien évidemment la « réalité » des bénéficiaires doit primer au sein des programmes qui visent le renforcement du processus d'*empowerment*. L'engagement des femmes sera d'autant plus fort que leurs aspirations personnelles se trouveront refléter par les programmes. Partant de ce constat, un certain nombre de points s'imposent :

- Les principes de l'*empowerment* doivent trouver leur expression, non seulement dans les objectifs des programmes de développement, mais aussi dans la mise en œuvre de ces derniers.
- En matière de microfinance, le relais des *SHG* est essentiel pour créer cet espace d'échange et de réflexion collective si important pour l'*empowerment* des femmes.
- Pour motiver les femmes, tout projet doit tenir compte de leurs attentes, aspirations et contraintes. À cette fin, il importe d'impliquer activement les femmes dans toutes les étapes du cycle de projet.

Le recours à des méthodes participatives donnant la parole à tous ceux qui en sont habituellement privés est essentiel pour révéler leurs besoins. Ces méthodes permettent de mieux imaginer « la réalité » des bénéficiaires, de mieux évaluer la pertinence des programmes de microfinance et de mieux contribuer à la réalisation d'objectifs comme l'*empowerment* des femmes (Hofmann, 2000). Les approches et les méthodologies participatives se fondent sur le principe que les hommes et les femmes doivent être des agents de leur propre développement et sont eux-mêmes les mieux placés pour analyser et évaluer leurs propres situations – à condition de disposer des outils nécessaires à la collecte et à l'analyse des données. Les approches participatives visant à mesurer le changement regroupent un vaste éventail de méthodes, des discussions de groupe focal aux outils verbaux et visuels tels que la notation (*scoring*), le classement (*ranking*), la cartographie (*mapping*), les calendriers, les échelles de temps et les diagrammes. Lorsqu'elles sont convenablement planifiées et mises en œuvre, les méthodologies participatives sensibles au genre peuvent aider à ce que les thèmes d'investigation soient utiles à la communauté et puissent créer un sentiment de propriété collective du processus d'évaluation et des données collectées. Ainsi, le projet *Swayamsiddha* d'émancipation et de santé des femmes, en Inde, a mené une évaluation des besoins communautaires où les femmes bénéficiaires ont été consultées quant à leurs besoins, avant de les classer par ordre de priorité. Ce processus était émancipateur en lui-même et donnait aux participants le sentiment que ce projet était le leur (Kishore et al 2006).

Les méthodes qualitatives d'évaluation diffèrent des méthodes quantitatives en ce qu'elles saisissent les perceptions et les expériences des gens – la façon dont les femmes ressentent les contraintes ou les avantages de travailler dans le secteur informel, par exemple, ou les opinions des hommes et des femmes sur les causes et les conséquences de la violence domestique.

Une forte participation des femmes aux évaluations des programmes a d'importantes implications :

- La nécessité de vérifier la pertinence des indicateurs en fonction du contexte ;

- La nécessité de les adapter (ou de remplacer) en tenant compte à la fois des besoins de toutes les parties prenantes, en particulier des femmes qui sont les principaux usagers des projets de microfinance ;
- La nécessité d'abandonner les questionnaires et les entretiens directifs au profit de méthodes plus interactives accordant un rôle plus actif aux populations concernées
- La nécessité d'adapter le processus d'évaluation au niveau d'alphabétisation des femmes en question.

Les expériences de méthodes participatives d'évaluation de la microfinance se multiplient en Inde (Mayoux, 2003). Le système d'apprentissage interne (*Internal Learning System*, ILS) vise non seulement à évaluer l'impact de différents programmes de microfinance, mais aussi à augmenter la capacité d'analyse des bénéficiaires et leur maîtrise sur l'ensemble du processus de leur changement en cours.

Le système d'apprentissage interne (Internal Learning System, ILS) d'après Helzi Noponen (2003)

C'est un système participatif de planification et d'évaluation d'impact utilisé dans plusieurs IMF en Inde. Il est principalement conçu pour répondre aux besoins d'apprentissage des participants du programme, des groupes communautaires et de l'équipe opérationnelle sur le terrain. Ce système est un outil d'empowerment pour les pauvres, les participants illettrés et les SHG, car il leur permet de suivre et d'analyser les changements dans leur vie, d'utiliser cette compréhension pour modifier leurs stratégies au fur et à mesure qu'ils évoluent et d'interagir avec les acteurs et les institutions de la communauté plus large.

L'ILS s'appuie sur des journaux de bord ou des manuels d'instruction illustrés et adaptés à tous les âges, aux conditions de pauvreté et d'analphabétisme des participants et aux perspectives longitudinales du processus de changement et de développement.

Par le biais d'images ou de scènes représentant des indicateurs d'impact, les femmes pauvres et analphabètes peuvent noter les changements dans le temps en faisant de simples croix pour indiquer des quantités, des réponses par oui/non, et en se positionnant sur des échelles d'évaluation de satisfaction ou de performance. Ces journaux ou manuels sont utilisés comme partie intégrante du processus et non de façon occasionnelle ou unique.

Le système a été conçu de manière à ce que tous les utilisateurs, en particulier les femmes participantes, accomplissent les mêmes tâches :

- La collecte de données
- L'évaluation du changement
- L'analyse des causes du changement ou des obstacles au changement
- La formation et la planification
- La documentation, le partage et le renforcement des valeurs du programme

L'analyse des données se fait aussi bien au niveau de chaque femme individuellement, à celui de chaque groupe de femmes, mais aussi à celui du projet (par des analyses statistiques d'un échantillon représentatif des données ainsi recueillies). On peut comparer les résultats d'un échantillon d'anciens membres avec ceux de nouveaux membres (ayant *a priori* les mêmes caractéristiques de départ que les anciens) ou analyser le trajet de membres individuellement, si ce système est déjà utilisé depuis un certain temps. L'exercice peut être mené aussi au niveau du groupe, voire du programme entier (journal de groupe, ...).

Comme la rétroaction est une caractéristique-clé de ce système, il existe un lien direct et immédiat entre les résultats d'impact ou de changement dans la vie réelle des participants et les réponses de planification et de formation au niveau du projet.

L'ILS est flexible quant à sa structure, son contenu et ses procédés. Chacun de ces éléments peut être modelé selon les besoins d'apprentissage du programme, les capacités de ressources humaines et les contraintes financières des diverses organisations.

Les expériences d'ILS montrent que la tenue d'un journal destiné au suivi d'impact est un acte d'*empowerment* en soi car il augmente la capacité des femmes pauvres à analyser les situations, à prendre des décisions et à résoudre des problèmes. De plus, pour beaucoup d'entre elles, ces journaux sont leur première approche de la langue écrite leur permettant de « décrire » leurs vies et d'« écrire » leur histoire. Le résultat pour les participantes est un effet catalyseur leur donnant confiance et les encourageant à changer leur situation.

En créant un cercle vertueux où les différents aspects de l'*empowerment* se renforcent mutuellement, ce système d'apprentissage est plus qu'un simple dispositif de suivi et devient lui-même un élément central du projet. Tant et si bien que l'expérience de l'ONG indienne ASA (*Activists for Social Alternatives*) montre même qu'il est difficile de déterminer dans quelle mesure les changements constatés peuvent être attribués à la participation au programme de microfinance ou à l'usage des journaux de l'ILS. Ainsi conçu, le dispositif d'évaluation devient un outil de conscientisation.

Le système d'apprentissage interne n'est pas pour autant une panacée car si les femmes participent effectivement à la collecte des données et à ses suites, en revanche elles ne partagent aucune responsabilité dans l'élaboration des outils, la formulation des indicateurs et la mise en place du dispositif. C'est au niveau de ces choix initiaux complexes que l'adaptation au contexte doit s'opérer. Or, Helzi Noponen (2004) montre que cette étape n'est guère participative dans l'ILS et qu'elle suit les règles de la recherche en sciences sociales (études préalables, conception et tests des questionnaires...).

L'expérience menée par l'institution de microfinance indienne, PRADAN (*Professional Assistance for Development Action*) offre un effort d'adaptation au contexte socio-culturel. La conception des journaux et des manuels est fondée sur deux thèmes centraux dans la culture indienne, le « bateau de la vie » et les « sept rivières à traverser ». C'est à partir de leur symbolique que différentes « scènes positives / scènes négatives », en rapport avec les différents objectifs de PRADAN, ont été illustrées.

Si toutes ces démarches et outils participatifs permettent de cerner de mieux en mieux la situation des femmes, leur évolution et leur *empowerment*, reste une difficulté : comment déterminer ce qui de la situation actuelle ou de l'évolution constatée est réellement dû aux programmes de microfinance évalués ?

L'analyse des pratiques d'évaluation de l'impact de la microfinance, et plus particulièrement de son impact sur l'*empowerment* des femmes, révèle la co-existence d'une multitude de critères et d'indicateurs. On peut dire, avec Anton Simanovitz (2003) qu'aucun modèle ne saurait s'imposer compte tenu de la diversité des contextes, des publics et des objectifs visés. Toutefois au-delà des divergences sur la pertinence des divers indicateurs, on retiendra que les expériences montrent toutes que l'évaluation de l'impact de la microfinance sur l'*empowerment* doit obligatoirement se faire par des approches participatives. C'est à cette condition que pourront être pris en compte l'environnement culturel ainsi que les aspirations propres aux participantes. De surcroît, les démarches participatives génèrent des réactions en retour renforçant encore l'*empowerment*.

Une étude intéressante menée par deux géographes (K.Gupta et al.,2006, p.365-380), fondée sur les données du *National Family Health Survey* (NFHS, 1998) montre les disparités socio-spatiales à l'échelle de l'Inde, selon les Etats. Des indices d'*empowerment* traduisant la mobilité, la confiance en soi, etc., révèlent que le Tamil Nadu est le seul Etat où plus de 50% des femmes ont une liberté de mouvement. Cependant des indicateurs à l'échelle des Etats n'ont que très peu de signification quand on connaît la diversité du Tamil Nadu en termes de communautés religieuses, de castes, de classes, de lieux (métropoles, petites villes, villages excentrés ou non)... D'où la nécessité de méthodes de recherche supplémentaires avec une approche intersectionnelle.

1-2 Du « terrain » aux questionnaires :

En tant que géographe féministe travaillant exclusivement en Inde et en pays tamoul car parlant le tamoul, j'ai dû faire en 30 ans, bout à bout, plusieurs mois de « terrain ». Afin de produire des données, j'ai commencé par une mission

exploratoire à l'échelle de « clusters », puis j'ai choisi un terrain privilégié afin d'expérimenter un protocole d'enquête intégrant des entretiens auprès des différents acteurs et actrices du territoire emblématique, avant de terminer éventuellement par un questionnaire. Comme l'écrit bien K.Lahiri Dutt, (2010, 77). « *Fieldwork occupies a major part in developing a geographical understanding of the world as also in geography teaching and geographical research: this is where the 'doing' part of feminist research occurs. One area of feminist contribution in geography is in the area of fieldwork and field-based studies.*²⁰⁰ *In fieldwork, geographical 'data' is generated and knowledge is created, leading the feminist geographers to devote considerable attention to the politics of research, emphasising issues of reflexivity, relations with research 'subjects', representations, power and voice, and above all what it means to be 'in the field' (Sharp 2005 ; Sutherland 2004) »*

Le terrain : un espace-temps défini par le chercheur

La géographie a toujours accordé une place importante au terrain et d'une certaine manière à l'empirisme et il existe une certaine fierté chez tout géographe à parler de « son terrain » au point de ne laisser aucun autre chercheur « l'investir ». « Etre sur le terrain » est un temps, celui de la confrontation du chercheur à son objet d'étude, mais est aussi un espace de la production des savoirs. » (K.Ginisty, J.Vivet, p.1, 2009²⁰¹).

*To me, fieldwork is the heart of geography. I consider it the most magical, essential, and challenging part of being a geographer. Fieldwork is the ultimate mode of geographical exploration. It renews and deepens our direct experience of the planet and its diversity of lands, life, and cultures, immeasurably enriching the understanding of the world that is geography's core pursuit and responsibility. Fieldwork takes us beyond current frontiers of knowledge and preconception, enabling firsthand discoveries that no amount of theorizing or study of preexisting accounts or maps could ever reveal.*²⁰²

En tant que géographe, il me paraît important de s'interroger sur les liens entre pratiques de terrain et production de données, afin de comprendre les processus qui participent (sur le « terrain ») à la construction des savoirs en géographie. Pour cela,

²⁰⁰ Feminists working in other social science disciplines have also problematised the researcher's position within the research process. For example, see Wolf's 1996 edited volume.

²⁰¹ K.Ginisty et J.Vivet ont fait une analyse très intéressante sur les biais liés à la pratique de terrain

²⁰² S.Stevens, 2001, 66 Beau texte d'un géographe anglais qui a fait du terrain pendant plusieurs mois d'affilée au Népal

une démarche réflexive sur notre statut, notre identité, notre positionnement éthique, notre prise de distance, bref sur les pratiques de terrain me paraît indispensable.

Or, l'analyse de l'expérience de terrain en géographie n'occupe qu'une place marginale dans la production scientifique du moins dans la géographie française, (*Bulletin de l'Association des Géographes Français*, 2007 ; *Information Géographique*, 2010) ; ce qui est moins le cas dans la géographie anglophone (*Geographical review*, 2001). En revanche, les anthropologues réfléchissent depuis longtemps sur le positionnement du chercheur sur son terrain. En témoignent les nombreux ouvrages consacrés aux méthodes d'enquêtes qualitatives et au terrain (De Sardan, 1995, Weber et Beaud, 2003, Paillé et al, 2006) auxquels nous nous référons régulièrement. Même les africanistes et les « tropicalistes » pour qui le terrain est l'un des éléments essentiels du processus de production des savoirs géographiques ne font jamais mention de la dimension subjective de la méthode de recherche. Ils aiment parler avec nostalgie de « leur terrain ». Ils mentionnent la grande difficulté d'accès à des données fiables, mais ne font jamais allusion au contexte d'inégalités socio-économiques, au genre ou à la couleur de peau, questions qui conditionnent fortement pourtant les interactions avec les enquêtés. Les géographes féministes qui ont analysé de manière critique le statut de femme-chercheuse sur le terrain, montrent comment le genre influe sur les pratiques de terrains, en particulier dans les contextes interculturels :

« Geographical research is not an innocent, objective process. Rather, it is constantly mediated by gender, class, ethnicity, identity, and relations of power-each and all inscribed on the bodies of researchers and research subjects. The identities they etch on our bodies and our own counterconstructions heavily influence how we relate to our research subjects, which then influences the generation of knowledge-» H.Pake, 2001,342

Cette faible démarche réflexive en géographie sur les pratiques de terrain est liée au type de relations que peut établir le ou la chercheur(e) avec les acteurs locaux. Certains chercheurs ne se sentent-ils pas investis d'une mission de « sauvetage » (au sens de Spivak) de certaines « tribus » qui pourraient être menacées de disparition²⁰³ ? D'où la nécessité d'avoir une réelle réflexion sur ses pratiques et sur ses postures interprétatives et de déconstruire ces présupposés positivistes, comme l'ont fait les féministes postcoloniales.

²⁰³ Voir Colignon, parlant de son terrain Inuit, 2010

Pour bon nombre de féministes postcoloniales, la recherche qualitative est d'autant plus légitime qu'elle s'effectue par des personnes « du dedans » (*insider*). Ainsi, pour ces féministes, il a été démontré que le genre -je rajouterai la couleur de peau- de celui ou de celle qui enquête modifie les réponses. En effet, souvent désigné(e) par sa couleur de peau, son genre, son âge, notamment dans les « espaces autres », le ou la chercheur(e) « blanc(he) » existe à travers des représentations collectives, suscitant ainsi des réactions ambiguës et par conséquent des réponses biaisées. « Dans les sociétés asiatiques ou africaines, le Blanc est celui qui fut le colon, le missionnaire et aujourd'hui, tour à tour, le touriste, l'humanitaire ou l'expert » (K.Ginesty, Vivet, 2010,1). Aussi comment travailler sur des terrains marqués par une profonde altérité ? Notre identité, notre statut, notre rapport à l'altérité conditionnent nos interprétations inéluctablement subjectives. Le débat sur l'objectivité, versus la subjectivité des faits analysés, est toujours d'actualité. Rejetant une posture postcoloniale remettant en cause l'objectivité des savoirs, les géographes « de terrain » militent plutôt pour un regard objectivé et distancié.

Cependant, dans le cas de recherche sur des personnes d'un milieu culturel différent du sien, il convient que la chercheuse tienne compte de sa position « du dehors », en effectuant une constante réflexion sur soi. Il lui faut pratiquer ce que Maria Mies (1991) qualifie de « double conscience », c'est-à-dire s'observer de l'extérieur pour comprendre comment elle peut apparaître à des personnes issues de milieux radicalement différents, et pour pouvoir examiner ses propres préjugés culturels et historiques (D.Rose, 2001, 37). Il ne s'agit pas cependant, comme certains féministes postcoloniales, de ne légitimer que les « *insider* » sous prétexte que toutes les personnes appartenant à la même catégorie sociale (genre, caste, race) auraient une perspective commune en raison d'un risque d'essentialisme, même s'il s'agit d'une stratégie. Par ailleurs, si le rapport d'empathie intense peut favoriser une intimité et, par conséquent, un entretien très riche, seul le chercheur peut le retranscrire pour rendre compte de toute la richesse de l'information.

La théorie féministe du point de vue (*standpoint theory*) va encore plus loin en accordant la priorité aux groupes dominés en privilégiant les récits de vie et en

refusant tout type d'interaction possible avec « les sujets dominés », au point que le chercheur s'interdit toute interprétation.

Il me semble que légitimer le « savoir dominé » est une chose, mais en tant que chercheuse responsable et engagée, un dialogue avec le sujet me paraît indispensable dès lors qu'il permet de révéler plus aisément des systèmes d'oppression dont les sujets ne seraient pas forcément conscients. En effet, il n'est par rare dans les entretiens de leur « faire dire » plus ce qu'ils croyaient penser ou ce qu'ils n'avaient jamais un instant imaginé penser. La situation d'entretien est donc envisagée comme une transaction mutuelle, une coproduction permettant l'émergence de la parole entre deux parties (Legavre, 1996, p. 220, cité par Petit, 2010).

Etant moi-même indienne d'origine, parlant le tamoul, m'habillant toujours à l'indienne (jusqu'à porter le poteu, le thâli -symbole du mariage indien...) pour mes enquêtes, il m'a toujours été très facile d'avoir des entretiens très approfondis en pays tamoul²⁰⁴, notamment avec les femmes. Elles sont toujours prêtes à me raconter les problèmes les plus intimes de leur vie sexuelle, en particulier les relations familiales tendues, notamment avec la belle-mère, des problèmes d'alcoolisme de leur conjoint, les viols conjugaux et les problèmes médicaux que cela engendre, alors que mes problématiques de recherche sont centrées sur l'impact des activités économiques sur les rapports de genre. Même en travaillant sur le terrain avec un ingénieur d'études (depuis 1999), la parole des femmes se libère rapidement en ma présence. En retour, je suis souvent dans l'obligation de raconter ma vie et très souvent, elles me demandent ma caste, mon âge, ma religion, si j'ai fait un mariage arrangé ou un mariage d'amour, si j'ai apporté une dot, le métier que je pratique, le nom de mes enfants, leur âge etc. Et tout cela se déroule souvent autour d'un thé et plus récemment autour de boissons fraîches sur un temps souvent long (entre une heure et trois heures). Cette posture d'interaction me permet de faire dire à mon interlocutrice des choses qu'elle n'avait jamais pensé imaginer.

En revanche, les entretiens avec les hommes se limitent souvent aux questions

²⁰⁴ Pour plus de détails concernant la méthode, voir le site de notre équipe (L.Kennedy, X.Amelot et moi-même) a réalisé dans le cadre du programme Palar : www.palar.cnrs.fr

posées, d'où l'intérêt d'avoir une grille d'entretien. J'ai rarement vécu une situation d'interaction aussi poussée qu'avec les femmes, même si je n'ai jamais vraiment eu le sentiment d'être méprisée parce que je suis une femme. Certes, le fait de travailler avec un collègue homme m'a sans doute aidée à entrer en conversation facilement avec eux, d'autant qu'en Inde, comme ailleurs, les entretiens ont rarement lieu à l'intérieur des maisons, étant donné l'exiguïté des maisons (sauf auprès des personnes de caste et de classe aisée). On travaille souvent sur les « tinai » (véranda surélevée, ouverte à l'entrée des maisons), même si cet espace situé à la croisée de l'espace privé et de l'espace public, la co-présence facilite les entretiens avec les hommes notamment.

En complément de ces méthodes d'entretiens individuels, j'ai aussi beaucoup utilisé, comme bon nombre de chercheuses féministes, la méthode du *focus group* (type d'entretien de groupe)²⁰⁵ très populaire en Inde, car elle permet aux sujets de se réappropriier plus facilement notre recherche. Elle est souvent utilisée dans le cadre de la recherche participative et d'évaluations de projets de développement.

En effet, cette méthode peut faire gagner du temps et permet de connaître la pensée des participants, même s'il s'agit d'une expérience collective et non plus individuelle. Ces *focus groups* s'avèrent très utiles au stade exploratoire d'une recherche, notamment pour générer des hypothèses et mettre au point, par la suite, des instruments de recherche plus structurés (entretien semi-structuré, questionnaires..). Cependant, il est indispensable de constituer des groupes homogènes en terme de genre, de classe, de caste, d'âge afin d'établir un sentiment de confiance. La réticence de certaines femmes, en présence de leur belle-mère ou de femmes d'autres castes ou classes à aborder certaines questions sensibles peut rendre le processus d'*empowerment* difficile, d'où la nécessité de ne pas

²⁰⁵ Un focus group est un type d'entretien de groupe homogène composé de personnes concernées par une politique de développement ou une intervention. Il est destiné à obtenir des informations relatives à leurs opinions, attitudes et expériences ou encore à expliciter leurs attentes vis-à-vis de cette politique ou de cette intervention. Il s'agit donc d'une méthode d'enquête qualitative rapide. Le focus group présente un intérêt à être utilisé en évaluation de projets ou de programmes, en particulier pour les études de terrain auprès des bénéficiaires et des acteurs intermédiaires. Lorsqu'il est utilisé à la suite d'un programme pour en évaluer l'impact, il permet de comprendre, d'analyser et de décomposer le fondement des opinions exprimées par les participants. Pour plus de détails, consulter
(http://ec.europa.eu/europeaid/evaluation/methodology/examples/too_fcg_res_fr.pdf)

sélectionner des personnes d'une même famille, car les rapports de domination s'y reproduisent. Il est impensable aussi d'avoir un homme dans ces focus, en raison de sa volonté d'imposer ces points de vue. L'idéal est de recruter des femmes qui ne se connaissent pas pour éviter un « consensus de façade », mais dans le contexte du village indien, je n'ai jamais vraiment réussi à le faire. A l'inverse d'un entretien individuel où les réponses de l'interlocutrice peuvent correspondre à « nos attentes », le *focus group* dans un espace hors de chez soi (loin du conjoint, de la belle-mère...) permet aux femmes de faire part de leurs expériences et de leurs sentiments plus aisément. Un autre intérêt à attribuer au *focus group* est la prise de conscience des problèmes de ces femmes. Cela peut susciter de nouvelles identités collectives, voire des revendications comme nous allons le voir à travers l'exemple de la microfinance.

Temporalités et espaces de vie du quotidien

La *time-geography* développée par le géographe suédois Hägerstrand (1969) est une autre méthode qui m'a été souvent utile dans mes enquêtes pour prendre en compte les temporalités dans les pratiques genrées ou plus exactement les trajectoires spatio-temporelles, notamment dans le contexte des activités économiques. Elle a pourtant été très critiquée au départ par des géographes féministes comme G.Rose (1993) : « *Her main critique towards time-geography is rooted in what she defines as a poorly developed discussion on space, on corporeality, on issues that most feminist claim to be of importance in the struggle against patriarchy: the domestic sphere, mothering and caring, passions and violence.* (T.Friberg et al.,²⁰⁶)

Ces interrelations entre temps et espaces ont été reprises dans le contexte du travail par Hanson et Pratt pour mettre en évidence des configurations différenciées (*gender gap*) entre lieu de domicile et lieu de travail, dans les déplacements quotidiens des femmes et des hommes au cours d'une journée type. : « *our finding about the differential friction of distance for women and men, and for different groups*

²⁰⁶ *Re-reading time geography from a feminist perspective Gendered mobility*, Tora Friberg, document non référencé, non daté sur internet

of women, prompts a second question that must be answered if we are to understand the implications of these patterns for people's access to jobs ».

L'analyse des trajectoires s'effectue grâce à l'outil « carnet de bord » ; dans ce dernier, les notions d'espace et de temps sont combinées (rythmes quotidiens), sans les dissocier. Les rythmes quotidiens servent à révéler les routines, les mouvements dans l'espace et les activités des individus (hommes-femmes). Les déplacements décrivent des itinéraires, des positions par rapport aux lieux. Ils permettent de déterminer les stratégies mises en œuvre dans le projet quotidien et dans sa « gestion spatio-temporelle ».

Les résultats de l'utilisation des temps du quotidien pour des femmes « actives » montrent une mobilité entre deux pôles principaux, le domicile et le lieu de travail. Le point de départ de l'organisation quotidienne est la maison ; les déplacements quotidiens sont notamment régis par l'accès aux moyens de transport dont elles disposent, par les contraintes matérielles existantes (heures d'ouverture des services, horaires de transports en commun par exemples) ou encore par le temps à consacrer aux tâches quotidiennes à effectuer (temps consacré à la famille, au travail, à la vie sociale...).

L'analyse des trajectoires spatio-temporelles des femmes permet de mettre en évidence l'existence de liens entre « formes de vie » et stratégies quotidiennes de gestion du « budget-temps ». Le temps constitue un marqueur pertinent pour appréhender l'évolution des rapports de genre, car il est au centre des négociations au sein du ménage et par conséquent des jeux de pouvoir en place.

Dans un objectif de triangulation, il est utile après avoir fait des entretiens individuels approfondis sous la forme de récits, puis de *focus group*, de passer à des entretiens plus structurés, voire à des questionnaires. Mais tout l'enjeu du questionnaire est de pouvoir travailler sur des échantillons représentatifs de la population qui nous intéressent. Or sur mon terrain, il n'est pas toujours possible de recourir aux techniques classiques. Des méthodes d'échantillonnage beaucoup moins systématiques, dont rien ne me permet de dire qu'elle assurent la représentativité de l'échantillon, s'imposent souvent. La méthode du « choix

raisonné » m'amène à sélectionner des individus moyens » que je déclare représentatifs (typiques) d'un groupe. En effet, on peut choisir d'enquêter dans des quartiers contrastés en fonction des critères comme la composition sociale, le type d'habitat, le caractère plus ou moins excentré du quartier. Bref, cette méthode n'est pas statistique, mais plutôt géographique. Si j'ai toujours essayé depuis 25 ans d'assurer moi-même les entretiens structurés ou pas, individuels ou pas, j'ai fait réaliser les questionnaires par des enquêteurs locaux, après les avoir testé auprès d'une trentaine d'individus.

2

Genre, travail et espace en pays tamoul au regard des méthodes intersectionnelles

Il s'agira dans cette dernière sous-partie de mettre en perspective et de commenter mes principaux résultats de recherche au regard des outils théoriques conceptuels développés dans la deuxième partie. Je ne reviendrai pas sur les données générales concernant les inégalités de genre, exposées dans la première partie et je me focaliserai davantage sur mes principaux résultats de recherche en pays tamoul. En dépit du fait de devoir changer de projets de recherche tous les 3-4 ans (voir itinéraire scientifique), j'ai pris le temps de revisiter régulièrement (25 missions de 1997 à 2011) « mes terrains » avec une approche « genrée ».

2-1 Féminisation du travail informel et stratégies de survie

Même si les femmes indiennes sont de plus en plus nombreuses à travailler, la majorité d'entre elles, à savoir les plus pauvres, travaillent dans le secteur informel parce qu'elles n'ont jamais eu le choix, pour des salaires nettement inférieurs à ceux des hommes. En Inde, on sait bien que l'informalité concerne aussi bien l'agriculture que l'industrie et les services. L'Organisation Internationale du Travail (OIT, 2002)²⁰⁷ insiste également sur l'hétérogénéité de l'emploi informel, rappelant qu'il n'existe pas de relation simple entre, d'une part, le fait de travailler de manière informelle et, d'autre part, le fait de travailler formellement et d'échapper à la pauvreté. L'OIT insiste même sur le fait que certains emplois informels sont mieux rémunérés que certains emplois formels et qu'il n'est pas surprenant de voir des travailleurs préférer l'informalité à la formalité, d'où la notion d'emploi informel volontaire. Ainsi, plus un pays s'enrichit, plus la proportion de travailleurs informels volontaires serait importante. En Inde, la situation est loin d'être aussi simple, surtout si on considère celle des femmes.

Comme l'explique bien Sen (2007), les « institutions informelles » – à savoir

²⁰⁷ <http://www.ilo.org/public/french/standards/relm/ilc/ilc90/pdf/rep-vi.pdf>

des pratiques évoluées, assorties de règles stables de comportement en dehors du système formel – déterminent dans une large mesure les types d'emplois disponibles pour les femmes, ainsi que les conditions de travail qui y sont associées. Elles sont omniprésentes dans les interactions humaines jusque dans la sphère la plus intime de la sexualité. Elles exercent leur influence de deux manières : directement, lorsque les traditions, les coutumes et les normes sociales contraignent les activités des femmes (en les empêchant de créer leur propre entreprise, en leur interdisant les emplois dans lesquels elles pourraient côtoyer ou diriger des hommes ou en leur défendant simplement de sortir seules de leur domicile) ; et indirectement, lorsque les femmes n'ont qu'un accès limité à certaines ressources telles que la terre, l'éducation, le crédit et l'information ; soient un ensemble de biens indispensables pour concurrencer les hommes dans l'emploi formel. Dans les deux cas, les contraintes qu'elles subissent en termes de déplacement ou d'activité entraînent leur exclusion des activités entrepreneuriales qui sont souvent la première étape vers l'indépendance, l'estime de soi et le libre choix. Les femmes appartenant à des ménages pauvres peuvent être particulièrement affectées par les « institutions informelles » lorsqu'elles doivent choisir entre le travail à leur compte, à domicile de préférence, qui est moins rémunérateur mais leur permet de combiner travail et obligations familiales, et le travail salarié à l'extérieur. Si ce dernier est mieux rémunéré, il s'avère souvent incompatible avec les responsabilités familiales, mais aussi avec les restrictions sociales qui réduisent leur mobilité (Morrisson et Jütting, 2005 ; Pfau-Effinger, 2003 ; Chen *et al.*, 2005 ; Beneria, 2001b)²⁰⁸.

En effet, nos enquêtes en pays rural tamoul ont bien montré que pour une femme, exercer une activité professionnelle à part entière, est souvent un déshonneur. Nombre de femmes interrogées lors de nos enquêtes pensent que travailler à l'extérieur de chez soi n'est pas respectable du fait qu'elles n'assument plus leurs rôles traditionnels de mère, d'épouse et de belle-fille. Pourtant, la limite entre travail domestique et travail rémunéré est parfois difficile à définir, surtout en milieu rural où les femmes n'arrivent pas vraiment à faire la différence entre les deux. Si le travail est effectué dans la sphère domestique (travaux à domicile à la pièce), elles le différencient rarement de leurs travaux domestiques quotidiens qui

²⁰⁸ OCDE, 2009, p.101

s'effectuent en continu²⁰⁹. En effet, le système de paiement à la pièce (beedies, agabarthies, paniers, textile...), par le biais de la sous-traitance, concerne en majorité des femmes. Il permet aussi à certaines entreprises du secteur formel de réduire considérablement leurs coûts de production. Il s'agit donc bel et bien d'activités à part entière, d'où des biais statistiques importants. En effet, les femmes actives restent invisibles des statistiques, car bon nombre d'entre elles sont recrutées de plus en plus sous contrat temporaire à domicile, ou pas, avec des salaires très bas, évitant ainsi aux employeurs de payer les charges et d'être confrontés à des mouvements d'ordre social²¹⁰.

Cependant, ce n'est pas parce que le travail extra-domestique est mal considéré, notamment dans la société rurale, qu'aucune femme ne travaille en dehors de son foyer. En effet, parmi les castes les plus basses surtout, beaucoup de femmes, en raison de leur situation précaire, sont obligées de travailler à l'extérieur pour pouvoir subvenir aux besoins de leurs familles²¹¹. Certes, les basses castes et les *dalits* ne sont pas les seules à être touchées par ce phénomène (on peut très bien rencontrer des femmes brahmanes exerçant une activité professionnelle, mais à des postes plus prestigieux, enseignement, professions médicales...), mais elles constituent l'essentiel de la main d'œuvre féminine. Si ces femmes brisent le caractère sédentaire traditionnel de leur quotidien, c'est par obligation, pour pouvoir nourrir leur famille quand le salaire du mari ne suffit plus ou quand celui-ci est inexistant (maladie, handicap physique ou mental de l'époux, veuvage très important lié à l'alcoolisme des époux et chômage).

L'influence, souvent cachée, des institutions informelles sur les conditions d'emploi des femmes apparaît au grand jour lorsque l'on s'intéresse en particulier, aux types de travaux agricoles assumés essentiellement par des femmes en pays

²⁰⁹ Je ne rentrerai pas ici, dans le détail de la vie de ces femmes, même si au cours de ces 20 dernières années, j'ai pu collecter de nombreux récits de vie de femmes travaillant à domicile.

²¹⁰ Notre première partie fondée sur des données globales montrait plutôt une augmentation du nombre de salariées permanentes, mais au vu de mes enquêtes menées jusqu'en 2011, j'en suis de moins en moins convaincue !

²¹¹ Je ne parlerai pas ici du travail domestique qui n'est pas vraiment soumis à une législation du travail et qui concerne des millions de femmes et de jeunes filles, d'autant que la classe moyenne augmente. La représentation sociale selon laquelle le travail domestique n'est pas un travail et demande peu de qualifications est très répandue et participe au fait que les travailleuses domestiques ne sont pas protégées légalement et sont vulnérables aux différentes formes d'abus. En général pour l'étranger, il s'agit de contrats établis pour au moins deux ans. Certaines femmes nous ont décrit les conditions de quasi-esclavage dans lesquelles elles étaient maintenues, notamment dans les pays du Golfe.

tamoul. Si, grâce à la croissance agricole générée par la Révolution Verte dans les années 1980, l'extrême pauvreté rurale a diminué, notamment dans le Sud, des dizaines de millions de familles rurales, notamment les femmes, n'ont toujours pas de terres, ce qui explique leur forte participation dans les travaux agricoles en tant qu'ouvrières agricoles temporaires²¹². Mes recherches en pays tamoul (K.Marius-Gnanou, 2002) indiquent que les femmes dalit et de basses castes restent confinées dans les travaux agricoles sous-payés. Les plus pauvres travaillent dans les champs, dans des conditions souvent pénibles et peu satisfaisantes. Plus les femmes en milieu rural sont pauvres, âgées (45-59 ans) et analphabètes, plus leur chance d'être ouvrière agricole augmente (Srivatsava, 2010,58).

Certes, les variétés à haut rendement et à cycle court de riz et de blé, grâce à la multiplication des opérations culturales et à un doublement des rendements, ont créé plus d'opportunités d'emploi pour les femmes que pour les hommes. En effet, des opérations culturales comme le repiquage, le désherbage, réservées exclusivement aux femmes, sont encore souvent manuelles en Inde à l'inverse du labour ou du battage de plus en plus mécanisés. On sait approximativement qu'un hectare de rizière par exemple requiert 77% de travail des femmes contre 23% d'ouvrage d'hommes par acre et par jour. On constate globalement que les salaires des hommes -toutes opérations culturales confondues- sont nettement supérieurs à ceux des femmes, sous prétexte que leurs travaux sont plus durs physiquement²¹³. Bon nombre de femmes sans-terre que j'ai interrogées revendiquent un salaire égal à celui des hommes. Elles préfèrent gérer elles-mêmes l'argent du ménage, car selon elles, les revenus du ménage – leur salaire compris- sont généralement dilapidés en achat dans l'alcool et de cigarettes. Paradoxalement, les maris présents au moment des interviews ne démentaient pas ces propos. Dans ces conditions, le pouvoir de négociation des femmes pourrait se renforcer en raison d'une diversification agricole de plus en plus grande. Avec le développement de cultures spéculatives (canne à sucre, oléagineux, bananiers, plantations de thé, horticulture...), les femmes travaillent de plus en plus en groupe sur des bases

²¹² En effet, une étude très fine de Srivatsava, (2010) montre bien qu'en milieu rural, 83% des femmes actives sont engagées dans l'agriculture contre 63% pour les hommes et parmi les ouvriers agricoles temporaires, 90% des femmes sont concernées.

²¹³ Je ne rentrerai pas dans les détails des salaires, car ils ont évolué au cours du temps, par ailleurs, les ouvriers agricoles sont de plus en plus payés à la tâche.

contractuelles, notamment pour des opérations culturales telles que le désherbage et la récolte. L'adoption ces dernières années de la moissonneuse-batteuse, celle des décortiqueuses a supprimé de nombreuses opportunités d'emplois agricoles, mais plus pour les hommes finalement que pour les femmes.

Cette féminisation de la pauvreté rurale n'est pas la conséquence directe de la Révolution Verte, car sans la Révolution Verte, la situation de misère rurale aurait sans doute été aggravée. En revanche, les Plans d'Ajustement Structurels à travers une réduction des dépenses sociales n'a fait qu'aggraver cette féminisation de la pauvreté : d'après des études du NSS (*National Sample Survey*), deux tiers des ouvrières agricoles vivent en dessous du seuil de pauvreté.

Les femmes sont d'autant plus vulnérables qu'elles ne possèdent pas de terres, alors qu'elles sont très impliquées dans les travaux agricoles (Marius-Gnanou, 1991)²¹⁴. Le rapport très fouillé sur le secteur informel, commandé par le gouvernement (NCEUS, 2007) insiste sur le fait que 95% des ouvrières agricoles ont un salaire inférieur au salaire minimum (100 Rs/j). En dépit des lois récentes autorisant les femmes à posséder la terre au même titre que les hommes (voir première partie), rares sont celles qui possèdent des titres de propriété, même si dans les Etats du Sud, ce sont près de 18% qui disposent en toute propriété de petits lopins de terre²¹⁵. Or bon nombre d'études ont bien montré que la possession de biens fonciers -et surtout leur droit de contrôle- est corrélée avec une diminution de la vulnérabilité des femmes (Khullar, 2011), favorisant ainsi une réduction de l'inégalité de genres.

La situation des ouvrières agricoles en pays tamoul n'a fait que s'aggraver car la Révolution Verte s'est essouffée dès les années 90 et l'on a pu observer dans cette région de plus en plus industrialisée, une orientation des investissements vers l'industrialisation, ceci en raison des revenus décroissants de l'agriculture (B.Harriss-White, 1997). Cependant, les ouvrières agricoles analphabètes ne sont pas concernées par ce mouvement d'industrialisation, comme nous le verrons dans la

²¹⁴ Les données ont peu changé au cours du temps. Il m'a été facile au cours de mes différents terrains de faire quelques enquêtes en milieu rural et de constater que la situation avait peu évolué.

²¹⁵ Le dernier recensement agricole date de 2001.

suite de cette partie. Aussi, par manque de travail agricole localement, certaines d'entre elles n'hésitent pas à migrer en famille dans un rayon qui peut varier de 50 à 2000 kms, en abandonnant leurs enfants au village ou en les emmenant avec elles.

Cependant, en reconnaissant très tôt le problème de cette inégalité de genre en milieu rural en particulier, le Tamil Nadu a été un des premiers Etats à promouvoir des politiques de lutte contre la féminisation de la pauvreté.

2-2 Rôle des politiques publiques dans la lutte contre la féminisation de la pauvreté

Les gouvernants, dès l'Indépendance ont fait de la lutte contre la pauvreté, concrétisée par le concept de Développement rural intégré, un thème de campagne électorale. D'inspiration gandhienne, le développement communautaire avait déjà pour objectif de stimuler l'esprit de *self help* à l'intérieur d'un système très hiérarchisé dont l'unité centrale était le "bloc de développement communautaire" (Block Development) regroupant une centaine de villages. En raison des résultats très médiocres liés à l'incompétence et à la corruption des responsables et pour relancer l'esprit d'initiative des ruraux, des structures de décision populaire ou conseils de villages (*Panchayat*) élus au suffrage universel ont été mis en place grâce à l'adoption du 73^e amendement de la Constitution²¹⁶. Longtemps dominés et manipulés uniquement par l'élite rurale masculine, en dépit de l'existence des sièges réservés aux basses castes et aux intouchables, il a été décidé de réserver au départ un tiers des sièges aux femmes et depuis 2009, 50% des sièges. Même si le monde politique, dominé par les hommes toutes tendances confondues, a toujours été en faveur d'une participation des femmes dans la vie politique et sociale comme

²¹⁶ Après l'Indépendance en 1947, plusieurs États mettent ainsi en place des *panchayats* (ancien conseil de village, équivalent de la commune). Il faut cependant attendre 1992 et le 73^e amendement à la Constitution pour que la pratique soit généralisée à toute l'Inde. Cet amendement confie certaines compétences aux *panchayats* dans les domaines suivants : la préparation du plan pour le développement économique et la justice sociale ; l'application des programmes de développement économique et de justice sociale ; la collecte de certains impôts. Les *panchayats* sont financés par des subventions accordées par le gouvernement central, des fonds destinés à l'application de programmes du gouvernement et des fonds débloqués par le gouvernement de l'État. L'amendement de 1992 rend obligatoire des élections tous les cinq ans et crée dans chaque assemblée des sièges réservés pour les castes répertoriées, les tribus répertoriées et, pour la première fois, les femmes (un tiers des sièges, voire la moitié dans certains États).

le prouve la moitié des sièges réservés à celles-ci dans les collectivités locales (*panchayats* et les *zilla parishad*), il y a toujours des résistances qui empêchent d'étendre ce quota au niveau des assemblées régionales et nationales. Aujourd'hui, sur les 260000 *panchayats*, 75000 sont présidés par des femmes ²¹⁷ ! Mais l'*empowerment* reste encore dérisoire, lorsque l'on sait, par ailleurs, que ce sont les conjoints ou les beaux-pères qui prennent souvent les décisions politiques. Mes premières enquêtes au début des années 2000 ont souvent montré que les femmes signaient les papiers que leur remettaient leurs époux et n'assistaient même pas aux réunions politiques, on verra dans la suite de ce travail, comment le développement de la microfinance, via les ONG en particulier, a permis indirectement de favoriser une forme d'*empowerment* politique.

Afin de limiter l'emprise des usuriers, seront mises en place dès les années 1950-60 des coopératives de crédit agricole ne profitant là aussi qu'aux "chefs d'exploitation" de la paysannerie aisée. Cependant, à partir des années 1975, des programmes de crédits spécifiques (attribution de bovins, artisanat...) aux micro-exploitants et aux sans terre (*Small farmers agency* ; *marginal farmers and agricultural labourers*) verront le jour ; le caractère interventionniste, temporaire et trop dispersé de ces programmes, le manque de suivi et le faible nombre de bénéficiaires concernés ne pouvaient que conduire cette entreprise à un échec.

Le développement du financement rural a été marqué en Inde dans les années 1970-1985 par un glissement sémantique du crédit agricole vers le micro-crédit. Les politiques de financement du monde rural étaient largement fondées sur le seul concept de crédit agricole, ciblé, subventionné, considéré comme un intrant dans le processus de production et distribué via des coopératives agricoles dominées par des hommes de la caste dominante. Face au constat d'échec de ces approches, s'est progressivement imposé le concept de développement rural intégré.

Aussi, afin d'être plus efficaces, tous les programmes de développement rural sont regroupés en 1979 sous l'appellation officielle de "*Integrated Rural Développement*" (IRDP), considéré comme le plus vaste programme de développement

²¹⁷ <http://epress.lib.uts.edu.au/ojs/index.php/cjlg/article/viewFile/1103/1150>

rural contre la pauvreté jamais mis en place par un gouvernement dans le monde dans les années 1980. L'attribution de moyens de production par l'intermédiaire d'un micro-crédit devait assurer l'auto-emploi. Les micro-crédits concernent toutes sortes d'activités économiques : élevage d'animaux, salon de coiffure, poulailler, échoppes de thé, studio de photographie, atelier de couture, boutiques de vélo... Les bénéficiaires de ce micro-crédit dont le montant est inférieur à 5000 roupies, sélectionnés par les "*block development officers*" sont les chefs de familles de cinq personnes ou plus ayant un revenu annuel inférieur à 6400Rs/an dont 40% de femmes. Cependant, parmi les 600 familles concernées annuellement par « block »²¹⁸, un tiers des crédits est réservé aux intouchables et un tiers aux femmes. Même si les bénéficiaires -en grande majorité des hommes, car le prêt n'était attribué qu'au chef de famille- ont connu une augmentation de leur revenu, rares sont ceux qui ont pu dépasser le seuil de pauvreté (10%), et bon nombre d'entre eux n'ont jamais pu rembourser le prêt au bout de 5 ans. En effet, lors de mes enquêtes en pays tamoul les bénéficiaires se plaignaient tous du décès de leurs animaux en raison d'un coût d'entretien trop important (fourrage, assistance vétérinaire, rendement peu élevé -2 l/j maximum de lait) et d'un manque d'assistance et de services en général. Au total, attribuer des biens de production à des ruraux pauvres peu motivés et sans aucune formation particulière était un pari perdu d'avance. En revanche, un programme d'attribution de vaches laitières aux veuves, aux handicapées et aux mères célibataires les plus démunies semble avoir donné plus de résultats sur le plan économique, même si l'organisation du travail et la gestion de ces coopératives laitières restent largement le domaine des hommes.

L'échec relatif de l'IRDP est attribué à la bureaucratie excessive impliquant des détournements de fonds ou des retards dans l'attribution des biens de production (plus d'un an), à la mauvaise identification des bénéficiaires – des propriétaires de castes supérieures et aisés auraient bénéficié de ce programme- et à la non-prise en compte de la dimension de genre et de pauvreté. Même si le crédit rural a permis de limiter le rôle néfaste des usuriers, il n'a pas permis de responsabiliser les débiteurs - en majorité des hommes-- qui ont tendance à retarder voire à ne pas rembourser leur prêt qu'ils considèrent avant tout comme une subvention de l'Etat. Le faible

²¹⁸ Un block regroupe une centaine de villages

remboursement des prêts s'explique aussi par la démagogie de certains politiciens qui n'hésitent pas à annuler toutes les dettes des paysans à la veille des échéances électorales.

Cependant, pour ne plus laisser en marge les femmes, un sous-programme de l'IRDP, le DWCRA (*development of women and children in rural areas*) s'adresse uniquement aux femmes vivant en dessous du seuil de pauvreté. Financé par l'Etat et l'UNICEF à raison de 15000 roupies en une fois (pour l'achat du matériel, le salaire de l'organisateur), il a le mérite de former un groupe de 15 à 40 femmes à des activités d'artisanat traditionnel et utilitaire, à des fins de commercialisation locale et nationale (couture, broderie, confections de sacs, taille des pierres...) tout en prenant en charge leurs enfants. L'une des responsables de ces centres que j'ai eu l'occasion de rencontrer régulièrement depuis 1990 m'a avoué sa déception car peu de femmes participaient à ce programme. Or elles ont même la possibilité d'obtenir un certificat du gouvernement à l'issue d'une formation de deux ans²¹⁹. D'après cette responsable, cette faible participation serait due au refus des hommes qui s'opposent à une telle émancipation de leurs épouses, d'ailleurs bon nombre des femmes qui participent à ce programme ne sont pas mariées. L'autre originalité de ces centres réside dans leurs écoles maternelles qui peuvent accueillir une cinquantaine d'enfants de 2,5 ans à 5 ans. En plus des activités d'éveil, les enfants sont nourris avec des aliments nutritifs riches en protéines (œufs et biscuits au glucose, lait...) et baignés (savonnés et poudrés) tous les jours. Là aussi, ce n'est qu'en période de pointe agricole que les mères y amènent leurs enfants. Le choix des activités trop stéréotypées, non innovantes, peu génératrices de revenus et ne répondant pas forcément à une demande du marché, pourrait expliquer cette désaffection de la part des femmes.

Conscients de l'insuffisance de ces programmes multiples à l'encontre des plus pauvres des pauvres en milieu rural, le gouvernement actuel a mis en œuvre en 2005 une loi (*National Rural Employment Guarantee Act*) garantissant à tous les travailleurs ruraux qui le souhaitent un travail de 100 jours à raison de 7h/j, payé 100 Rs/jour ; il s'agit essentiellement de travaux de réhabilitation des tanks et canaux

²¹⁹ Entretiens réalisés en décembre 1990 et en août 1993

décidés en amont par les présidents des village panchayat à qui les autorités centrales ont confié le budget. Il s'agit du plus important programme de mise à l'emploi des sans-terre jamais mis en œuvre dans le monde, tant en termes d'emplois proposés (21 millions en 2011²²⁰) qu'en termes financier (9 milliards de dollars). Le *panchayat* enregistre les ménages après enquête et émet une carte de travail qui contient les détails du bénéficiaire inscrit avec sa photo ; cette carte fait office dans certains Etats de carte bancaire qui permet de retirer le salaire versé sur un compte. Selon J.Drèze (2004), instigateur de ce projet, le NREGA est une occasion de responsabiliser davantage les *panchayat*, grâce à des ressources financières substantielles.

Même si un travail de terrain plus important serait nécessaire pour analyser l'impact de cette loi, les premières enquêtes que j'ai menées en pays tamoul (mars 2007, mars 2011) ou au West Bengal (mars 2010) montrent que la NREGA profite essentiellement aux femmes seules et âgées restées au village (plus de 50% ces dernières années notamment dans les Etats du Nord, Drèze, Sen, 2014, 226), car les hommes continuent à migrer via des recruteurs de main-d'œuvre qui peuvent leur garantir au moins 200 jours de travail par an, avec une avance en argent de plus en plus importante. En effet, le secteur de la construction recrute les hommes à hauteur de 400 Rs/jour.

Comme le disent bien Drèze et Sen (2014, 223, 224) à l'origine de cette loi, le NREGA a manqué un virage radical en intégrant les travaux publics au cadre des droits opposables en justice : le droit de travailler à la demande, le droit à un salaire minimum, celui d'être payé dans les quinze jours, de disposer d'installation de première nécessité sur les chantiers... Certes on y a une occasion de réduire les inégalités entre les sexes et de permettre aux femmes des campagnes de s'assumer en leur donnant la possibilité de travailler à l'extérieur, d'avoir un revenu et un compte en banque à leur nom, d'apprendre à défendre leurs droits, de participer au Gram Sabhas (assemblées plénières villageoises). Au-delà de la participation par millions de ménage à ces programmes de travaux publics ruraux, la NREGA a joué un rôle dans le paiement effectif des salaires minimaux légaux grâce à une conscientisation accrue de ces salaires minimaux chez les femmes. En dépit de la

²²⁰ <http://nrega.nic.in/netnrega/home.aspx> : il s'agit d'un site très détaillé sur tous les programmes du NREGA en cours pour chaque Etat.

corruption régulièrement dénoncée, le paiement des salaires sur un compte bancaire et la pratique d'audits sociaux sont des innovations majeures dans le cadre d'un monde rural composé de panchayats insuffisamment responsabilisés.

En enquêtant sur quelques chantiers, je me suis rendue compte que rares sont les ouvriers agricoles qui arrivent à bénéficier de 100 jours de travail par an : en fait, les 100 jours concernent une famille et non une personne, aussi au final, un ouvrier agricole peut-il espérer au maximum 25 à 30 jours de travail par an payés 100 Rs/j (1,50 euros)²²¹ ! Pour cette raison, je reste sceptique sur les effets d'*empowerment* de ce programme, comme l'affirme A. Pankaj (2010).

En dépit d'une féminisation massive du travail agricole et industriel, pour la majorité des femmes, le seul espoir d'une source de revenu reste encore le secteur informel. Dès lors, le microcrédit orienté presque exclusivement vers l'économie informelle, apparaît comme le complément ingénieux des PAS et de la globalisation de l'économie marchande. Cependant, après avoir été parée de toutes les vertus, la microfinance est de plus en plus contestée, notamment quant à son rôle en matière de lutte contre « la pauvreté des plus pauvres » et de réduction des inégalités de genre.

Conscient des biais des programmes de développement rural que nous avons vus ci-dessus -non-remboursement des prêts par les hommes et absence de la dimension de genre-, le gouvernement de l'époque avait décidé de regrouper en avril 1999 tous les programmes de développement rural sous l'appellation *Swarnjayanti Gram Swarozgar Yojana* (SGSY) en privilégiant soi-disant le microcrédit et l'*empowerment* des femmes à travers une approche participative (via les groupes d'entraide –*Self Help Group*) et non plus interventionniste et individualiste comme c'était le cas dans les années 1980. Les *SHG* forment le pivot de ces programmes de microfinance dans le monde indien. La simplicité du processus d'adhésion et le rôle fondamental de l'Etat indien comme financier et interlocuteur majeur de ces programmes explique le développement rapide de ces *SHG* en Inde.

²²¹ Enquête menée à Kameswaram (près de Karaikal, dans le Tamil Nadu) sur un chantier de 2000 personnes en juin 2011 : étaient présents ce jour là 145 femmes et 29 hommes. C'est en vérifiant les carnets de compte que je me suis rendue compte que les 100 jours de travail concernaient une famille de 4 personnes.

2-3 La microfinance : vecteur d'empowerment ou cheval de Troie de la mondialisation ?²²²

La méthodologie de recherche a consisté essentiellement à utiliser la méthode du *focus group*, ce qui nous a permis de rencontrer une centaine de groupes sur plus de 10 ans (1999-2011). Dès 1999, lors d'une mission que j'ai effectuée dans le district de Vellore (Tamil Nadu), nous avons pu assister à la mise en place de ces nouveaux SHG. Nous avons pu rencontrer dans les villages de la région de Vellore, plusieurs groupes de 20 femmes grâce à l'un des responsables du *Tamil Nadu Women's Development Project (Mahalir Thittam)*.

Le principe est simple, puisque le groupe du village doit se composer de 12 à 20 femmes mariées vivant sous le seuil de pauvreté. Le groupe est constitué à partir du moment où chacune des femmes a mis 20Rs par mois dans le pot commun. Ce petit pécule, déposé à la banque leur permettra de commencer des petites activités et leur permettra aussi de pouvoir emprunter auprès des banques à des taux intéressants²²³.

En outre, le fonctionnement en groupe est considéré comme un moyen de renforcement des capacités. On a ainsi, pu observer que les femmes qui vivent dans la misère s'adaptent mieux et plus vite que les hommes au processus d'auto-assistance mis en œuvre à travers ces "*self-help groups*"²²⁴. Ces groupes de petite taille uniquement composés de femmes, apparaissent comme cohérents et homogènes car fondés sur les affinités entre personnes (même type d'activité économique ou même lieu de vie). Leur fonctionnement et leurs décisions sont pris

²²² Le terrain a été réalisé dans le cadre d'un programme de recherches sur la microfinance (ifpindia.org) toujours dans le pays tamoul entre 1999 et 2004. J'ai participé au programme de l'équipe microfinance à l'IFP (resp. I. Guérin) de 2002 à 2004 (<http://ifpindia.org/Debt-Bondage-Issues-Perspectives.html>). Par la suite, j'ai accompagné régulièrement sur le terrain, des étudiants ou des ONG pour suivre ces projets de microcrédit jusqu'en mars 2011. Je reprends ici des propos que je tiens depuis 12 ans, car je me rends compte qu'en pleine crise actuelle du microcrédit, ces affirmations sont toujours d'actualité ! Certains de mes propos ont été largement repris et largement actualisés par I. Guérin (sans m'associer) dans ses très nombreuses publications (une trentaine entre 2003 et 2011 sur la question de femmes, microfinance et empowerment...).

²²³ A notre grande surprise, la majorité des femmes (une centaine) que nous avons rencontrées ne travaillaient pas pour le moment. Bon nombre d'entre elles aspiraient à avoir une machine à coudre, une vache, un métier à tisser etc..

²²⁴ D'après *National Common Fund for Women* ou RMK, voir RASHTRIYA MAHILA KOSH, (1999), <http://rmk.nic.in>.

en principe, sur le mode démocratique et ils sont dirigés par les femmes concernées. Ces groupes solidaires jouent alors un rôle essentiel pour l'accès au microcrédit des personnes démunies, parce qu'ils permettent de remplacer des garanties collatérales par la caution du groupe pour les crédits individuels. La pression sociale joue donc le rôle d'une menace en incitant l'emprunteur à ne pas adopter un comportement opportuniste. Même si certaines études ont montré la difficulté de répliquer ce modèle dans tous les contextes culturels (Hulme, 1990), force est de constater que cette formule a permis, pour la première fois, l'accès au crédit à un grand nombre de femmes pauvres.

Une raison supplémentaire de cette féminisation de la microfinance résiderait dans son efficacité accrue en termes de lutte contre la pauvreté. « Le microcrédit est sans doute, l'innovation qui a fait le plus parler d'elle dans la lutte contre la pauvreté...En Inde, un emprunt sur huit conduit à la création d'une nouvelle activité indépendante ». (Duflo, 2011,10). La majorité des études montrent en effet que, dans un couple, dès lors que la femme possède un revenu, elle l'investit prioritairement auprès des enfants et de la famille, ce qui améliore davantage les conditions de vie familiale qu'une augmentation de revenu des hommes²²⁵. En fait, on sait bien que les banques préfèrent s'adresser aux femmes, compte tenu de leur docilité, de leur soumission à la pression du personnel des programmes et de leur rapidité à rembourser.

Les pouvoirs publics, conscients de ces succès et de cet engouement ont constitué dans le Département du Développement des Femmes et des Enfants un nouveau fonds public *Rashtra Mahila Kosh (RMK)* et une ONG notamment le *Women Economic Development Corporation*, qui soutiennent les projets de plusieurs centaines de milliers de femmes en Inde. Ces fondations et ONG financées depuis les années 1990-95 par des fonds publics indiens (le *National Bank for Agricultural et Rural Development* et le *Small Industrial Development Bank of India*) ou internationaux agissent en fait comme des intermédiaires entre les financeurs et les groupes d'emprunteurs, ce qui permettait de limiter considérablement les frais de gestion et les différents risques financiers que le secteur financier formel ne voulait plus assurer en Inde.

225 Même si cet effet positif est en réalité atténué, les hommes profitant des nouveaux revenus familiaux (venant des épouses) pour limiter leurs dépenses familiales. (Baden, 2000).

Le succès de la mise en place des groupes solidaires est tel qu'en mars 2009, on recensait en Inde plus de sept millions de *SHG (self help group)*²²⁶ à 81% féminins (dix à vingt femmes par groupe), soit plus de 100 millions de familles²²⁷. Au cours des cinq dernières années, le nombre de microprêts accordés en Inde a augmenté en moyenne au rythme vertigineux de 88% par an, tandis que les comptes d'emprunteurs enregistraient, quant à eux, une progression annuelle de 62%. Ainsi l'industrie de la microfinance est-elle plus développée en Inde que partout ailleurs dans le monde (Y.Lee, R.David, 2011)²²⁸. Les *SHG* sont devenus des partenaires intéressants pour les banques nationales et privées comme nous l'ont confirmé des responsables de la *State Bank of India* et de l'*Indian Overseas Bank*²²⁹ qui hésitent de moins en moins à ouvrir des comptes à ces groupes solidaires, d'autant que leur taux de remboursement avoisine 95%²³⁰ ; le prêt moyen par groupe est estimé à 115000 Rs²³¹ et les banques ont financé à hauteur de 240 milliards de Rs ces *SHG* en 2014. Même les hommes, longtemps considérés comme des mauvais payeurs, rejoignent de plus en plus les *SHG* en Inde, attirés par les opportunités d'accès au microcrédit.

Pour la majorité des groupes, les ONG jouent un rôle de facilitateur. Cependant, on a pu observer récemment que les banques essaient de négocier directement avec des groupes ou des fédérations de groupes afin d'éviter au maximum les intermédiaires (notamment les ONG) dans l'objectif d'un empowerment optimum des membres.

Les Self help groups, outil d'empowerment ?

²²⁶ Les *SHG* forment le pivot des programmes de microfinance dans le monde indien. La simplicité du processus d'adhésion et le rôle fondamental de l'Etat indien comme financier et interlocuteur majeur de ces programmes, explique le développement rapide de ces *SHG* en Inde.

²²⁷ Voir le rapport très détaillé sur la microfinance établi par deux chercheurs indiens spécialistes de cette question (Tara S.Nair et Ajay Thankha) <http://indiamicrofinance.com/wp-content/uploads/2015/09/Inclusive-Finance-Report-2015.pdf> paru en septembre 2015

²²⁸ in *Problèmes Economiques*, 28 septembre 2011, 3

²²⁹ Interview du responsable de la Indian Bank dans le district de Vellore (juillet 2001) et de celui de la State Bank of India à Pondichéry (juillet 2003).

²³⁰ Cf. note 13.

²³¹ 1 euro = 70 Rs en août 2015

Des rencontres hebdomadaires dans le cadre des programmes de microcrédit favorisent inévitablement la mobilité et la solidarité grâce à l'établissement de liens entre co-membres qui se sentent en confiance pour discuter de leurs problèmes familiaux. Les *SHG* sont une occasion pour ces femmes de créer des lieux de parole, d'action collective et de bâtir ainsi des espaces de sociabilité, d'autonomie, de négociation et d'accès au pouvoir. La prise de parole en public, selon bon nombre de femmes interrogées, leur permet d'acquérir une plus grande confiance et une meilleure estime d'elles-mêmes. Au-delà du microcrédit, ce sont ces groupes solidaires qui peuvent impulser des changements positifs dans la perception du rôle des femmes tant au niveau individuel qu'au sein du foyer et de la communauté. Certes, ce sont les femmes de basses castes qui n'hésitent pas à se déplacer et à s'exprimer plus librement que les femmes de caste intermédiaire (épouses de petits propriétaires terriens).

Les enquêtes menées en Inde du Sud (district de Villupuram et district de Vellore)²³² montrent que les activités liées au microcrédit ont permis à de nombreuses femmes de sortir de leur espace privé et d'être plus mobiles, tant pour aller travailler que pour rendre visite à leur famille. En conséquence, elles sont moins dépendantes de leur belle-famille. Toujours, en termes *d'empowerment*, il semble qu'elles participent davantage aux prises de décisions concernant l'utilisation du prêt et des revenus. Elles gagnent ainsi un respect voire une reconnaissance sociale de la part de la communauté.

Ces groupes solidaires peuvent, dans certains cas, donner une base à une éventuelle organisation de la lutte contre d'autres problèmes de société tels que la violence domestique, l'alcoolisme des conjoints, le système de dot, comme nous avons pu l'observer lors de nos enquêtes auprès des *SHG* en Inde du Sud.

Dans le Tamil Nadu, les *SHG* ont été un moyen d'augmenter considérablement la présence des femmes élues lors des dernières élections des *panchayats*. En dépit du tiers des sièges réservés aux femmes dans les collectivités locales (*panchayats* et *zilla parishad*), l'*empowerment* politique des femmes a été longtemps peu significatif, car seuls les conjoints prenaient réellement toutes les décisions politiques. Les candidates qui viennent des *SHG* sont moins susceptibles

²³² Pour plus de détails voir <http://ifpindia.org/Labour-Finance-and-Social-Dynamics.html> et <http://ifpindia.org/Industrial-Dynamics-and-Socio-Spatial-Transformations.html>

de jouer un tel rôle de figuration, l'expérience acquise dans les SHG les munissant d'une meilleure estime de soi et de capacités de leadership.

Il est aujourd'hui largement admis que les programmes de microcrédit s'adressent presque exclusivement aux femmes afin de surmonter l'irresponsabilité des hommes concernant l'épargne et le remboursement des crédits. Mais ce n'est pas pour autant que la condition de la femme s'améliore, loin de là. Le risque est réel que ces programmes déresponsabilisent davantage les hommes et augmentent la pression sur les femmes. Les femmes assument déjà une charge de travail importante (avec des journées plus longues que celles des hommes) et l'activité créée ou renforcée grâce au microcrédit ajoute du temps de travail supplémentaire. Afin de s'occuper des repas quotidiens et des enfants, nombre de femmes débutent leur journée de travail dès quatre heures du matin. En dépit des nouvelles responsabilités de leur femme, nos enquêtes²³³ montrent que rares sont les époux accomplissant des tâches domestiques, même si l'activité de leur épouse est, grâce au microcrédit, la seule source de revenu du ménage. La répartition des tâches au sein de la famille conjugale semble être immuable, non négociable.

Le microcrédit, nouvelle forme de subsidiarité de l'action publique ?

On ne peut aussi s'empêcher de poser la question : et si le financement de programmes de microcrédit, au profit essentiellement de groupes pauvres et plus particulièrement de femmes, était organisé dans le but de ne pas remettre en cause le désengagement de l'Etat en matière de services publics ?

En effet, pour pallier peut-être le manque de débouchés, sur le plan commercial notamment, l'État attribue de plus en plus de responsabilités aux SHG en matière de développement local, faisant ainsi penser à une véritable instrumentalisation du concept de SHG par les pouvoirs publics. Les SHG s'impliquent de plus en plus dans des actions sociales collectives et prennent en charge les repas des enfants en cantine, les infrastructures sanitaires, les crèches, les magasins d'alimentation subventionnés, la gestion de l'eau et des ordures

²³³ Enquêtes menées dans le cadre de missions dans le Tamil Nadu de 1999 à 2004.

ménagères, la lutte contre l'infanticide, etc. C'est ainsi qu'au nom de l'*empowerment*, les femmes endossent à titre bénévole de plus en plus de responsabilités dans l'accès aux services publics élémentaires. Ces nouvelles tâches remplissent encore plus leurs journées de travail déjà fortement chargées.

Les indicateurs économiques traditionnellement utilisés dans l'évaluation de la microfinance, tels que le taux de remboursement ou le niveau de revenus ne constituent pas des indicateurs fiables d'*empowerment* comme nous l'avons largement démontré ci-dessus. A titre d'exemple, le taux de remboursement de plus de 95% chez les femmes ne révèle en aucun cas la difficulté qu'elles éprouvent à rembourser, les groupes les plus fragiles étant délaissés très rapidement au profit des groupes les plus rentables. Pour les *SHG* dont les membres ne peuvent rembourser leur prêt en raison de la saisonnalité de leur travail, de leur migration et de leur endettement consécutif, la crise est inévitable. Bon nombre d'études (EDA, 2005)²³⁴ ont montré que l'usage productif des prêts est faible et l'augmentation de revenus est de ce fait peu importante. De plus, pour les groupes les plus vulnérables, le fonds de crédit commun est souvent utilisé sous forme de prêts internes de faible montant servant à la survie quotidienne et non à des activités génératrices de revenu.

L'étude menée à l'Institut Français de Pondichéry (Guérin et al., 2008, 2009) auprès de 400 clients (ouvriers agricoles pour la majorité d'entre eux), dans un district du Tamil Nadu, montre que l'impact en termes d'augmentation directe des revenus s'avère marginal. Après trois années d'activité, les prêts sont utilisés en grande majorité (60 à 80%) à des usages ne générant pas directement des revenus (santé, remboursement de dette, éducation...). Les quelques entreprises gérées par les femmes les moins pauvres restent confinées dans des secteurs peu innovants, peu capitalistiques, à temps partiel, basés à domicile et souvent peu rentables (vache, petits commerces...). Qu'il s'agisse de bâtons d'encens, de paniers, d'élevage bovin, aucune de ces activités ne s'avère rentable comme nous avons pu l'observer. L'absence d'expérience, de formation et de mobilité spatiale sont des handicaps majeurs. Bref, une des limites du microcrédit est qu'il finance essentiellement des

²³⁴ Cité par I.Guérin, (2009, 25) : il s'agit d'une étude longitudinale commandée par les bailleurs de fonds de 44 IMF indiennes.

activités à toute petite échelle. Rares sont les micro-entreprises à avoir plus de 2 ou 3 employés.

L'impact économique le plus significatif concerne finalement les femmes seules (veuves ou abandonnées), car non contraintes à se soumettre à leur conjoint et leur belle-famille ainsi que dans leur déplacement. Cela illustre bien le fait que la microfinance n'est pas à même de s'attaquer aux causes structurelles de la pauvreté et des inégalités de genre.

L'erreur a été de faire du microcrédit un instrument unique d'aide, pour toutes les personnes démunies et dans toutes les situations, y compris les situations d'urgence, comme on l'a observé, notamment après le tsunami.²³⁵ Dans l'idéologie néolibérale de la « lutte contre la pauvreté » les dispositifs de soutien à la création d'entreprise, dont le microcrédit est l'instrument le plus appuyé, peut fonctionner passivement ou activement comme des « machines de démantèlement des droits sociaux » (Servet, 2006, 417) : le « droit à l'initiative économique » peut encourager la surexploitation des travailleurs (des entrepreneurs comme de leurs collaborateurs familiaux ou salariés) en favorisant la création d'entreprises qui ne respectent pas le droit international du travail (comme la durée légale du travail, les rémunérations minimales, les conditions sanitaires indispensables, etc.), « tout cela au nom de la liberté d'entreprendre et du nivellement par le bas des acquis sociaux dans le cadre de la mondialisation » (Servet 2006, p. 418). Depuis 2006, les fonds d'investissement ont investi à eux seuls un montant de 555 millions de dollars dans les secteurs de la microfinance indienne (Lee, David, 2011,6)

Ce ne sont pas les personnes les plus démunies ou les « vrais pauvres » qui peuvent tirer profit du microcrédit. Une étude en Inde a montré que le microcrédit bénéficiait plus à des catégories moins défavorisées de la population (deuxième et troisième quintile) que par exemple des programmes d'embauche dans les travaux publics qui touchaient avant tout au cinquième le plus démunie de la population.²³⁶ Comme l'écrit bien Duflo (2011, 13), « le microcrédit par ses règles actuelles, est

²³⁵ Voir par exemple :

http://www.sdc.admin.ch/fr/Dossiers/Exemples_des_projets/Liquidites_pour_les_institutions_de_micro_finance

²³⁶ World Bank, World Development Report 2000/2001, p. 64, cite dans : SERVET (2006), p. 426

plus adapté à financer des activités familiales qui vivent que de véritables entreprises créant des emplois ».

On constate donc que les effets du microcrédit sont multiples et certains peuvent renforcer des évolutions allant dans le sens de la mondialisation néolibérale avec ses effets néfastes, comme c'est le cas de l'incitation à l'endettement de personnes relativement vulnérables économiquement, notamment dans un contexte d'inégalités structurelles limitant très fortement toute mobilité sociale.

Mes dernières enquêtes menées auprès des femmes de la région de Vellore²³⁷ (août) 2011 confirment une crainte grandissante vis-à-vis du microcrédit. Harcelées aujourd'hui pour rembourser leur microprêt, bon nombre de femmes sont obligées de s'endetter à nouveau auprès des usuriers traditionnels. Par ailleurs, même si la responsabilité solidaire a impulsé un processus d'*empowerment*, en revanche elle décourage de plus en plus la prise de risque, car les autres femmes du *SHG* veulent de moins en moins prendre le risque de devoir rembourser en cas d'échec. A l'instar de la Grameen Bank, les institutions de microcrédit n'ont-elles pas intérêt à abandonner le prêt solidaire, quitte à maintenir les structures du *SHG* afin de maintenir les liens sociaux ainsi que le potentiel de capacités et d'*empowerment* ?

D'autres effets semblent au contraire aller à l'encontre de cette tendance vers la prédominance de l'économie : le microcrédit s'appuie très fréquemment sur des groupes solidaires et ceux-ci peuvent avoir un impact d'*empowerment* sur des femmes défavorisées, mais sans doute les moins défavorisées. Nombreux sont les programmes de microcrédit et les ONG impliquées qui œuvrent activement et avec un certain succès pour la structuration et une certaine émancipation de leurs bénéficiaires. Dans ce sens, le microcrédit, comme condition nécessaire mais pas suffisante de l'*empowerment* des femmes (Dessy, Ewoudou, 2006), peut aussi favoriser l'émergence d'une toute autre mondialisation, celle des résistances issues de certains groupes de la société civile qui s'organisent localement, au sein d'un

²³⁷ Dans le cadre du projet suburbin (<http://ifpindia.org/Subaltern-Urbanisation-in-India.html>), il m'a été possible lors des enquêtes dans les petites villes de la région de Vellore de retrouver des femmes bénéficiant du microcrédit que j'avais rencontrées en août 2001

pays, voire au niveau international pour défendre leurs intérêts face aux effets néfastes de la mondialisation d'un libéralisme économique.

La microfinance en faisant croire que tout actif potentiel, notamment les femmes les plus pauvres et les plus vulnérables peuvent être entrepreneures ou créer leur emploi favorise le processus de mondialisation néo-libérale et participe d'une certaine manière à une néolibéralisation de la société civile (J.Pattenden, 2010). Comme le dit bien Harper, auteur d'une vingtaine de livres sur la microfinance, « le microcrédit s'est « walmartisé » en vendant sans frein des produits bon marché aux pauvres (...). Vendre de la dette, c'est comme vendre de la drogue » (cité par Lee, David, 2011,4). En effet, les prêteurs de tout poil et les organisations à but non lucratif empruntent eux-mêmes aux banques en moyenne à 13%, pour, à leur tour, prêter aux femmes à des taux pouvant atteindre 36% !

Au final, cela crée un *filet* de sécurité évitant ainsi des situations sociales explosives, sans pour autant représenter une échelle pour sortir durablement de la pauvreté. La microfinance participe ainsi au processus de mondialisation en devenant une forme de subsidiarité de l'action publique, mais une subsidiarité inefficace et insuffisante face aux besoins pratiques et stratégiques toujours grandissants des plus démunis (e)s. Certes, le microcrédit pourrait contribuer à constituer un *filet* de sûreté pour les plus démunis, mais on ne pourra jamais se passer d'une intervention publique massive et efficace. Pour que l'*empowerment* reprenne son sens originel donné par les féministes, il faut pouvoir rééquilibrer les structures de pouvoir inégalitaires en associant davantage la société civile et/ou les syndicats et inciter l'Etat à investir davantage dans les politiques sociales et rendre les agences de développement plus responsables socialement.

2-4 la SEWA (*Self Employed Womens Association*) : une organisation syndicale des travailleuses informelles

L'insuffisance de l'accès des femmes les plus pauvres au crédit a favorisé diverses initiatives, en Inde, notamment de la part des organisations ouvrières féminines dont la plus connue est la SEWA (*self employed womens Association*). Elle comptait près d'un million de membres en 2006.

Déclarée en tant que syndicat, cette organisation née en 1975 a regroupé au départ des femmes travaillant à leur compte, afin qu'elles obtiennent de justes rémunérations dans leurs professions du secteur informel (construction, travail à la pièce à domicile de tout type : rouleuses de *beedies*, confection d'allumettes, couturières...). En plus de mener les négociations collectives, leur but est de défendre les intérêts de leurs membres auprès des autorités locales, de gérer le nombre d'adhérents opérant dans une zone donnée, de résoudre les conflits entre membres, de coordonner les commandes et l'achat en groupe, de faciliter l'accès aux allocations, au crédit et à l'épargne et d'organiser l'éducation et la formation.

Par ailleurs, avant de mettre en place des coopératives de prêts et une banque *Sewa* dirigée essentiellement par des femmes actionnaires, *SEWA* aidait les femmes à obtenir des prêts de banques nationalisées. Ces coopératives d'épargne et de crédit, présentes dans toute l'Inde, mais surtout dans le Nord, rassemblent aujourd'hui des centaines de milliers de femmes. Elles sont relativement bien gérées et les taux d'intérêts sont généralement inférieurs à ceux du marché. En raison de nombreux risques (décès, maladie..). *SEWA* inclut dans son taux de prêt non seulement le coût de l'intérêt bancaire, mais aussi une participation à un fonds de couverture de risque. On parlera alors de microfinance. Afin de garantir un taux d'intérêt inférieur à celui du marché, la *SEWA* Bank s'est associée à l'Etat pour créer un système d'assurance tous risques, accessible aux femmes les plus pauvres.

Au fil du temps, la *SEWA* a considérablement élargi ses activités avec une méthode inspirée de la philosophie gandhienne : agir simultanément sur les plans politique, économique, social et culturel en misant sur l'articulation entre action à la base et changement institutionnel (Hofmann, Marius-Gnanou, 2001).

Au-delà des prêts pour l'entrepreneuriat, mais aussi pour le financement du logement, de l'accès à l'eau..., la *SEWA*, notamment son académie, propose des actions d'éducation populaire afin de renforcer les capacités en matière de gestion collective et d'action politique.

Elle n'hésite pas à traiter directement avec les employeurs et les entrepreneurs (accords de négociation collective, contrats salariaux...). Elle

intervient aussi sur des problèmes ponctuels, qu'il s'agisse de catastrophe naturelle (tremblement de terre de 2000) ou sociales (affrontements entre hindous et musulmans, notamment au Gujarat). Enfin, elle participa à l'élaboration de conventions internationales, l'une de ses plus grandes victoires a été l'adoption en 1996 par le BIT d'une convention sur le travail à domicile.

L'expérience de *SEWA* montre à l'évidence qu'on est au-delà du seul plaidoyer en faveur des droits des pauvres, mais plutôt sur les bénéfices collectifs que pourrait entraîner une réelle protection des travailleurs de l'informel. Sa position d'alliance conflictuelle basée sur une politique de contingence, alliances faites d'intérêts mutuels pas forcément explicites (les femmes savent qu'elles sont des réservoirs de votes et n'hésitent pas à jouer) a sans doute facilité le dialogue avec les autorités. C'est ce mode de fonctionnement qui aurait pu faire en sorte que la microfinance soit un outil de justice sociale de genre. Cependant, en raison de la crise actuelle (taux d'intérêt trop élevés, remboursements difficiles), cela reste un vœu pieux.

En dépit d'une volonté réelle des autorités publiques de favoriser l'*empowerment* des femmes, leur manque d'accès à la propriété foncière, malgré la loi de 2005 (voir première partie), reste un handicap majeur et détermine à divers égards leur décision de ne pas s'engager dans des activités entrepreneuriales. Les restrictions imposées aux femmes par les lois relatives au foncier limitent leurs ressources, et donc leur accès au capital (Agarwal, 2003 ; Kabeer, 2008). En effet, les hommes jouissent toujours autant d'un meilleur accès aux actifs productifs et au capital financier que les femmes, qui par conséquent continuent à s'investir essentiellement dans des activités de subsistance au rendement limité.

Aussi, en raison des salaires légèrement supérieurs aux salaires en milieu agricole, les femmes les plus jeunes ayant un niveau d'études minimum (équivalent du brevet) préfèrent travailler en usine, d'où paradoxalement un manque d'ouvrier(e)s en période de pointe agricole dans ces zones industrialisées.

En effet, dans les Etats les plus industrialisés comme le Tamil Nadu, de plus en plus de femmes travaillent dans l'industrie et les services, deux secteurs marqués

pourtant par une forte prévalence de l'emploi informel (Unni et Rani, 2000). Comme dans l'agriculture, les activités informelles habituellement exercées par les femmes diffèrent assez largement de celles des hommes. Les femmes sont plus susceptibles de travailler de manière informelle dans l'industrie légère d'exportation (habillement, textile, cuir, chaussures, électronique), où elles réalisent des tâches manuelles simples et des opérations nécessitant une forte main-d'œuvre (Chen *et al.*, 1999). Par ailleurs, le besoin de travailleurs peu qualifiés et peu rémunérés encourage le travail informel des femmes (Beneria, 2001 ; Chen *et al.*, 2005). Avec le développement important des zones économiques spéciales depuis 2005, les femmes constituent une grande partie des salariées, car là aussi, les employeurs apprécient les travailleuses soumises voire reconnaissantes, d'autant qu'il s'agit d'une main-d'œuvre inexpérimentée que l'on forme en quelques jours. Les employeurs prennent pour acquis cette division genrée du travail et louent leur dextérité, la docilité et même la bonne humeur de leurs ouvrières.

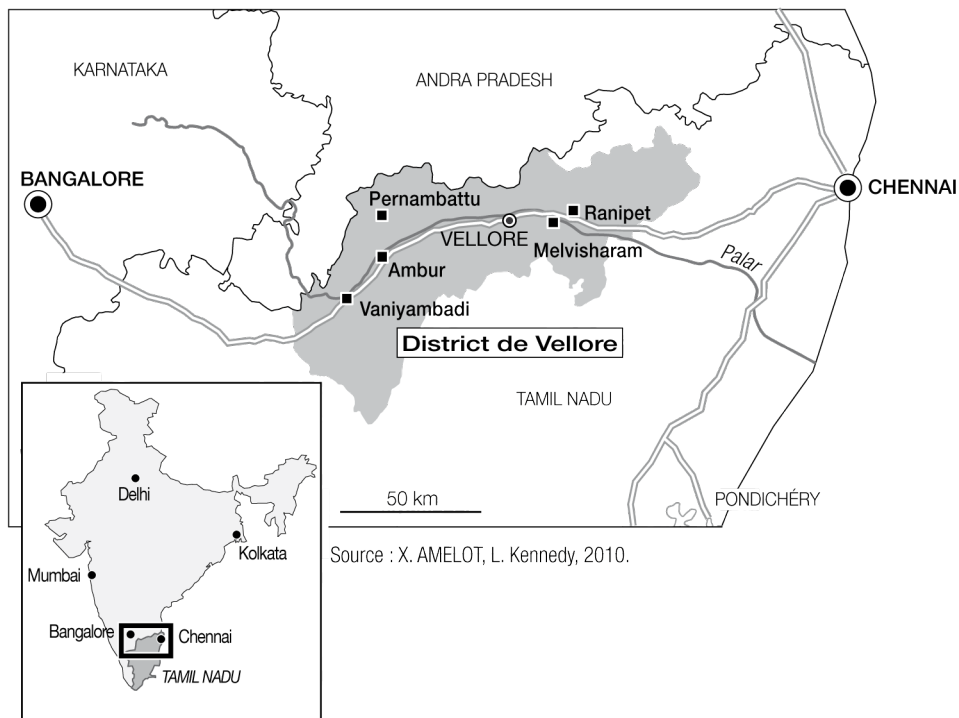
Afin d'analyser finement l'impact du travail salarié féminin en pays tamoul sur les mobilités d'une part et l'*empowerment* d'autre part, j'ai mené une enquête fine dans la moyenne vallée industrielle de la Palar au Nord du Tamil Nadu.

2-5 Emergence du travail salarié féminin en usine et nouvel espace de vie : le cas des petites villes industrielles de la vallée de la Palar

Le « terrain » a été réalisé dans le cadre d'un programme collectif²³⁸, à partir d'un exemple d'industrialisation décentralisée située dans la moyenne vallée de la Palar (district de Vellore dans le Tamil Nadu) et sur un axe routier reliant deux grandes métropoles économiques, Chennai (Madras) et Bangalore (fig.26). Ces deux métropoles régionales, distantes d'environ 300 km l'une de l'autre et encadrant la zone d'étude, connaissent depuis deux décennies un essor qui dynamise toute la région (K. Marius-Gnanou, 2010).

²³⁸ Ce programme pluridisciplinaire réunissant trois chercheurs (L.Kennedy, X.Amelot et K.Marius-Gnanou) et plusieurs étudiants (de Montpellier 3 et Bordeaux 3), a bénéficié d'une ATIP du CNRS (aide à projets nouveaux), et d'un soutien technique et financier de l'Institut Français de Pondichéry (www.palar.cnrs.fr). Voir mon itinéraire scientifique pour les détails de ce programme de recherche.

Fig. 26. Un contexte particulier : le district industriel du cuir de la vallée de la Palar



*Un contexte particulier : le district industriel du cuir de la vallée de la Palar*²³⁹

Dans le nord du Pays tamoul, la moyenne vallée de la Palar concentre aujourd'hui près de 50 % de la production de cuir de l'Inde. Cette industrie constitue la base productive de certains des plus grands exportateurs indiens de cuir et de chaussures. Bâtie sur une tradition séculaire dans le secteur de la tannerie, la production s'est diversifiée depuis une trentaine d'années vers des activités à plus haute valeur ajoutée. Après avoir connu d'importantes mutations dans l'organisation de la production et dans les pratiques des opérateurs locaux, cette industrie occupe désormais une place majeure dans l'économie de la région. Les changements intervenus vont dans le sens d'une plus grande diversification au sein d'agglomérations d'entreprises ou *clusters* à l'organisation proches de celle des districts industriels. Ces changements s'accompagnent d'une «flexibilité» croissante, caractérisée par la fragmentation des unités de production, la banalisation de la

²³⁹ Pour les détails de l'organisation de ce district industriel au sens Marshallien du terme, voir Amelot, Kennedy (2010), dont je reprends ici quelque propos ainsi que les cartes.

sous-traitance et la précarisation de l'emploi pour une main-d'oeuvre essentiellement féminine.

Cette vallée reste l'un de plus importants centres indiens de production de cuir fini et de chaussures destinées aux marchés européen, australien et nord-américain. À partir des années 1980, l'industrie locale franchit la dernière étape d'une intégration verticale avec l'ouverture des premières usines manufacturières. La région de la Palar compte aujourd'hui environ 600 tanneries et constitue un des tous premiers centres indiens de transformation et de préparation des peaux. A proximité des tanneries et autour de cinq petites villes dont les populations avoisinent les 100000 habitants, on dénombre plus d'une soixantaine d'usines d'articles en cuir (chaussures, gants) produisant principalement pour l'exportation²⁴⁰.

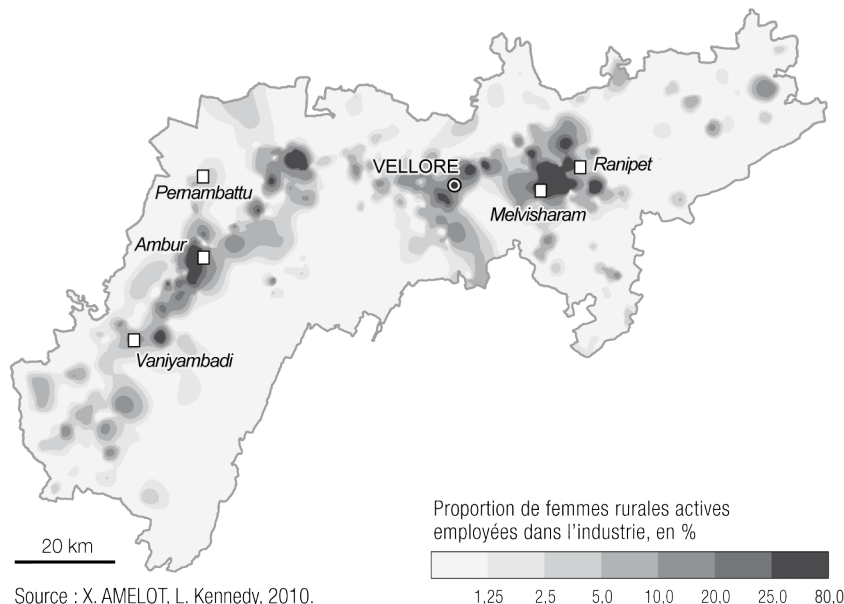
Cette part importante des petites unités de production s'explique par une des spécificités de la politique industrielle de l'Inde post-indépendance qui a consisté pendant près de 50 ans à maintenir, parallèlement au soutien à l'industrie lourde, des secteurs réservés aux petites industries (*small scale industries*). Dans la rhétorique du gouvernement, il était nécessaire de protéger la petite industrie, pourvoyeuse d'emplois villageois, afin d'éviter un exode rural.

L'essor de ces usines a facilité l'émergence du salariat industriel féminin non seulement dans ces petites villes, mais aussi dans les villages environnants traditionnellement cantonnés à des activités agricoles et artisanales (beedies, panier, allumettes...). Dans certains villages des environs d'Ambur ou de Ranipet plus du tiers des femmes actives travaillent dans l'industrie (fig.27). Les enquêtes que nous avons menées montrent qu'il s'agit d'une évolution récente qui concerne principalement des jeunes femmes employées dans les usines de chaussures et dont le reste de la famille maintient des activités dans les secteurs agricole ou « traditionnels » du monde rural. Il n'en demeure pas moins qu'une partie non négligeable de la main d'œuvre rurale autrefois employée dans l'agriculture a été captée par l'emploi industriel des *clusters*, socialement beaucoup plus valorisé que le pénible travail des champs. En outre, à ces opportunités de salariat dans l'industrie locale, s'ajoutent les nouvelles possibilités offertes par le dynamisme du corridor de

240 Ce chiffre concerne uniquement les usines de taille relativement importante, relevant du secteur formel. Il existe de nombreux ateliers et petites fabriques non répertoriés dans les statistiques.

développement Bangalore-Chennai dont la croissance génère une forte demande dans le secteur du bâtiment et des travaux publics.

Fig. 27. L'emploi industriel féminin dans les zones rurales du district de Vellore



Dans le contexte de mondialisation et de compétitivité internationale, les employeurs sont prêts à installer leurs usines en zone rurale ou semi-urbaine afin d'optimiser les coûts de production grâce à des salaires bas et de bénéficier des économies d'échelle. Aujourd'hui, les femmes représentent la grande majorité des ouvrières du cuir, tandis que les rares hommes présents occupent plutôt les postes d'encadrement de la production. On estime que les usines de chaussures de la vallée de la Palar emploient près de 15000 femmes (fig.27). En revanche, les hommes sont au chômage et sont obligés de migrer en ville, notamment dans le secteur de la construction.

De l'entretien au questionnaire

Sur le plan méthodologique, dans un premier temps, j'ai privilégié la méthode qualitative des entretiens semi-directifs et des récits de vie. Plusieurs thèmes ont été abordés : les caractéristiques socio-économiques et démographiques des membres des ménages vivant sous le même toit en privilégiant les femmes (date et lieu de naissance, religion, caste, niveau d'éducation, nombre d'enfants), les étapes

migratoires (lieu d'arrivée dans la villes, raisons de migrer), les systèmes de résidence des 12 derniers mois (pèlerinage, mariage, famille...), les biographies professionnelles (type de travail permanent, temporaire, salaire, prime, type de recrutement, niveau d'éducation requis, réseau, type de transport, temps de transport, autres activités pendant l'année...), les caractéristiques de la maison (quartier, facilités sanitaires, moyens d'acquisition, confort, télévision, ventilateur, eau...). Les entretiens ont donc été organisés de façon à aller progressivement des questions générales vers des questions plus intimes, sur leur façon de vivre (emploi du temps, activités en dehors du travail), leur statut au sein de la famille (rapports avec les autres membres de la famille notamment le père ou les beaux-parents, gestion de leurs revenus, place dans la famille au niveau des décisions), leurs convictions (appartenance à une association et/ou à un syndicat, position par rapport au vote, éducation des enfants...). Des questions plus délicates comme les problèmes de mauvais traitements (coups reçus du mari ou de la belle-famille), d'alcoolisme de leurs maris, les problèmes d'argent qui touchent particulièrement les femmes (dots, etc...), enfin des questions plus abstraites sur leur sort, leur avenir, celui de la femme en général (passant souvent par celui de leur fille) et les solutions qu'elles envisagent ont été introduites en dernière partie de l'entretien. Nous avons aussi cherché à connaître la fréquence des mobilités des femmes - mobilités quotidiennes, hebdomadaires, mensuelles, saisonnières, annuelles, récurrentes ou ponctuelles - ainsi que leur nature - mobilités liées au travail, migrations de mariage mais aussi de deuil (retour des veuves dans le foyer paternel), migrations de pèlerinages et de culte religieux, visites à la famille et aux relations amicales, mais aussi des mobilités vers des lieux d'achat, de loisir ou en vue de rassemblements associatifs ou politiques. Nous avons ainsi pu vérifier que la majorité des femmes interrogées avaient migré lors de leur mariage - cette migration ancestrale, ayant déjà fait l'objet de nombreuses études, n'est pas un trait nouveau dans la vie des femmes indiennes.

J'ai donc mené une centaine d'entretiens (1999, 2001, 2002) dans un rayon de 10 à 25 kms des zones industrielles, tant dans les quartiers des petites villes de la moyenne vallée (Vanyambadi, Ambur, Ranipet) que dans les villages environnants. Après avoir testé ce questionnaire, je l'ai formalisé plus précisément, afin de pouvoir

mener cette enquête auprès d'un échantillon de 296 femmes²⁴¹ travaillant essentiellement en usine (90%) en 2003. Dans notre échantillon, 57% des femmes ont moins de 29 ans et 88% ont entre 15 ans et 39 ans, 68% sont nées dans un rayon de 20 kms. Sur les 56% qui ont changé de résidence, 90% l'ont fait pour rejoindre la localité de leur conjoint. La majorité d'entre elles (93%) sont hindous dont la majorité de caste intermédiaire (70% sont Vaniar). Bon nombre (95%) d'entre elles sont « couturières » ou aides (helpers) et 78% des femmes actives travaillent pour la première fois. Cet échantillon n'est sans doute pas assez représentatif²⁴² des tendances actuelles, mais il permet de révéler quelques faits majeurs.

Informalisation du travail formel, précarisation de l'emploi féminin et féminisation des stratégies de survie

Si en 2003, on pouvait considérer que 80% des femmes de notre échantillon travaillaient dans le secteur formel, d'autant qu'elles bénéficiaient de primes annuelles à l'occasion des fêtes principales (*Pongal, Diwali*), il semble que ce soit moins le cas actuellement, comme je l'ai observé récemment (août 2011). On observe en effet une informalisation massive du travail dans les usines de chaussures ainsi qu'un développement de l'emploi temporaire, d'où le faible nombre d'employé.e.s permanent.e.s biaisant ainsi les statistiques officielles²⁴³. A l'inverse des employé.e.s temporaires qui ne bénéficient d'aucun avantage, les employé.e.s permanent.e.s peuvent prétendre à une prime annuelle, des jours de congé...

Dans le secteur formel industriel, les jeunes femmes interrogées sont plutôt couturières. Les autres étaient « *helpers* » et assistaient la couturière, tailleuse de cuir ou encore opératrice sur machine. Mais nous avons aussi rencontré une jeune femme de 23 ans qui était « *supervisor* » dans une usine de chaussures. Cet emploi très qualifié consiste à surveiller mais aussi diriger une équipe de production. Gouri, par exemple est hindoue et appartient à la caste des Naidu (caste relativement

²⁴¹ Cette enquête n'a jamais été traitée par manque de temps ! Je profite de cette recherche pour en exploiter une partie.

²⁴² L'enquêtrice, étudiante tamoule et hindoue, a privilégié un échantillon majoritairement hindou composé essentiellement de couturières.

²⁴³ Dans le cadre de l'ANR suburban (voir itinéraire scientifique), il m'a été possible de revenir dans la vallée de la Palar et de pouvoir faire quelques enquêtes dans les mêmes localités concernées par l'industrialisation du cuir. Certes, il faudrait davantage d'enquêtes pour confirmer cette informalisation massive du travail industriel.

haute). Elle travaille pour nourrir sa famille et payer les études supérieures à sa plus jeune sœur (elle-même a eu son diplôme de fin d'études, l'équivalent du Baccalauréat). Son père ayant abandonné sa mère, elle est la seule à avoir un revenu dans la famille et la seule de son quartier – où l'on trouve les castes les plus hautes d'Udayendram- à travailler.

Les revenus de ces jeunes femmes sont donc en général des revenus nécessaires à la survie de la famille (nucléaire ou étendue) : dans notre échantillon, 76% pour des femmes contribuent à la survie de la famille. De plus, nous avons rencontré plusieurs jeunes femmes qui étaient les seules à travailler pour nourrir leurs familles, les conjoints étant soit au chômage, soit partis sans laisser d'adresse. C'est le cas par exemple de Viyaya Lakshmi, 23 ans, qui coud des morceaux de cuir dans une petite usine de sacs (secteur informel). Cette jeune femme vit chez ses parents avec ses 3 frères cadets : son père (âgé de 65 ans) et sa mère (âgée de 50 ans) ne travaillent pas tandis que ses frères, tous les trois coolies agricoles étaient sans emploi depuis un bon moment lors de nos enquêtes.

A l'inverse de la main-d'œuvre moyennement qualifiée (parfois même qualifiée, couturière, contremaître) que constituent les jeunes femmes mobiles, les mères de famille, quant à elles occupent le plus souvent des postes non qualifiés dans des usines de transformation du cuir, mais aussi dans des tanneries. Elles sont généralement «*helpers*» («aides»), colleuses de semelles dans les usines de chaussures, arracheuses de poils dans les tanneries ou encore sont assignées à vérifier les défauts etc. Ces femmes travaillent pour nourrir leurs familles quand le salaire du mari ne suffit pas ou quand il est inexistant comme pour ces femmes veuves ou séparées. Dans les familles étendues, il est souvent nécessaire pour une des femmes de travailler alors que d'autres accompliront les tâches domestiques et s'occuperont des enfants. C'est toujours le même problème de manque d'argent et parfois de grande pauvreté qui pousse ces femmes à aller chercher du travail même loin de la cellule villageoise.

C'est le cas par exemple de Fathima, 30 ans, intouchable, mère de trois petites filles scolarisées. Son mari, coolie, travaille rarement et dépense le peu

d'argent qu'il gagne en boisson. N'ayant pas le niveau scolaire requis (niveau 4^{ème} ou « 8^{ème} standard ») et sans qualification professionnelle, elle a trouvé du travail («helper») temporairement dans une usine de chaussures à Vallaiyampattu à trois kilomètres. Sa famille et elle vivent dans une petite maison qu'ils louent sans aucun confort : ni meubles, ni commodités sanitaires, ni électricité. Elle assure le seul revenu fixe du foyer au moment de l'enquête.

Si la pauvreté contraint les femmes en majorité de basses castes (*Vaniar*) ou les musulmanes à travailler, j'ai eu l'occasion de pouvoir interviewer une femme chrétienne de haute caste (*mudaliar*), S.Batma, 42 ans, travaillant à l'usine (Nazarbali shoe factory). Cette femme de 42 ans habite dans le Old Vanyambadi. Elle avait dû quitter son mari (son cousin germain), 15 ans auparavant (1979), car il s'était mis en ménage avec une intouchable avec qui il avait eu un enfant. Cette femme, nous dit-elle aurait souhaité que « tout le monde vive ensemble. » Humiliée, elle s'est décidée à partir avec sa mère à Bangalore pour travailler dans une usine de textile d'export pour un salaire supérieur²⁴⁴ à celui qu'elle aurait pu toucher dans la vallée de la Palar. En effet, les salaires dans les métropoles sont nettement supérieurs à ceux des petites villes –du simple au double, sachant par ailleurs qu'un *bakshich* ne s'impose pas. Son mari l'a rejoint en 1994 et elle a eu un enfant. Ils sont revenus en 1998, dans la région de Vanyambadi où elle a retrouvé un emploi grâce à des relations (recommandation d'un homme musulman influent) et à un paiement d'un *bakshich* dans une nouvelle usine fabriquant des vêtements de cuir. Elle n'a pas hésité à prendre des cours pour se perfectionner dans la couture et changer plusieurs fois d'usines depuis qu'elle est revenue dans la région. Elle préférerait l'ambiance de la grande ville de Bangalore et sa région pour l'avoir beaucoup visité, mais elle s'est résolue à la quitter, car le coût de la vie y est trop élevé et la vie épuisante. Elle a sans doute renoncé à la vie de Bangalore pour revenir avec son mari dans la belle-famille. Elle est peu aidée par sa belle-famille avec qui elle ne s'entend pas. Elle menace de quitter régulièrement son mari pour repartir à Bangalore, car « il est alcoolique, coureur et ne se préoccupe pas de la famille ».

²⁴⁴ Cet entretien a été mené en 1999, aussi mentionner le salaire n'a aucun sens, d'autant que l'Inde connaît une inflation importante.

Lors de mes enquêtes, j'ai pu observer que l'extrême pauvreté parmi certains membres de la communauté musulmane a contraint certaines familles à envoyer leurs filles en usines de chaussures, alors que les femmes sont en principe soumises au *pardah* (claustration). Ainsi, afin d'éviter le regard des hommes, les femmes de cette région portent le *burqah* (cape noire recouvrant le corps de la tête au pied) dès qu'elles sortent de leur quartier pour aller à l'usine. Grâce au burqah, les jeunes filles dès l'âge de 10 ans vont travailler en usine. La solidarité de communauté (les employeurs sont souvent musulmans) fait qu'on ne leur demande pas un niveau d'études minimum (équivalent du brevet). C'est le cas de Nazima qui avait 17 ans au moment de l'enquête. Elle travaille depuis l'âge de 10 ans dans l'une des plus grosses usines de la région. Elle vit avec ses parents dans une hutte. En raison du handicap de sa mère, elle se lève dès 5 heures du matin pour faire la cuisine, puis prend le bus de l'entreprise vers 8h pour rentrer à 17h pour s'occuper de la cuisine. Avec son salaire, elle a invité toute la famille pour fêter sa puberté et ce, pendant 11 jours.

En règle générale, dans les quartiers musulmans de Ambur (Rafik Nagar), les conditions semblent difficiles pour la communauté musulmane qui prend le risque d'envoyer, très jeunes les filles à l'usine. La famille de Farana est un cas typique. Après avoir vécu plusieurs années à Bangalore avec sa mère, son père et ses 4 frères et sœurs, Farana et sa famille sont revenues dans leur ville d'origine, en raison d'un prix de loyer plus raisonnable qu'à Bangalore, même si elle vit dans une hutte. Le père, toujours à Bangalore continue d'envoyer une petite somme tous les mois. Farana, 17 ans, avec un niveau d'étude élémentaire, travaille dans une nouvelle usine de chaussures à une demi-heure de chez elle. Son salaire suffit à peine à faire vivre sa nombreuse famille. Sa sœur qui a 14 ans compte travailler d'ici quelques mois afin de préparer sa dot pour son mariage. En effet, rares sont les femmes musulmanes qui continuent à travailler après le mariage à l'exception de quelques cas.

Depuis la fin des années 2000, on ne voit plus d'enfants travailler à l'usine. En revanche, il n'est pas rare que les sous-traitants donnent du travail à domicile au moment des périodes de pointe à toutes les filles et femmes de la famille. La plupart des jeunes filles célibataires que nous avons rencontrées, travaillent essentiellement pour constituer leur dot, et ce, quelle que soit la communauté.

Si les mères de famille qui travaillent le font souvent dans une stratégie de survie, certaines y ajoutent une volonté d'améliorer le sort de leurs enfants et de leurs filles notamment dans la communauté chrétienne. C'est le cas de Joséphine-Marie, cette mère de cinq enfants de 12 à 20 ans, tous scolarisés, vérifie les défauts des gants de cuir à l'usine de Vallaiyampattu. Son mari, très malade, ne peut pas travailler, elle est donc la seule à assurer les revenus du ménage. Ces derniers étant très bas pour une famille de sept personnes, elle a pris des cours pour devenir couturière et espère ainsi pouvoir continuer à payer des études à ses enfants (lors de notre passage, les deux aînés étaient sur le point d'entamer des études supérieures).

Au-delà de la nécessité de travailler pour «nourrir la famille» - comme le disent les jeunes femmes célibataires -, le besoin de se constituer une dot est vital afin de pouvoir faire «un bon mariage». Ce sont ces deux principales raisons économiques qui poussent les jeunes filles à se déplacer pour travailler²⁴⁵.

²⁴⁵ Si dans la vallée de la Palar, je n'ai pas observé de système forcé de travail, dans le cluster du textile à Tirupur (Tamil Nadu), persiste une forme d'exploitation, le système Sumangali : Les jeunes filles employées sont recrutées avec la promesse d'un salaire décent, d'un hébergement confortable et, argument le plus attractif, de l'octroi d'une somme d'argent considérable à la fin de leur contrat de trois ans. Cette somme varie entre 400 et 800 euros pour la constitution de la dot. Mais la réalité contraste cruellement avec ces promesses : salaires inférieurs au salaire minimum légal, heures supplémentaires trop nombreuses (des journées de 12 heures ne sont pas exceptionnelles), heures supplémentaires non payées, liberté de mouvement limitée, absence de vie privée, impossibilité de porter plainte ou d'obtenir réparation, conditions de travail insalubres et dangereuses, etc. La somme promise en fin de contrat n'est en réalité pas un bonus. Elle est constituée de salaires retenus par l'employeur. Dans plusieurs cas documentés, des jeunes filles ayant achevé leurs trois ans de travail n'ont pas reçu la somme qu'elles étaient en droit de recevoir. La liberté d'action des jeunes filles est sévèrement limitée par des gardes les contrôlant de manière constante. Elles sont obligatoirement hébergées dans des dortoirs sommaires, souvent à l'intérieur même de l'enceinte de l'usine. Cela signifie aussi que les travailleurs n'ont quasi aucune chance de pouvoir contacter des syndicats ou d'autres groupes de défense des travailleurs. Le rapport très fouillé "*Captured by Cotton*", publié, le 20 mai 2011, par SOMO (Centre de recherche sur les entreprises multinationales) et ICN (*India Committee of the Netherlands*) le démontre à souhait. Ce document fait état d'études de cas qui concernent quatre importants groupes industriels, *KPR Mill, Bannari Amman, and SSM India*... Ces entreprises produisent pour des marques et enseignes telles que Bestseller (e.a. Only, Jack & Jones), *C&A, Diesel, Inditex (e.a. Zara), Marks & Spencer, Primark, Tommy Hilfiger*, et bien d'autres marques et enseignes d'Europe et des Etats-Unis. Plusieurs entreprises ont pris des initiatives pour éliminer le système du Sumangali, mais des pratiques d'emploi abusives sont encore largement répandues. Pour plus de détails, voir http://somo.nl/publications-en/Publication_3673/view?set_language=en

L'usine, vecteur de mobilités circulaires et d'un nouvel espace de vie

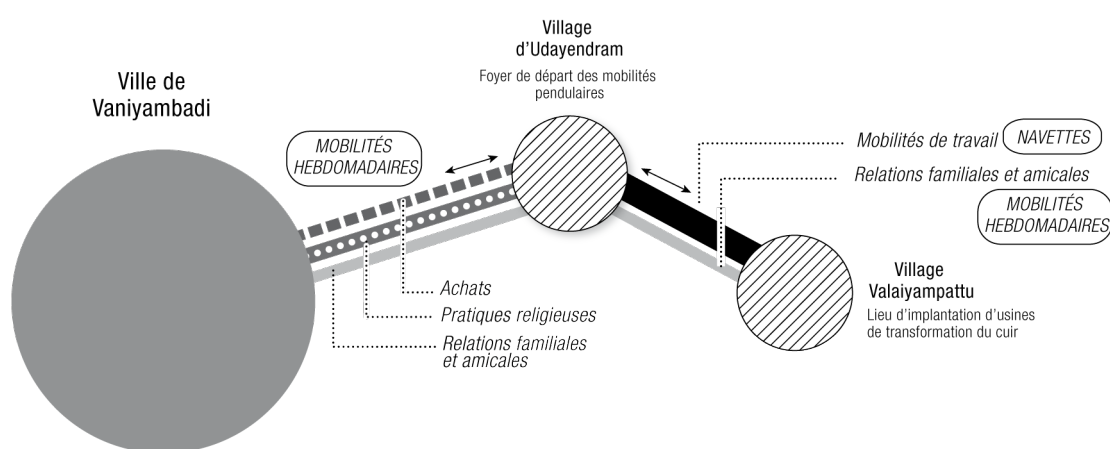
La principale mobilité spatiale observée est une mobilité pendulaire de travail. L'organisation de ces navettes dépend de l'éloignement des usines du domicile et des avantages de transport qu'elles proposent. Ces 6 à 14 kilomètres quotidiens sont effectués par les femmes à pied, à bicyclette (si elles ont les moyens d'en avoir une) ou encore en bus. Selon l'usine dans laquelle les ouvrières travaillent, le moyen de transport utilisé est différent. La plus grosse usine a ainsi mis en place un système de «ramassage d'employées» grâce à un minibus. Elles mettent ainsi entre un quart d'heure et une demi-heure pour se rendre à l'usine. Le temps passé sur le chemin du domicile/ travail, travail/ domicile a des répercussions sur la vie familiale de l'employée : cette «perte de temps » rallonge un peu plus la journée qui commence bien souvent à 4 heures du matin (préparation des repas avant d'aller au travail, corvées, etc.) pour se terminer vers 23 heures.

Il est néanmoins rare de voir des femmes faire le trajet vers leur lieu de travail seules. Elles se déplacent le plus souvent en groupe (voisines devenues collègues de travail). Il ne faut pas oublier que dans bien des cas, c'est la première fois que ces femmes sortent de leur espace domestique quotidien sans leur famille et surtout sans leur mari, leur père ou leur frère.

Les mobilités pendulaires récentes ne concernent pas seulement le travail même si ce sont celles-ci les plus importantes. Pour toutes ces navetteuses, les possibilités offertes par le marché du travail industriel sont le moteur direct d'une mobilité pendulaire qui favorise l'ouverture des communautés villageoises sur le monde urbain. Il semblerait que ces navettes soient à l'origine d'autres mobilités pendulaires (fig.28). En effet, nous avons constaté que les femmes qui effectuaient des mobilités quotidiennes de travail se déplaçaient davantage pour aller faire leurs achats, aller au temple, voir des amis, que des femmes effectuant un travail à domicile. Toutefois, il y a un écart notable entre l'attitude des jeunes femmes célibataires et les mères de famille. Ces mobilités pendulaires citées ci-dessus sont effectuées non pas quotidiennement comme le sont les navettes domicile/ travail, mais de manière

hebdomadaire. Les mobilités hebdomadaires les plus importantes concernent les visites à des amis ou à de la famille résidant à quelques kilomètres, ainsi que la pratique religieuse (cultes rendus aux temples voisins). Chez les jeunes femmes, les visites aux amis représentent les mobilités hebdomadaires les plus pratiquées. D'une certaine manière, les mobilités pendulaires de travail ont impulsé d'autres types de mobilités.

Fig. 28. Les mobilités pendulaires des femmes d'Udayendram



Source : Enquêtes réalisées par C. Brangenberg et K. Marius-Gnanou auprès de la population féminine active d'Udayendram, 2001

Par ailleurs, une majorité de femmes interrogées disaient effectuer des mobilités que l'on pourrait qualifier de ponctuelles et irrégulières. En effet, les principales mobilités temporaires connues concernent les visites à la famille éloignée et aux «relations» de la famille lors de mariage, de deuil, de la naissance du premier enfant (la future maman retourne auprès de sa mère pour l'accouchement et y reste les premiers mois suivant l'accouchement) ou de simples visites de courtoisie et dans une moindre mesure les pèlerinages.

Ces navettes permettent donc de préserver une vie familiale et privée, d'autant qu'une partie de ce salariat industriel se compose de femmes musulmanes²⁴⁶ qui n'ont pas l'habitude de sortir seules de leur quartier, d'où la priorité donnée par les femmes musulmanes aux facilités de transport. Afin de

²⁴⁶ Les femmes musulmanes ont la possibilité de travailler dans ces usines, car la majorité des chefs d'entreprise appartient à la communauté musulmane.

respecter d'une certaine manière le *purdah*, des bus de ramassage réservés exclusivement aux femmes sont prévus. Ce *burqah*, selon bon nombre d'entre elles, leur permettent de pénétrer l'espace public masculin qui leur est en principe inaccessible. Ces femmes qui circulent dans ces espaces publics ne se sentiraient pas à l'aise si elles ne le portaient pas. Il contribue à leur donner le sentiment d'être respectable et décente. Paradoxalement, le port du *burqah* peut créer une plus grande mobilité pour ces femmes. Certaines Hindoues me disent que les Musulmanes peuvent pénétrer plus facilement les espaces publics (marchés, banques..) ou rencontrer des amis grâce au *burqah*. A l'usine, en revanche, elles se dévoilent car elles se sentent en sécurité, d'autant que les chaînes de travail sont généralement féminines. Par ailleurs, bon nombre de patrons sont des Musulmans qui ont le devoir de maintenir une division sexuelle du travail « politiquement correcte ». Cela n'a pas pour autant empêché les aventures amoureuses inter-castes ou inter-communautaires qui provoquent beaucoup d'émoi quelle que soit la communauté.

Le milieu de l'usine combiné à l'environnement urbain a aussi favorisé, d'une certaine manière, les contacts inter-communautaires et inter-castes et a affaibli d'une certaine manière les règles plus rigides de la société traditionnelle d'où sont issues une bonne partie des salariées. Cependant, même si l'usine permet des contacts entre collègues de castes et de religions différentes, les relations amicales dépassent rarement le cadre de l'usine, du trajet, ou des pauses, d'autant que les familles craignent la mixité qui favorise des rencontres amoureuses absolument bannies dans ce contexte traditionnel. Cependant, même si les familles redoutent tant cette mixité, la garantie d'un salaire régulier l'emporte sur les tabous²⁴⁷.

Cependant, le travail à l'extérieur de l'espace domestique procure à ces femmes un sentiment de liberté mêlé d'appréhension. Il s'agit pour elles de sortir des sentiers balisés pour découvrir un nouvel environnement spatial et social. Cette ouverture sur un autre monde que le monde clos familial ou villageois favorise une ouverture d'esprit par la découverte d'autres lieux, la rencontre et les liens créés avec d'autres femmes que celles de leurs cercles familiaux et

²⁴⁷ Voir à ce propos l'article de F.Venou, Le mariage à l'épreuve du travail en usines : ouvrières de l'industrie de la chaussure en Inde du Sud, Journal des anthropologues, n°77-7 8, 1999, pp.123-139

villageois. Ces nouvelles mobilités féminines favorisent un nouvel espace de vie pour ces femmes. Elles passent d'un espace de vie restreint au cadre domestique et familial à un cadre beaucoup plus élargi aux autres villes et villages. Les limites de l'espace de vie des femmes sont repoussées et une nouvelle organisation de l'espace se met en place. L'espace de vie ne se résume donc plus au quartier – espace domestique où elles ont leurs principales relations sociales de voisinage, où elles font leurs achats, etc.- voire à la ville, mais dépasse les limites communales (et par-là, modifie l'espace vécu des femmes).

A travers cette étude, on voit bien comment un processus cumulatif de mobilités et d'élargissement de l'espace de vie se met en place. Les navettes de travail commencent par élargir l'espace de vie des femmes en ouvrant l'espace domestique à l'espace de l'usine et de la ville et, par conséquent, à un nouveau réseau de relations et à de nouveaux groupes de solidarité qui inclut d'autres castes et d'autres communautés religieuses. Les navettes de travail semblent ensuite également favoriser d'autres types de déplacements « autonomes », notamment hebdomadaires (visites à des amies du nouveau réseau de relations, au temple, pour emplettes). Certes dans le cas étudié, la circulation pendulaire favorise l'élargissement de l'espace de vie car ces emplois industriels ne sont accessibles que parce que les navettes quotidiennes sont possibles, du fait des distances courtes et d'un bon réseau de transport et de communication. Ces ouvrières arrivent ainsi à mettre en place des espaces de liberté tout en restant dans les normes sociales préservant ainsi leur « bonne réputation ». En effet, l'avantage, du point de vue d'une société patriarcale, est de pouvoir maintenir les femmes dans leur foyer d'origine. A contrario, on imagine que des emplois qui nécessiteraient une migration dans les métropoles (donc un changement de résidence, un départ du foyer) exclueraient une bonne partie des femmes des villages.

Au-delà de la transformation des modalités de la mobilité, le travail formel ou informel a favorisé dans une certaine mesure une reconstruction des rapports de genre, de caste et de communauté, d'autant que bon nombre d'hommes se retrouvent sans emploi dans cette vallée et d'une certaine manière dépendants de leurs épouses.

Nouvelle identité de genre et reconstruction des rapports de genre, de caste et de classe et de communauté

Même si dans la communauté hindoue (notamment parmi les plus hautes castes) on observe une certaine réticence à travailler en usine en raison des risques invoqués ci-dessus, la possibilité de constituer la dot avant le mariage reste un avantage majeur pour les familles. Par ailleurs, dans un contexte de chômage saisonnier important, il n'est pas rare de trouver tous les membres féminins de la même famille en usine. Le fait que leurs salaires constituent souvent l'unique revenu du foyer peut retarder l'âge du mariage. Aussi y rencontre-t-on des femmes hindoues et chrétiennes de plus de 25 ans non mariées, ce qui était exceptionnel avant l'implantation de ces usines dans ces zones traditionnelles. Certes, certaines d'entre elles tirent parti de cette situation pour retarder l'échéance du mariage, même si elles donnent presque l'intégralité de leur salaire à leur père. L'indépendance relative acquise au sein du foyer et les quelques loisirs possibles leur font redouter le mariage et les nombreuses contraintes imposées par la belle-famille.

En revanche, les femmes de castes moins défavorisées, qui aspirent à une ascension sociale par le mariage, arrêtent de travailler sans regret. Quant aux femmes de basses castes, bon nombre d'entre elles, notamment les plus pauvres, préfèrent travailler en usine pour échapper aux tâches domestiques et à l'enfermement dans la maison, ou pour éviter de travailler dans des secteurs encore plus mal rémunérés (notamment l'agriculture). Leur mère ou leurs grand-mères sont souvent des ouvrières agricoles sans-terre. Cependant, elles sont fières de dire que leurs filles n'ont jamais mis les pieds dans une rizière. En fait, le travail dans les usines de chaussures est très recherché, non pas pour le niveau de salaire, mais parce que les conditions apparaissent meilleures -à l'abri du soleil, dans un cadre " propre ", à horaires réguliers- et surtout parce qu'il est prestigieux socialement. En ce sens, l'usine est perçue comme un lieu de modernité et d'émancipation.

Cependant, l'usine -sorte de ghettos dans lesquels les femmes ont développé des rapports sociaux spécifiques- aurait pu être l'occasion pour ces femmes ouvrières qui vivent des situations difficiles tant à la maison qu'à l'usine, d'exprimer leur volonté de créer des lieux de parole, d'action collective et de bâtir ainsi des espaces d'autonomie et de négociation en revendiquant plus d' « *empowerment* ».

Or, d'après nos enquêtes, il semble que l'usine ne soit pas le lieu idéal pour créer des espaces d'autonomie et de négociation et de pouvoir vis-à-vis à des employeurs tous masculins. En raison d'une absence de syndicat favorisée par le patronat et d'une surcharge de travail -heures supplémentaires obligatoires pour toutes les salariées-, les femmes n'ont ni la volonté de créer des lieux de parole, ni celle de revendiquer de meilleures conditions de travail et de salaire, d'où une mobilité sociale assez limitée. Cette féminisation massive du travail informel et précaire a permis d'éviter une syndicalisation même embryonnaire. Une enquête menée auprès des managers des usines de la vallée confirme cette hypothèse. Le manager de *Bonaventure Shoes* à Ambur est fier de nous dire qu'il n'y a jamais eu de grèves dans son usine²⁴⁸. Cela s'explique par « les bonnes conditions de travail ». Il accorde un congé maternité de 40 jours, des congés pour des raisons familiales (décès, mariage..), des frais de scolarité et des livres gratuits pour les enfants scolarisés. Un bus de son entreprise va chercher quotidiennement les ouvrières dans un rayon à peine de 5 kms vu l'abondance de la main-d'œuvre à proximité de l'usine. Toute ouvrière peut prétendre à la mobilité professionnelle si sa productivité est élevée, d'où un paiement complémentaire à la pièce. Trois types de contrat sont accessibles : un contrat occasionnel (un an maximum), un contrat temporaire (2-3 ans) et un contrat permanent (plus de 3 ans). Ainsi, en dépit des longues journées de travail, rares sont les femmes qui se plaignent de leurs conditions de travail en usine, d'autant qu'elles sont souvent les seules dans la famille, à assurer un revenu régulier. En effet, le village de Periyavarikam situé à la lisière de la zone industrielle d'Ambur compte près de 300 familles plus ou moins liées aux activités du cuir. Les hommes victimes de la fermeture des tanneries (suite à un arrêté de la Cour Suprême qui oblige toutes les tanneries à être reliés à un *effluent plant treatment*) sont soit au chômage, soit en migration, d'où cette situation paradoxale. Les femmes avec un niveau minimum d'éducation peuvent trouver aisément un emploi en usine, tandis que les hommes restent à la maison ou migrent. En dépit de cette situation aucun homme, lors de nos enquêtes, ne pouvait imaginer un instant assurer les tâches ménagères pendant que leurs épouses travaillent jusqu'à 10 heures par jour pendant les périodes de pointe.

²⁴⁸ Certes, dans les zones économiques spéciales, commencent à émerger des revendications de meilleures conditions de salaires uniquement dans les usines reconnues internationalement qui ont une image à préserver. On a récemment observé un phénomène identique en Chine.

Ces femmes ne voudraient en aucun cas abandonner ce travail en usine, ni lutter pour de meilleures conditions salariales, car selon elles, les conditions de travail en usine restent supportables par rapport à ce qu'elles subissent au sein de la sphère familiale. Dans ce contexte rural et semi-urbain où certains conjoints ne remplissent pas leur responsabilité de chef de famille, les femmes perçoivent leurs employeurs comme des bienfaiteurs dès lors qu'ils leur fournissent la possibilité de disposer d'un revenu régulier, aussi faible soit-il. Dans ces zones traditionnelles fortement imprégnées d'idéologie patriarcale, l'augmentation du salariat féminin, même avec l'exploitation accrue qu'elle implique, est perçue comme un facteur d'émancipation économique. Les femmes sont parfois devenues les seules au sein de la famille à bénéficier d'un emploi régulier dans le secteur formel. Cependant, après leur mariage, certaines d'entre elles sont obligées d'abandonner leur travail en usine pour s'occuper des enfants. D'autres arrivent à travailler à domicile, le temps que les enfants grandissent (quitte à reprendre en usine par la suite), mais pour des salaires dérisoires (à la pièce) et elle ne bénéficient pas des avantages sociaux (primes, congé maternité, retraites...). Dans notre échantillon de 296 femmes, 20% des femmes actives arrêtent de travailler au moment du mariage et 45% pour accoucher et élever les enfants.

Le fait de travailler et de fournir bien souvent le seul revenu fixe de la famille procure aux femmes qui travaillent en usine, un certain sentiment de fierté et une impression d'autonomie. En effet, les femmes qui travaillent en usine occupent, comme nous l'avons dit précédemment un poste plus prestigieux et rémunérateur que dans les secteurs de travail traditionnels. Cet argent gagné qui fait vivre la famille leur procure donc un sentiment d'autonomie financière et d'une certaine manière l'espoir d'être reconnues dans leur famille et d'avoir un poids plus important en ce qui concerne les décisions et la gestion de l'argent au sein du ménage. Ce sentiment d'autonomie financière s'accroît avec la possibilité de pouvoir faire des prêts en leur nom (par l'intermédiaire de l'usine où elles travaillent ou par des associations). Cette participation accrue à la vie économique de la famille leur permet de percevoir leur position dans la famille comme une position active et non plus passive, soumise. Les femmes veuves ou abandonnées vivant seules avec leurs enfants à charge, semblaient très bien

assumer cette situation autant socialement qu'économiquement. Certaines parmi elles, semblaient même mieux se « débrouiller » seules que lorsqu'elles vivaient avec leurs maris qui, pour la plupart, ne les épargnaient pas de coups et dilapidaient l'argent destiné au ménage en boisson. Grâce à une autonomie financière acquise par leur travail en usine et à une solidarité importante entre collègues de travail et voisines, elles semblaient mener une vie meilleure et n'étaient pas rejetées par la société. C'est le cas par exemple de Sivagamy, 34 ans, qui s'était enfuie de chez elle ne supportant plus les coups infligés par son mari. Lorsque nous l'avons rencontrée, elle vivait seule dans son village natal avec sa petite fille de 12 ans et selon elle, « le mariage était la cause du malheur des femmes, les hommes étant à ses yeux inconscients et égoïstes ».

La situation est différente pour les femmes musulmanes. Rares sont les femmes musulmanes à travailler après le mariage, sauf en cas de misère extrême ou de mésentente. En effet, Firoze, mariée, 27 ans, travaille depuis l'âge de 14 ans dans l'une des usines de la région (KH) comme couturière. Elle a un emploi permanent et par conséquent bénéficie des primes, retraite etc. Sa mère est morte quand elle avait 10 ans. Elle s'est mariée avec Ahmed qui travaille dans une usine de biscuits et ils ont deux enfants de 10 et 9 ans. Depuis 13 ans, elle se lève tous les matins à 4h pour préparer le repas et partir à l'usine à 7h45 pour rentrer à la maison à 17h30. Elle ne se couche pas avant minuit pour donner à manger à son mari qui rentre vers 23h. Non content de sa cuisine, la rouant de coups tous les soirs, elle a décidé de se séparer de lui. Elle vit dorénavant chez sa sœur et souhaiterait récupérer ses enfants. Or la *Sharia* ne permet pas aux mères de famille de garder leurs enfants quand elles quittent le domicile conjugal (voir première partie). Aussi, elle s'en réfère, comme tout musulman.e dans cette région à la *Jamaat* qui est une sorte d'instance de régulation des affaires familiales politiques et religieuses de la communauté musulmane. La *Jamaat* lui a recommandé de retourner dans le foyer conjugal, si elle voulait continuer à vivre avec ses enfants. J'ai rencontré plusieurs cas de ce type lors de mes enquêtes avec systématiquement le même type de réponse de la part de la *Jamaat*.

Quant aux jeunes femmes célibataires, moins contraintes que les mères de famille, elles jouissent davantage de leur nouvelle liberté et des loisirs possibles qui

s'offrent alors à elles. Cela n'est pas sans conséquence sur l'idée qu'elles se font du mariage dont elles redoutent les contraintes et sur l'âge auquel elles y arrivent (l'âge moyen des jeunes femmes interrogées étant de 22 ans). Rani, par exemple, devait se marier dans un an, mais cela ne lui plaisait pas beaucoup. Cette jeune fille de 18 ans aurait aimé se marier plus tard pour pouvoir continuer à travailler, parce qu'elle aime ça et qu'après son mariage, elle devra arrêter et rester à la maison toute la journée sans pouvoir voir ses amies. Selon elle, les hommes ont de la chance car ils sont plus libres et elle aurait préféré être un homme pour pouvoir faire ce qu'elle voulait. Dans la même optique, Lalitha, 20 ans, semblait plutôt contente que ses parents ne lui aient pas encore trouvé de mari, et de pouvoir de ce fait continuer à travailler et voir ses amies, redoutant elle aussi son futur rôle exclusif de maîtresse de maison.

On voit s'affirmer à travers les revendications des jeunes femmes célibataires une volonté d'acquérir plus de liberté et d'indépendance par rapport au cercle familial. A l'image de la femme moderne des grandes villes, elles aimeraient que les relations au sein de la famille, mais aussi dans la société en général changent. La conception traditionnelle du mariage et du couple est de ce fait remise en cause. Nombreuses sont ces jeunes femmes à vouloir (du moins à rêver) faire un mariage d'amour (« *Love marriage* ») dans lequel le statut du mari et celui de la femme seraient égaux, certaines allant même jusqu'à affirmer vouloir le partage des tâches domestiques dans une société. Mary Rubina, par exemple, nous a confié, une fois sa mère partie et parce que nous insistions, qu'elle n'avait pas accepté le mariage arrangé que ses parents avaient organisé et qu'elle souhaitait faire un mariage d'amour pour ne pas être malheureuse comme sa sœur aînée - qui était revenue chez ses parents car son mari et ses beaux parents la battaient. Elle voulait pouvoir continuer à travailler après son mariage et espérait que son mari l'aiderait pour les corvées. Le fait de jouir d'une certaine liberté (spatiale, économique et socio-culturelle) et d'une relative autonomie financière accroît ce désir de voir évoluer les relations au sein d'un « nouveau couple » qui serait idéalement issu d'un « *Love marriage* ».

Au-delà d'une stratégie de survie, c'est la perspective de constituer une dot qui pousse les jeunes femmes célibataires, quelque soient leur caste et leur communauté religieuse à aller travailler en usine. Et dans ce contexte patriarcal,

l'augmentation du salariat féminin, même avec l'exploitation accrue qu'elle implique, est perçue comme un facteur d'empowerment économique, social et spatial. En dépit des faibles revenus, l'usine ou le SHG sont des espaces qui ont favorisé d'une certaine manière les contacts inter-communautaires et inter-castes et ont affaibli les règles plus rigides de la société de castes. Les jeunes femmes célibataires, moins contraintes que les mères de famille jouissent davantage de leur nouvelle liberté et des loisirs possibles qui s'offrent alors à elles. Cela n'est pas sans conséquence sur l'idée qu'elles se font du mariage dont elles redoutent les contraintes et sur l'âge auquel elles y arrivent.

Cette mise en perspective de mes principaux résultats de recherche, au regard des outils théoriques et conceptuels développés dans la deuxième partie, montre les limites de ma recherche, en particulier sur le plan méthodologique. En effet, l'enquête menée auprès de 296 femmes comporte de nombreux biais, comme j'ai pu m'en apercevoir *a posteriori*. Afin de mieux prendre en compte les représentations, les perceptions sur leur vie, leur souffrance, leur rapport à la conjugualité ou à leur familialité, il aurait fallu les laisser parler davantage à l'aide d'entretiens à intervalles réguliers, d'autant que j'ai eu l'occasion de retourner régulièrement en pays tamoul.

J'ai proposé ici, une approche mixte : les dominations de genre, caste, communauté, classe, peuvent être appréhendées autant dans leurs spécificités que dans les manières dont elles déterminent la vie des femmes tamoules travaillant dans le secteur informel. Au stade actuel du développement de mes travaux de recherche, il en ressort que le paradigme intersectionnel reste encore imprécis sur la question de l'autonomie des systèmes de dominations les uns par rapport aux autres. En effet, dans le cas des femmes actives du pays tamoul, obligées de travailler dans une stratégie de survie, il m'a paru difficile d'adhérer à une intersectionnalité normative qui mettrait sur le même plan toutes les dominations (genre, caste, classe, communauté, lieux). Certes, mes recherches en pays tamoul indiquent bien que les femmes *dalit*, de classe sociale défavorisée restent confinées dans les travaux agricoles sous-payés. Les plus pauvres, analphabètes et âgées travaillent dans les champs, dans des conditions souvent pénibles et peu satisfaisantes. Dans ce cas de

figure, le paradigme intersectionnel prend tout son sens.

Conclusion

En dépit des limites de ma recherche, certaines conclusions et recommandations me paraissent pertinentes.

Si la mondialisation a, d'une certaine manière, mis au travail des millions de femmes pauvres, majoritairement de manière informelle, et reconfiguré de manière importante la division genrée du travail (allant du *care* au *call centers* en passant par les activités liés à la microfinance), elle a sans aucun doute exacerbé les inégalités hommes-femmes, notamment en alourdissant le quotidien des femmes leur charge de travail gratuite. En effet, dans notre cas, la répartition des tâches au sein de la famille conjugale semble être immuable, non négociable.

Croire que tout actif potentiel, notamment les femmes les plus pauvres et les plus vulnérables, peuvent avoir un emploi en usine, être entrepreneures ou créer leur emploi, favorise le processus de mondialisation néo-libérale. Cela crée un filet de sécurité évitant ainsi des situations sociales explosives, sans pour autant représenter une issue pour sortir durablement de la pauvreté. La microfinance participe ainsi au processus de mondialisation en devenant une forme de subsidiarité de l'action publique, mais une subsidiarité inefficace et insuffisante face aux besoins pratiques et stratégiques toujours grandissants. Certes, le microcrédit pourrait contribuer à constituer un *filet* de sûreté pour les plus démunis, mais on ne pourra jamais se passer d'une intervention publique massive et efficace. Par ailleurs, les hommes jouissent toujours autant d'un meilleur accès aux actifs productifs et au capital financier que les femmes, qui par conséquent continuent à s'investir essentiellement dans des activités de subsistance au rendement limité.

Même si le point d'entrée de notre analyse a été l'impact du travail sur l'*empowerment* des femmes, d'autres voies sont possibles, à condition de prendre en compte les ressources matérielles, cognitives et relationnelles de la vie de ces femmes (Kabeer et al., 39, 2011). Leur importance varie en fonction de l'âge, de leur statut marital et de la situation économique, sachant que ces variables interagissent, se renforcent ou parfois peuvent s'annuler. Au-delà des impacts en termes de

rapports de genre (que nous avons largement détaillé) auxquels on peut s'attendre concernant la possibilité d'un revenu régulier pour les femmes, la question de la renégociation permanente auprès du conjoint et des autres membres de la famille reste essentielle, dans le processus d'*empowerment*. Paradoxalement, les femmes sont « empowered » si elles se sentent soutenues valorisées par leur conjoint (Kabeer, *ibid*), d'où la nécessité de réfléchir plus que jamais en termes de genre. Cela permet de mettre en évidence que la division du travail à l'instar de la distribution inégale du pouvoir est l'un des éléments qui contribuent à structurer la masculinité aussi bien que la féminité.

Le fait de confronter leurs expériences tant à l'usine que dans les *SHG* permet aux femmes de prendre conscience de la place qui leur est attribuée dans la société, et dès lors d'appréhender leurs droits : droit au respect de leur mari et de leur belle-famille, droit de penser, de s'exprimer et de faire partie intégrante de la famille, droit à la propriété, à l'éducation, etc., en somme, la possibilité d'être considérée à l'égal de l'homme. Il semblerait que ces femmes prennent davantage la mesure de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas.

Pour que l'*empowerment* reprenne son sens originel donné par les féministes, il faut pouvoir rééquilibrer les structures de pouvoir inégalitaires en associant davantage la société civile et/ou les syndicats et inciter l'Etat à investir davantage dans les politiques sociales et rendre les agences de développement plus responsables socialement.

CONCLUSION

En mobilisant de manière inédite un corpus théorique et conceptuel issu des études féministes -libérales et postcoloniales-, j'ai essayé de proposer des méthodes de recherche intersectionnelle qui permettent de démontrer comment les identités et les pratiques spatiales genrées impulsées par les nouvelles activités économiques, se constituent en fonction de multiples variables dont la classe, le statut, l'âge, la communauté, la caste...En effet, l'identité de genre est certainement un facteur additionnel d'inégalité sociale, mais elle n'agit pas indépendamment de la classe ou de la caste ou du lieu géographique. Le genre permet d'élargir le questionnement, de s'apercevoir par exemple que la compréhension des pratiques, des fonctions et des rôles, joués par les femmes aussi bien que par les hommes à l'intérieur du monde du travail, implique d'inscrire l'expérience du travail dans un cadre plus général d'ordre non seulement économique, mais politique, social, culturel et d'appartenance sexuelle.

Les théories féministes postcoloniales (puisant leurs sources dans les *subaltern studies*) m'ont obligée à décentrer mon regard vers des territoires échappant aux oppositions eurocentrique et androcentrique. Elles ont contribué à une relecture critique des catégories de genre. En revanche, elles ont montré leur limite dans leurs méthodes de recherche en raison de leur spécificité littéraire et discursive. Les récits de vie, les focus groups ou encore les entretiens peuvent redonner voix à des sujets dominés tout en évitant une hégémonisation de l'essence identitaire. A ce titre, l'intersectionnalité constitue un champ d'investigation utile, car elle permet d'interroger les inégalités sociales liées à la caste, la classe, l'âge, le lieu.

Cependant, au stade actuel du développement de mon étude, il en ressort que le paradigme intersectionnel reste encore imprécis sur la question de l'autonomie des systèmes de dominations les uns par rapport aux autres, d'où la nécessité de poursuivre des recherches avec une mise à l'épreuve empirique plus explicite à travers de nouvelles méthodes d'enquête et de nouveaux terrains. A posteriori, après une mise en perspective de mes résultats (troisième partie), au prisme des outils

théoriques et conceptuels (deuxième partie), je me situe plutôt dans une « intersectionnalité réflexive et critique »²⁴⁹. En effet, dans le cas des femmes actives du pays tamoul, obligées de travailler dans une stratégie de survie, il m'a paru difficile d'adhérer à une intersectionnalité normative qui mettrait sur le même plan toutes les dominations (genre, caste, classe, communauté, lieux). A partir de ce contexte d'inégalités socio-spatiales dans le pays tamoul, j'opte plutôt pour une intersection inégale des dominations avec la précarité du statut comme axe de domination ayant un poids important, déterminant sur les autres axes.

Si l'Inde « émergente » a d'une certaine manière, mis au travail des millions de femmes pauvres, majoritairement de manière informelle et reconfiguré de manière importante la division genrée du travail, elle n'a pas pour autant réduit la pauvreté et les inégalités de genre. Même si les femmes indiennes sont de plus en plus nombreuses à travailler, la majorité d'entre elles, à savoir les plus pauvres, souvent de basse caste, travaillent dans le secteur informel parce qu'elles n'ont jamais eu le choix, pour des salaires nettement inférieurs à ceux des hommes. En Inde, on sait bien que l'informalité concerne aussi bien l'agriculture que l'industrie et les services. L'OIT (2002)²⁵⁰ insiste également sur l'hétérogénéité de l'emploi informel, rappelant qu'il n'existe pas de relation simple entre, d'une part, le fait de travailler de manière informelle et, d'autre part, le fait de travailler formellement et d'échapper à la pauvreté.

Croire que tout actif potentiel, notamment les femmes les plus pauvres et les plus vulnérables, peut avoir un emploi en usine, être entrepreneure grâce à la microfinance ou créer leur emploi participe avant tout au processus de mondialisation néo-libérale avec ses effets néfastes. L'incitation à l'endettement des femmes relativement vulnérables économiquement, notamment dans un contexte d'inégalités structurelles limite très fortement toute mobilité sociale.

Cependant, cette féminisation massive du travail industriel, au-delà de ses formes d'exploitations bien connues, a été porteuse de capacités et d'*empowerment* en termes spatial, économique, social et politique, comme nous l'avons largement

²⁴⁹ terme de Bilge in Palomares et al ., 2010, 62.

²⁵⁰ <http://www.ilo.org/public/french/standards/relm/ilc/ilc90/pdf/rep-vi.pdf>

démontré à travers nos différents « terrains ». Au-delà de la transformation des modalités de la mobilité, le travail a favorisé, dans une certaine mesure, de nouvelles identités de genre et une reconstruction des rapports de genre dans un contexte où les conjoints se retrouvent sans emploi et souvent contraints à la migration. Dans ce contexte, la reproduction des inégalités de genre, de caste, d'âge et de situation socioéconomique pose donc avec une acuité contemporaine la question de la justice de genre.

Le fait de confronter leurs expériences permet aux femmes de prendre conscience de la place qui leur est attribuée dans la société, et dès lors d'appréhender leurs droits : droit au respect de la part de leur mari et de leur belle-famille, droit de penser et de s'exprimer et de faire partie intégrante de la famille, droit à la propriété, à l'éducation, etc., en somme, la possibilité d'être considérée à l'égal de l'homme. Il semblerait que ces femmes prennent davantage la mesure de ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas.

Les débats de la justice pour les femmes ont été engagés, en Inde, dès les années 1950, au moment de la mise en place de la Constitution qui garantit non seulement l'égalité des genres, mais aussi l'égalité de caste et de religion. Cependant, on se rend compte que cette Constitution pourtant égalitaire, en voulant accorder une liberté religieuse, n'a fait qu'attribuer aux femmes un statut d'exception permanente, les plaçant sous l'autorité des lois de la communauté. La famille continue à être construite comme une sphère privée, échappant à l'intervention légitime de la loi. «La famille, la communauté et l'État apparaissent comme trois forces médiatrices et imbriquées qui déterminent les destinées collectives et individuelles des femmes.» (Menon, Bhasin, 20). Dans ces trois domaines, l'État indien a établi une relation de complicité avec la famille et la communauté là où les droits des femmes étaient concernés. Le système légal en Inde doit encore dénouer cette contradiction fondamentale entre l'autonomie des femmes rendue possible grâce aux différentes législations progressistes, et leur traitement concret par le droit personnel et coutumier de leurs communautés. Avec l'arrivée au pouvoir de N.Modi du parti nationaliste hindou en 2014, le débat sur le Code Civil uniforme est à nouveau à l'ordre du jour avec la requête en la matière, de la Cour Suprême en octobre 2015. Ce code civil ne pourra évoluer que s'il intègre la question des

inégalités de genre en intersection avec la question des communautés religieuses, car pour le moment, les lois personnelles sur le divorce ou la polygamie s'appliquent différemment selon les religions et sont par conséquent en contradiction avec les articles 14, 15 et 21 de la Constitution indienne...

Si les inégalités de genre et de classe ont été régulièrement laissées de côté, comme l'ont été les désavantages liés au fait d'appartenir à une minorité religieuse particulière (notamment musulmane), en revanche, les SC, ST et OBC ont su dépasser ces handicaps grâce à une forte mobilisation politique et à un système de quotas qui ont été déterminants pour leur succès politique.

En dépit d'une volonté réelle des autorités publiques de favoriser l'*empowerment* des femmes, le manque d'accès à la propriété foncière, malgré les lois récentes en leur faveur, reste un handicap majeur et détermine à divers égards leur décision de ne pas s'engager dans des activités entrepreneuriales. En effet, les hommes jouissent toujours autant d'un meilleur accès aux actifs productifs et au capital financier que les femmes qui, par conséquent, continuent à s'investir essentiellement dans des activités de subsistance au rendement limité.

On ne pourra donc jamais se passer d'une intervention publique massive et efficace. Pour que l'*empowerment*, les *capabilités* ou encore la *justice de genre* reprennent leur sens originel, il faut que l'État puisse rééquilibrer les structures de pouvoir inégalitaires en faisant respecter cette Constitution égalitaire et en associant davantage la société civile.

Comment fixer des normes de justice de genre nous permettant d'évaluer si des dispositions sociales sont justes ou non eu égard au genre ? Devrait-on adopter des normes absolues, pour une application universelle ? Ou les normes devraient-elles être appropriées aux cultures et contextes ? Peut-on arrêter des normes absolues et universelles pour déterminer ce qui est juste ou bon dans des rapports sociaux ? Comment équilibrer les droits de la personne et les besoins de la famille, de la communauté, de l'État ? Quel rôle doivent jouer l'État et la communauté internationale dans la promotion du bien-être social et de l'égalité entre les personnes ?

En effet, c'est une chose de dire que nous avons besoin d'une connaissance du lieu pour comprendre les inégalités de genre, mais c'est tout à fait autre chose de prétendre que certaines valeurs comme les droits et les libertés élémentaires sont des normes occidentales qui seraient inapplicables dans les pays en développement, comme l'ont affirmé les « féministes indigènes ». Dans la mouvance des théories féministes postcoloniales, « le féminisme indigène », en privilégiant les valeurs locales au détriment de normes internationales des droits humains, se retrouve dans une posture relativiste, même s'il s'agit de défendre la cause des plus opprimés en termes de genre et de caste, à savoir les *dalits*. Par ailleurs, au nom de cette revendication d'authenticité culturelle et de non occidentalisation, ces féministes indigènes risquent de servir le mouvement des nationalistes hindous qui peuvent en faire un usage habile pour prôner le retour des femmes à leurs rôles traditionnels afin de préserver l'identité nationale. La tendance croissante des féministes « indigènes » contemporaines à se faire les chantres d'une culture indigène capable de résister aux influences occidentales me paraît peu convaincante.

En considérant ces idées d'égalité de droit et de libertés élémentaires comme symptômes de notre occidentalisation, on ne voit pas à quel point ces contextes culturels, sont contestables et contestés. Mais il suffit de voir le mouvement féministe universaliste indien pour comprendre la volonté des femmes de lutter contre la dot, les violences que leur sont faites...Ainsi refaire le récit d'une de ces cultures en termes féministes est un projet politique. Aussi il est-il regrettable de rejeter certains féminismes du Sud sous prétexte de leur trop forte « occidentalisation ». Ce n'est pas parce qu'on conteste sa culture d'un point de vue féministe que l'on doit être accusée d'occidentalisation ?

A l'heure de « l'indignation » (Hessel, 2011), je pense qu'au-delà de notre quête désintéressée de la « vérité scientifique », notre engagement éthique suppose, à tout le moins, une attention particulière aux conséquences de notre recherche : dans mon cas, un engagement personnel de la chercheuse envers son objet de recherche, un engagement théorique envers une perspective féministe et un engagement pratique pour une transformation des rapports sociaux de genre. La « scientificité » peut aussi se déployer dans un cadre paradigmatique qui se réclame

d'un engagement éthique et social explicite plutôt que d'une neutralité qui ne peut être qu'illusoire. Rien ne nous empêche en tant que géographe avec nos collègues philosophes, sociologues, juristes et économistes de s'engager dans la tentative d'élaboration d'une théorie politique normative qui puisse transcender les frontières de culture, de nation, de religion, de race, de caste.

Bibliographie

- AGARWAL B., 1998, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Cambridge University Press, South Asian edition, 1995. Reprinted 1996, 1998.
- AGARWAL B., 2002, le débat sur l'environnement in HAAS-DUBOSC D., et alii, 2002, *Enjeux contemporains du féminisme indien*, MSH Editions, pp.155-180
- AGARWAL B., 2006, HUMPHRIES J. ROBEYNS I. 2006, *capabilities, freedom and equality : Amartya Sen's work from a gender perspective*, Delhi: Oxford University Press, 2006).
- AGARWAL, B., 1994, *A field of one's own: gender and land rights in South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press
- AGNES F., 2002, le mouvement des femmes dans un cadre laïc in HAAS-DUBOSC D., et alii, 2002, *Enjeux contemporains du féminisme indien*, MSH Editions, pp.371-384
- AGNES, F., 2001, *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*, New Delhi, Oxford University Press
- AGNES, F., 2004, *Women and Law in India: An Omnibus Comprising Law and Gender Inequality, Enslaved Daughters, Hindu Women and Marriage Law*, New Delhi, Oxford University Press
- AGNES, F., 2000, *Bhutan: Nationality, Expulsion, Statelessness and the Right to Return*, London,
- AGNES, F., 2010, *Law and gender inequality, the politics of women's rights in India*, Oxford University Press, Delhi
- AGRAWAL A., 2006, *Migrant women and work, women and migration vol.4*, SAGE, 220 p.
- AGRAWAL M., 2009, (ed.), *Women empowerment and globalization*, Kaniska publishers, 2009, 370 p.
- AHUJA R., 2008, *Society in India, concepts, theories and recent trends*, Rawat Publications, 495 p.
- ALEXANDER, MOHANTY C (ed.), 1997, *feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, Routledge
- AMELOT X., KENNEDY L., 2010, Dynamiques et recompositions territoriales, une industrie traditionnelle locale de l'Inde du Sud face à la mondialisation, *Annales de géographie* 1-2 (n°671-672)
- AMSELLE, 2008, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris Stock, 320 p.
- ARYA S. ROY A., 2006, *Poverty gender and migration*, SAGE, Delhi, 261p.
- ATTANÉ I., GUILMOTO C. Z. (éd.), 2007, *Watering the Neighbour's Garden. The Growing female Deficit in Asia*, Cicred, Paris.
- BABA H, 2007, *les lieux de la culture, une théorie postcoloniale*, Payot, Paris, 411 p.
- BABA H., 1987, 'What does the Black man want?.'" *New Formations* 1 (1987): 118-130
- BABA H., 2006, le tiers-espace, entretien avec Jonathan Rutherford , *Multitudes*, revue politique, philosophique et artistique, n°26
- BACCHETA P., 2006, « Quand les mouvements lesbiens à Delhi questionnent les théories féministes transnationales », *Cahiers du CEDREF*, n°14, pp.173-204
- BACCHETTA P., 2005, *Gender in the Hindu Nation*. Delhi: Kali for Women.
- BACCHETTA, P., (2002). « Re-Scaling Trans/national "Queerdom": 1980s Lesbian and 'Lesbian' Identitary Positionalities in Delhi ». *Antipode*, special issue « Queer Patriarchies, Queer Racisms, International », vol. 34, n°5, p.947-973

- BADEN S., 2000, "Gender, governance and the feminisation of poverty", in *Women's political participation and good governance, 21st century challenges*
- BAECHLER J., *La solution indienne, essai sur les origines des régimes des castes*, Paris, PUF, 1998
- BANERGEEN (ed.), 1991, *Indian women in a changing industrial scenario*, Sage.
- BANERJEE N., 2002, Les travailleuses du secteur informel, in HAAS_DUBOSC D., et alii, 2002, *Enjeux contemporains du féminisme indien*, MSH Editions, pp.189-200
- BANERJEE P., 2005, Femmes en Inde, législations et réalités, *Diogenes*, 2005/4, n°212
- BANERJEE A.V., DUFLO E., 2012, *Repenser la pauvreté*, Paris, éditions du Seuil, coll. « Les livres du nouveau monde », 2012, 422 p
- BARTHE F., HANCOCK C. (dir.), 2005, Le genre, constructions spatiales et culturelles, *Revue Géographie et Cultures*, 143p.
- BATLIWALA S., DHANRAJ., 2008, Gender myths that instrumentalize women : a view from the indian front line in *Feminisms in development, contradictions, contestations and challenges*, Zubaan
- BATLIWALA, S., 1994, « The Meaning of Women's Empowerment: New Concepts from Action ». In G. Sen, A. Germain and L. C. Chen (eds.), *Population Policies Reconsidered: Health, Empowerment and Rights*, pp. 127-38. Boston: Harvard University Press. <http://www.hup.harvard.edu/catalog/SENPOP.html>
- BAUD, ISA., de BRUIJNE G.A., 1993, *Gender, Small-Scale Industry and Development Policy*, IT Publications, Londres.
- BAUD, ISA., (1992), *Forms of production and women's labour, Gender aspects for industrialisation in India and Mexico*, Sage.
- BAYART, J.-F., 2010, *Les études postcoloniales, Un carnaval académique*, Paris, Ed. Karthala,
- BEAUD S., WEBER F., 2003, *Guide de l'enquête de terrain*, Coll. Guides Repères, Paris La Découverte
- BENERIA L., 2010, Travail rémunéré, non rémunéré et mondialisation de la reproduction, in FALQUET et al., *le sexe de la mondialisation, genre, classe, race et nouvelle division du travail*, SciencesPo, Les Presses.
- BENERIA, 2010, Travail rémunéré, non rémunéré et mondialisation de la reproduction, in FALQUET J., HIRATA H., KERGOAT D., LABARIE B., LE FEUVRE N., SOW F., 2010, *le sexe de la mondialisation, genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Sciences Po, Les Presses.
- BENTOUHAMI-MOLINO H., 2015, *Race, cultures, identités, Une approche féministe et postcoloniale*, Philosophies, PUF
- BESSIS S., 1997, "La féminisation de la pauvreté" in *Femmes du Sud chefs de famille*, Paris Karthala
- BETEILLE A., 1999, Empowerment, *Economic and Political Weekly* vol. XXXIV, n°10-11.
- BHARGAVA R., 2014, "Le sécularisme, ou la version indienne de la laïcité", *Mouvements*, 31 mars 2014
- BHASIN, K., MENON, SAID, N. ed., 1994, *Against All Odds: Essays on Women, Religion, and Development from India and Pakistan*, New Delhi, Kali for Women
- BHASIN, K., 1993, *What is Patriarchy?*, New Delhi, Kali for Women
- BHUKHUT A. GUÉRIN I., MARIUS-GNANOU K., 2009, "Neo-bondage and seasonal migration in the sugar cane sector (Tamil-Nadu/ Orissa)", in I.Guérin, Berman, *India's unfree workforce, Of bondage old and new*, Oxford University Press, Delhi
- BIDET-MORDREL A., 2010, *les rapports sociaux de sexe*, Actuel Marx Confrontation, Puf, 189 p.
- BIEWENER C., BACQUE M.H., 2011, empowerment, développement et féminisme : entre projet et transformation sociale et néolibéralisme, in BIEWENER C., SINTOMER Y., *la démocratie participative, histoire et généalogie*, La Découverte (coll.Recherches), pp.82-101

- BIEWENER C., SINTOMER Y., 2011, *La démocratie participative, histoire et généalogie*, La Découverte (coll.Recherches), pp.82-101
- BILGE S., 2009, Théorisations féministes de l'intersectionnalité, *Diogène*, 2009/1, n°225
- BILGE S., 2010, De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe in PALOMARES E., TESTENOIRE A. (coord.), 2010, *Prismes féministes, qu'est-ce que l'intersectionnalité*, l'Harmattan, 290 p
- BISILLIAT J., 2003, *Regards de femmes sur la globalisation, approches critiques*, Karthala
- BISILLIAT J., VERSCHUUR, C., 2001, Genre et économie : un premier éclairage, *Cahiers genre et développement*, n°2, L'Harmattan
- BISILLIAT J., VERSCHUUR, C., 2000, Le genre : un outil nécessaire, introduction à une problématique, *Cahiers genre et développement*, n°1, L'Harmattan
- BISILLIAT, Jeanne, VERSCHUUR, Christine, (dir.), 2001, Genre et Economie : un premier éclairage, *Cahiers Genre et Développement*, n°2, AFED-efi, pp. 343-345.
- BISSILIAT J., 2000, le genre : un outil nécessaire, introduction à une problématique, *Cahiers genre et développement*, n°1, L'Harmattan
- BLOMQUVIST G., 2004, *Gender discourses at work : export industry workers and construction workers in Chennai, Tamil Nadu, India*, Goeborg University, 263 p.
- BONVIN J.-M., FAVARQUE N., 2008, Amartya Sen, une politique de la liberté, Michalon, Paris
- BONVIN, J.-M., 2005, la démocratie dans l'approche d'Amartya Sen, *l'Economie politique*, 2005/3, n°27
- BOSERUP E., 1970, *La femme face au développement économique*. Paris , PUF.
- BOSERUP E., 1983, *La femme face au développement économique*. Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 317 p.
- BOURDIER F., 2001, *Sexualité et sociabilité en Inde du Sud, familles en péril au temps du sida*, Karthala
- BOURDIEU, 1998, *La domination masculine*, Ed du Seuil
- BRANGENBERG C., 2002, *La mobilité spatiale des femmes en Inde . Etude des mobilités pendulaires féminines de travail dans le Nord du Tamil Nadu*, sous la direction de Kamala Marius-Gnanou, mémoire de maîtrise, Université Paul Valéry
- BREMAN J., 2007, *Labour bondage in West India. From past to present*, Oxford, Oxford University Press.
- BREMAN J., GUERIN I., & ASEEM P. (eds), 2009, *India's unfree workforce of bondage old and new*, New-Delhi, Oxford University Press.
- BREMAN, J., 1974, *Patronage and exploitation: Changing agrarian relations in South Gujarat, India*, Berkeley: University of California Press.
- BREMAN, J., 1996, *Footloose labour : working in India's informal economy*, Cambridge, 1996
- BUTLER J., 1990, *Gender trouble : féminism and the subversion of identity*, Routledge Classics,
- BUTLER, J. and Maxime Cervulle (Translator). *Défaire le genre*. Editions Amsterdam. 2006. Paperback, 320 p.
- BUTLER, J., 2004, *Undoing Gender*. Routledge. August 27, 2004. Paperback, 288 pages
- BYRES T.J. KAPADIA K. LERCHE J., eds, 1999, *Rural labour relations in India*, New-Delhi: India Research Press. New-Delhi, London, 180 p.
- CALVES A.E., 2009, Empowerment, généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement, *Revue Tiers Monde*, n°200/4
- CARR M., CHEN M., JHABVALA R. (ed.), 1998, *Speaking out. Women's economic empowerment in South Asia*, New Delhi, Vistaar Publications
- CAUBERG L., 2003, *Genre et empowerment*, <http://www.genreenaction.net/Genre-et-empowerment.html>

- CHAKRAVARTI U., 2004, "Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State" in Manoranjan Mohanty, (ed). *Class, Caste, Gender*. Sage Publications, New Delhi.
- CHAKRAVARTI U., 2006 *Gendering Caste Through a Feminist Lens*, Stree, Calcutta.
- CHAMBARD J.L., 1980, *Atlas d'un village indien*, Paris EHESS
- CHASLES, 2008, Femmes en Inde, *Information géographique*, n°1, 2008, pp.57-69
- CHATTERJEE P., 2010, Regards sur l'histoire coloniale en Inde, *Manière de voir, Le Monde diplomatique*, n°106, pp.54-58
- CHAUDHURI M. (ed.), 2004, *Feminisms in India*, Kali for women, 359 p.
- CHAUDHURI M., 2012, « Feminism in India : The Tale and its Telling », *Revue Tiers Monde*, 2012/1(n°209), pp.19-36
- CHEN M. et al, 2005, *Le progrès des femmes à travers le monde : les femmes, le travail et la pauvreté*, UNIFEM, fonds de développement des Nations Unies pour la femme
- CHEN M., DREZE, 1995, *Widows and well-being in rural North India*. In M. Das Gupta, L. CHEN , & T. N. Krishnan (Eds.), *Women's health in India: Risk and vulnerability* (pp. 245-306). New Delhi, India: Oxford University Press.
- CHEN, M. 2000, *Perpetual mourning: Widowhood in rural India*. New Delhi, India: Oxford University Press.
- CHOWDHURU P., 2009, Gender discrimination in land ownership, SAGE, New Delhi, 314p.
- CLAVARON, 2011, *Etudes postcoloniales*, Société française de littérature générale comparée, collection poétiques comparatiste, 200 p.
- COLIGNON B., 2007, Notes sur les fondements des *postcolonial studies*, *Echogeo*, n°1
- COMMITTEE ON THE STATUS OF WOMEN IN INDIA,1975, *Towards Equality: Report of the Committee on the Status of Women in India*, New Delhi, Ministry of Education and Social Welfare
- CORBEIL C., MARCHAND I., 2007, *L'intervention féministe intersectionnelle : un nouveau cadre d'analyse et d'intervention pour répondre aux besoins pluriels des femmes marginalisées et violentées*
http://www.unites.uqam.ca/arir/pdf/interventionfeminineintersectionnelle_marchand_corbeil.pdf
- CORNWALL A., EDWARDS J, 2010, *Negotiating empowerment*, IDS Bulletin, vol.41, n°2
- CORNWALL A., HARRISON E., WHITEHEAD A., 2008, *Feminisms in development, contradictions, contestations and challenges*, Zubaan,
- COURGEAU D., 1988, *Méthodes de mesure de la mobilité spatiale : migrations internes, mobilité temporaire, navettes*, Paris, Ined, 301p.
- COUSTRAS, J., 1993, " La mobilité des femmes au quotidien, *Les Annales de la Recherche Urbaine* n°59-60 Juin-septembre 1993
- COUSTRAS, J., 1996, *Crise urbaine et espaces sexués* , Paris, Armand Colin, 156p.
- CRENSHAW K.W., 2005, Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur, *Cahiers du genre*, n°39 pp.51-82
- CRENSHAW K.W., 1993, Mapping the margins : intersectionality, identity politics, and violence against women of color, *Stanford law review* vol 43, pp.1240-1299
- CROWELL D.W., 2003, *The SEWA movement and rural development*, Sage, 236p.
- CUEVA, BETETA, 2006, "What is Missing in Measures of Gender Empowerment?" *Journal of Human Development*. 7(2):221-241.
- CURIEL O., Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste in VERSCHUUR C., 2010, « Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes, *Cahiers genre et développement*, n°7, pp.215-226.

- CUSTERS, P., 1997, *Capital accumulation and women's labour in Asian countries*, Sage, New-Delhi, 395 p.
- DA CORTA, VENKATESWARLU D., 1999, « Unfree Relations and the Feminisation of Agricultural Labour in Andhra Pradesh 1970-1995 », *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 26, Nos. 2 and 3.
- DAS B., KHAWAS V., 2009, *Gender issues in development, concerns for the 21st century*, Rawat publications, 318 p.
- DAVIS K., 2015, « L'intersectionnalité, un mot à la mode. Ce qui fait le succès d'une théorie féministe », *Les Cahiers du CEDREF*, n°20
- DE HAAN A., 2006, migration, gender, poverty : family as the missing link, in ARYA S. ROY A., *Poverty gender and migration*, SAGE, Delhi
- DE SARDAN J.-P.O., 1995, l'enquête socio-anthropologique de terrain, synthèse méthodologique et recommandations à usage des étudiants <http://www.ird.ne/lasdel/pub/13methodologie.pdf>
- DE SARDAN O., 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Ed Karthala, 221 p.
- DELIEGE R., 1995, *Le système des castes*, Paris, PUF (coll. Que Sais-je), 128 p
- DELIEGE R., 2004, *Les castes dans l'Inde d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 275 p.
- DELYSER D. STARRS P.F. 2001, Doing fieldwork *Geographical review*, vol.91, Issue 12, jan-apr 2001
- DESAI M. (ed.), 2007, *Gender and the build environment in India*, Zubaan, Delhi, 262 p.
- DESAI N., KRISHNARAJ M., An overview of the status of women in India, in MOHANTY M. (ed.), 2004, *Class, caste, gender*, SAGE, pp.296-319
- DESAI S., DUBEY A., LAL JOSHI B., 2010, *Human development in India, challenges for a society in transition*, OUP,
- DESHMUKH-RANADIVE J., 2002, Space for power, women's work and family strategies in South and South-East Asia, Rainbow publishers, 198 p.
- DESPHANDE S., 2005, Castes et inégalités sociales dans l'Inde contemporaine. Un impensé des sciences sociales, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°5, 160, pp.98-116
- DESPHANDE S., JOHN M., « The Politics of Not Counting Caste » le 19 juin 2010 dans la revue *Economic and Political Weekly*, n° 25, vol. XLV.
- DESSY S., EWOUDOU J., 2006, *Microfinance and female empowerment*, working paper, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=881766
- DEVI M., 2002, « Stanyadayani, celle qui donne le sein », in HAAS-DUBOSC D., et alii, 2002, *Enjeux contemporains du féminisme indien*, MSH Editions, pp. 285-314
- DEVI M., 2010, *Indiennes*, actes Sud
- DI MEO, G., 1998, *Géographie sociale et territoires*, Nathan Université, coll. Fac Géographie.
- DIMEO G., 1991, L'homme, la société, l'espace, Paris Anthropos, 319 p.
- DIMEO G., 2011, *Les murs invisibles, femmes, genre et géographie sociale*, Armand Colin/Recherches, 341 p.
- DJURFELDT G, ATHREYA V, JAYAKUMAR N, LINDBERG S, RAJAGOPAL A, VIDYASAGAR R., 2008, Agrarian Change and Social Mobility in Tamil Nadu, *Economic and Political Weekly*, November 8: 50–61
- DOMMARAJU P., 2009, Instruction des femmes et évolution du mariage en Inde, *Population-F*, 64 (4), 2009, 757-776
- DORIN B. et al., 2000, le patronat en Inde, contours sociologique des acteurs et des pratiques, Centre des Sciences humaine, New-Delhi
- DORLIN E., 2008, (textes choisis) *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain*, l'Harmattan, 2008
- DORLIN E., 2008, *Sexe, genre et sexualités*, philosophies, puf, 153 p.
- DORLIN E., 2009, *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx/Confrontations »

- DORLIN E., FASSIN E., 2009, *Genres et sexualités*, Paris, BPI
- DREZE J. SEN A., 2004, « gender inequality and women 's agency » in MOHANTY M. (ed.), 2004, *Class, caste, gender*, SAGE, pp.338-387.
- DREZE J., 1990, Poverty in India and the IRDP disillusion, *Economic and Political Weekly*, Sept 29.
- DREZE J., SEN A., 1997, *Indian Development: Selected Regional Perspectives*, New Delhi: Oxford University Press.
- DREZE J., SEN A., 2014, *Splendeur de l'Inde ? Développement, démocratie et inégalités*, Flammarion, Paris
- DREZE, 2004, * [Democracy and the Right to Food](#). *Economic and Political Weekly*. 1723-1731
- DROY I., 2006, quel apport de l'approche par les capacités pour l'analyse des inégalité de genre, in V.REBOUD, Amartya Sen, un économiste du développement ?, AFD, département de la recherche,
- DUBOIS J.-L., 2000, "Comment les politiques de lutte contre la pauvreté peuvent-elles prendre en compte les inégalités sexuées ?", dans "Rapports de genre et questions de population. II Genre et développement" (dir. Bozon M., Locoh T.), *Dossiers et recherches*, N°85, INED, Paris.
- DUBOIS J.-L., BROUILLET A.-S., BAKSHI P., DURAY SOUNDRON C., 2007, *Repenser l'action collective, une approche par les capacités*, réseau impact, L'Harmattan, 277p.
- DUMONT L., 1967, *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 445p.
- DUPONT V. AND LANDY, F., (eds.), 2010, *Circulations et territoires dans le monde indien contemporain*. Paris, EHESS (Collection *Purushartha*).
- DUPONT V. et DUREAU F., 1994, Le rôle de mobilités circulaires dans les dynamiques urbaines, *Revue Tiers-Monde*, t.XXXV, n°140.
- DUPONT V., 1993, Les mobilités de travail en Inde. Itinéraires des travailleurs de la petite industrie textile en Inde de l'Ouest *Purusharta* n°14
- DUPONT, V. et LELIEVRE, E., 1993, De la navette à la migration en ville, *Cahiers de sciences humaines*, ORSTOM, vol. 29, nos. 2-3, pp. 465-483.
- DUPONT, V., 1995, *Decentralized Industrialization and Urban Dynamics. The Case of Jetpur in West India*. Sage, New Delhi.
- DUTOYA V., 2014, « Féminisme indien ou féminisme tout court ? Quelques remarques sur la spécificité de la pensée et la pratique féministes en Inde », *Mouvements* n°77, pp.16-24.
- DYSON T., CASSEN R., VISARIA L., 2004, *Twenty first century India, population, economy, human development and the environment*, Oxford University Press, New Delhi, 413 p.
- ELSON D., 1999, « Labour markets as gendered institutions : Equality, efficiency and empowerment issues », *World development*, vol.27, n°3, pp.611-627
- ELSON D., PEARSON R., 1997, the subordination of women and the internationalization of factory production, in *the women, gender and development reader*, ed. by N.Visvanathan et al ., London, Zed Books., pp.191-229.
- EVIOTA E.U., 1998, les femmes, l'économie et l'Etat en Asie, *Alternatives Sud*, vol.5, n°4
- FALQUET J., 2008, *De gré ou de force. Les femmes dans la mondialisation*, Paris : Editions La Dispute.
- FALQUET J., HIRATA H., KERGOAT D., LABARIE B., LE FEUVRE N., SOW F., 2010, *le sexe de la mondialisation, genre, classe, race et nouvelle division du travail*, SciencesPo, Les Presses.
- FALQUET J., HIRATA H., LAUTIER B., 2006, Travail et mondialisation, confrontation Nord/Sud, *Cahiers du genre*, n°40
- FANON F., 1961, *les damnés de la terre*, la Découverte

- FASSIN E., 2004, Le genre aux États-Unis, in *Quand les femmes s'en mêlent. Genre et pouvoir*, dir. Christine Bard, Christian Baudelot, Janine Mossuz-Lavau, La Martinière, pp. 23-43
- FOLBRE N., 1997, *De la différence des sexes en économie politique*, ed. des femmes
- FOUCAULT M., 1976, 1984, Histoire de la sexualité, Paris Gallimard
- FOUILLET C., GUERIN I., MORVANT-ROUX S., ROESCH M., SERVET J.M., 2007, le microcredit au peril du néo-libéralisme et de marchands d'illusions. Manifeste pour une inclusion financière socialement responsable, *Revue du Mauss* 2007/1, n°29, p. 329-350
- FRASER N., 2010, « Pour une politique féministe à l'âge de la reconnaissance : approche bi-dimensionnelle et justice entre les sexes, » in BIDEET-MORDREL A., *les rapports sociaux de sexe*, Actuel Marx Confrontation, Puf, 189 p.
- FREMONT A., 1984, *Géographie sociale*, Paris New York , Masson
- GARIKIPATI S., 2008, The Impact of Lending to Women on Household Vulnerability and Women's Empowerment: Evidence from India, *World Development* 36(12): 2620–2642.
- GENTIL D. ET SERVET J.-M., 2002, (eds) Microfinance : petites sommes, grands effets ? *Revue Tiers Monde* (numéro spécial), n°172.
- GHADIALLY R. (ed.), 2007, *Urban women in contemporary India, a reader* SAGE, 370p.
- GILL R., 2009, *Contemporary Indian urban society*, bookwell, Delhi, 377p.
- GINISTY K., VIVET J., 2009, les biais, terrains de savoir, expériences africaines, http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/40/81/63/PDF/terrain_vivet_ginisty.pdf
- GOETZ A.M., 2001, "Women Development Workers", Sage, New Delhi, London.
- GOETZ A.M., 2001, *Women Development Workers*, Sage, New Delhi, London
- GOETZ A.M., SEN GUPTA R., 1996, "Who takes the credit? Gender, power and control, over loan use in rural credit programs in Bangladesh", *World development*, vol.24, n°1 pp.45-63
- GOETZ A.M., SENGUPTA R., 1996, "Who takes the credit ? Gender, power and control, over loan use in rural credit programs in Bangladesh", *World Development*, vol.24, n°1 pp.45-63.
- GOPINATH, GAYATRI, 2006, *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*. Durham :Duke University Press.
- GOYAL A., ICT and the technological U-Turn for women in GHADIALLY R. (ed.), 2007, *Urban women in contemporary India, a reader*, SAGE
- GRANIER A.-M., GUETAT-BERNARD H., 2006, *Empreintes et inventivités des femmes dans le*
- GREWAL, I., KAPLAN, C. (eds.),1994, *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- GUERIN I., MARIUS-GNANOU K., Pairault T., Servet J.M.S, 2005, la microfinance en Asie, entre tradition et modernité, IRD /IFP/Karthala
- GUERIN I. PALIER J. (ed.), 2005, *Microfinance challenges: empowerment or disempowerment of the poor?* Pondicherry, French Institute of Pondicherry Editions.
- GUERIN I., PALIER J., PREVOST B., 2009, *Femmes et microfinance, espoirs et désillusions de l'expérience indienne*, Savoirs francophones, Agence universitaire de la francophonie
- GUETAT-BERNARD H., 2011, *Développement rural et rapports de genre. Mobilité et argent au Cameroun*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- GUILMOTO C.Z., 2006. « L'Inde et son milliard. Démographie en début de siècle », in C. Jaffrelot, *L'Inde contemporaine. De 1959 à nos jours*, Fayard, 375-420
- GUILMOTO C.Z., 2008, L'économique, le social et le spatial. Les trois dimensions de la surmasculinité juvénile en Inde, Institut National Etudes Démographiques, *Population* 2008/1-Volume 63, pp. 93 à 122

- GUILMOTO C.Z., KULKARNI P.M., 2004. « Les femmes, la caste et l'état. Cinquante ans de planification familiale en Inde » in Gautier, Arlette, ed, *Les politiques de planification familiale. Cinq expériences nationales*, éditions du Ceped, Paris, 25-70.
- GUILMOTO C.Z., 2008, l'inscription spatiale de la discrimination de genre en Inde. Effets des distances sociale et géographique, *L'Espace géographique* 1/2008 (Tome 37), p. 1-15.
- GUIMOTO C.Z., 2010, La parenté , le marché et l'Etat face à l'aversion pour les filles en Asie, *Hérodote*, n°136, 1^{er} trimestre 2010, pp.166-184
- GUIONNET C., NEVEU E., 2004, *Féminins/Masculins : sociologie du genre*, Armand Colin
- GULATI L., (1993), *In the absence of their men, the impact of male migration on women*, New-Delhi, Sage, 175p.
- GUPTA K., YESUDIAN P.P, 2006, « Evidence of women's empowerment in India : a study of socio-spatial disparity », *GeoJournal* (2006) 65: 365–380
- HAAS-DUBOSC D., LAL M., 2006, De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme Anglophone aux études féministes, *Nouvelles questions féministes*, n°25, 3, pp.32-51
- HAASE-DUBOSC et al, 2002, *Enjeux contemporains du féminisme indien*, Ed. de la Maison des Sciences de l'homme, 445 p.
- HANSON S., PRATT G., 1995, *Gender, work and space*, Routledge, Londre et New York, 271 p.
- HARPER M., 1996, "Self-help groups - some issues from India", *Small Enterprise development*, vol.7, n°2
- HARRISS J., 2006, *Power matters. Essays on institutions, politics and society in India*, New-Delhi: Oxford University Press.
- HARRISS-WHITE B. (2003) *India Working. Essays on Society and Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRISS-WHITE B., JANAKARAJAN S., 2004, *Rural India facing the 21st century, essays on long term village change and recent development policy*, Anthem South Asian Studies
- HARRISS-WHITE, B & JANAKARAJAN. S 1997: 'From Green Revolution to Rural Industrial Revolution in South India'. *EPW* 32(25): pp1469-1477
- HARRISS-WHITE, B., 1996. *A Political Economy of Agricultural Markets in South India*.
- HASAN Z., 2005, Egalité constitutionnelle et représentation politique en Inde, *Diogenès*, n°212
- HASHEMI SYED M. et al., 1996, "Rural credit programs and women's empowerment in Bangladesh", *World Development*, vol. 24, n°4, pp. 635-653.
- HASHEMI SYED M., SCHULER SIDNEY RUTH, RILEY ANN P., 1996, « Rural Credit Programs and Women's Empowerment in Bangladesh », *World Development*, Elsevier Science Ltd, London, Vol. 24, N°4, pp.635-653.
- HEUZE D., 2014, "Un viol en Inde", *les Temps modernes*, 2014/2, n°678, pp.266-279
- HILL COLLINS P., 2000, *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd ed.). NY: Routledge
- HILL COLLINS P., 2008, La construction sociale de la pensée féministe noire in DORLIN (recueil de textes), *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, 2007
- HIRATA H., LE DOARE H., 1998, les paradoxes de la mondialisation in les *Cahiers du Gedisst*, n°21
- HOFMANN E., MARIUS-GNANOU K., Empowerment des femmes et microfinance en Inde : entre relativisme culturel et instrumentalisation in-I.GUERIN, K.MARIUS-GNANOU, J.M.SERVET, T.PAIRAULT (dir.), *Microfinance en Asie : entre traditions et innovations*, Karthala, IRD/IFP, 2005

HOFMANN E., MARIUS-GNANOU K., 2003, "Le microcrédit pour les femmes pauvres – Solution miracle ou cheval de Troie de la mondialisation ? Etat du débat", dans : "Regards de femmes sur la globalisation", BISILLIAT, Jeanne (dir.), Editions Karthala, Paris

HOFMANN E., MARIUS-GNANOU K., 2003, L'approche genre dans les politiques de lutte contre la pauvreté : l'exemple de la microfinance, dans : DUBOIS, Jean-Luc, MONTAUD, Jean-Marc, et al., "Pauvreté et développement socialement durable", Presses Universitaires de Bordeaux, 2003

HOFMANN E., MARIUS-GNANOU K., 2006, « De l'utilité d'intégrer l'outil genre dans les interventions de développement » in *Empreintes et inventivités des femmes dans le développement rural* (dir H.Guétat et A.M. Grenier), IRD/PUM Presses Universitaires du Mirail, Toulouse

HOFMANN E., MARIUS-GNANOU K., 2005, "Empowerment des femmes et microfinance en Inde : entre relativisme culturel et instrumentalisation", dans : GUERIN, Isabelle, (et al.) "Microfinance en Asie : entre traditions et modernités", Karthala/IRD/IPF, Paris/Pondicherry

Hull, Gloria T ; Bell Scott, Patricia ; Smith, Barbara (eds.). (1982). *All the Women Are White, All the Men Are Black, But Some of Us Are Brave*. New York : The Feminist Press.

HULME D., MOSELEY P., 1996, Finance against poverty, Routledge, London

JACQUET I., 1995, " *Développement au masculin, féminin - le genre, outils d'un nouveau concept* ", L'Harmattan, Paris.

JACQUET I., 1995, " *Développement au masculin, féminin - le genre, outils d'un nouveau concept* ", L'Harmattan, Paris.

JAFFRELOT C., 2000, *Dr Ambedkar : leader intouchable et père de la Constitution indienne*, Paris, Presses de Sciences Po

JAUZELON C., 2007, Microfinance et pratiques sociales des femmes *paraiyars* en Inde du sud : solidarité « organisée » ou solidarité « héritée » ? *Revue Tiers Monde*, 2(190) : 275-289.

JEJEEBHOY S., 1998 , « Women's autonomy in rural India : its dimensions, determinants, and the influence of context » in PRESSER H.B., SEN G. (ed.), 1998, *Women's empowerment and demographic processes, moving beyond Cairo*, Oxford University Press, , London, pp.204-238

JHABVALA R. et SINHA S., 2002, Liberalisation and the women worker, *Economical and Political Weekly*, 25 may

JOEKES S., 1999, *a gender analytical perspective on trade and sustainable development* in UNCTAD, trade sustainable development and gender, New York , UNCTAD

JOHNSON S., ROGALY B., 1997, "*Microfinance and Poverty Reduction*", Oxford University Press,

KABEER N., 1998, "Money Can't Buy Me Love ? Re-evaluating Gender, Credit and *Empowerment* in Rural Bangladesh", *IDS Discussion Paper* no. 363, Sussex .

KABEER N., 2005, " Is Microfinance a 'Magic Bullet' for Women's Empowerment: Analysis of Findings from South Asia", *Economic and Political Weekly*, (<http://www.epw.org.in/articles/2005/10/9303.pdf-mars2007>)

KABEER N., 2001, Bangladesh women workers and labour market decisions, the power to choose, Vistaar Publications, New-Delhi.

KABEER N., 2002 'Citizenship and the Boundaries of the Acknowledged Community: Identity, Affiliation and Exclusion', *IDS Working Paper 171*, 2002, Brighton, Institute of Dev

KABEER N., 2001, "Conflicts over credit : re-evaluating the *empowerment* potential of loans to women in rural Bangladesh", *World Development*, vol. 29, n°1, pp.63-84.

KABEER N., 1999, "Resources, agency, achievements : reflections on measurement of women's *empowerment*", *Development and Change*, Vol. 30, pp.435-464.

KABEER N., 1992, Triple role, roles selon le genre, rapports sociaux : le texte politique sous-jacent de la formation à la notion de genre, IDS discussion paper n°113, pp.3-22

KABEER N., 2000, *The Power to Chose: Bangladeshi Women and Labour Market Decisions in London and Dhaka*, London: Verso Press

KABEER N., 1999, "Resources, agency, achievements : reflections on measurement of women's empowerment", *Development and Change*, Vol. 30, pp.435-464

KABEER, N, 1998, 'Money Can't Buy Me Love? Re-evaluating Gender, Credit and Empowerment in Rural Bangladesh', *IDS Discussion Paper 363*, 1998, Brighton, Institute of Development Studies

KABEER, N., 2011, 'Between Affiliation and Autonomy. Navigating Pathways of Women's Empowerment and Gender Justice in Bangladesh', *Development and Change* 42.2: 499–528

KABRE, LOCOH, TRAH, 1996, Rapports de genre, systèmes de genre et changement social in LOCOH T. et al., *Genre population et développement en Afrique de l'Ouest*, FNUAP, Abidjan

KAKAR S., 1985, *Moksha, le monde intérieur, enfance et société en Inde*, Paris, ed. les Belles Lettres, p.167.

KAKAR S., 1985, *Moksha, le monde intérieur, enfance et société en Inde*, Les Belles lettres, 1985

KAKAR S., KAKAR K., 2007, *Les Indiens, portrait d'un peuple*, Ed du Seuil

KALPAGAM U., 2004, "Perspectives for a grassroots feminist theory" in *Feminisms in India*, M.CHAUDHURY, 2004, Kali for women,

KALPAGAM U., 1994, *Labour and gender, survival in Urban India*, Sage, 295p.

KALPANA K., 2008, The Vulnerability of 'Self-Help': Women and. Microfinance in South India. Institute of Development Studies (IDS) Working Paper No 303, Brighton, UK.

KAPADIA K., 2002, Translocal modernities and transformations of gender and caste in KAPADIA (ed), 2002, *The violence of development. The politics of identity, gender and social inequalities in India*, (New- Delhi: Kali for Women), pp. 142-182.

KAPADIA K., 2010, Liberalisation and transformations in India's informal economy, female

KAPADIA, K., 1996, *Siva and her sisters, gender, caste and class in rural South India*, Sage, New-Delhi, 270p.

KAPUR R., COSSMAN, B., 1996, *Subversite Sites : feminist engagements with law in India*, New Delhi, Sage,

KAUR R., 2014, Sex, ratios, Khaps and marriage reform, *EPW*, vol XLIX, n°31, pp18-20

KHAN S., 2006, La condition des femmes indiennes, in OCKRENT Ch. (ed.), *le livre noir de la condition des femmes*, XO Editions, pp.295-326

KHULLAR M., 2005, Writing the women's movement, a reader, Zubaan, Delhi, 558 p.

KISHWAR M., 2004, A horror of « Isms » : Why I do not call myself a feminist » in *Feminisms in India*, M.CHAUDHURY, 2004, Kali for women,

KOFMAN E. RAGHURAM. P, 2006. Gender and global labour migrations: incorporating skilled workers *Antipode* 2006, 38 (2): 282-303

KOFMAN E., 2002. "The Invisibility of Skilled Female Migrants and Gender Relations in Studies of Skilled Migration innEurope.", *International Journal of Population*

LABIE M., 2000, *La microfinance en questions*, Paris, FHP.

LAHIRI DUTT K., 2010, « Doing gender in Geography : exploring contemporary feminist methodologies », in RAJU S., LAHIRI DUTT K., 2010, *Doing gender, doing research in India, emerging research in India*

LANDY F., 2010, *Dictionnaire de l'Inde contemporaine*, Armand Colin

LANSKY M., 2000, 2001, « du genre, des femme et de tout le reste », *Revue internationale du travail*, vol.139, n°4 et vol.140, n°1,

- LAROCHE-GISSEROT F., 2006, Le mariage indien moderne. De la compensation matrimoniale à la dot, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, n°3
- LAUFER J., MARRY C., MARUANI M., 2004, *Le travail du genre, les sciences sociales du travail à l'épreuve des différences de sexe*, La Découverte, Mago
- LAUTIER B., 2006, Mondialisation, travail et genre : une dialectique qui s'épuise in FALQUET J., HIRATA H., LAUTIER B., 2006, Travail et mondialisation, confrontation Nord/Sud, *Cahiers du genre*, n°40
- LAZARUS N., 2006, *Penser le postcolonial, une introduction critique*, Ed Amsterdam, 2006
- LEBLANC C., 2011, Littératures de l'Inde et études postcoloniales. De l'histoire des subalterne à la domination contestée de la théorie, in CLAVARON, 2011, *Etudes postcoloniales*, Société française de littérature générale comparée, collection poétiques comparatiste, pp.139-156
- LEFEBVRE, H. (1974). *La Production de l'espace*. Paris : Anthropos
- LENEL P., MARTIN V., 2012, « La contribution des études postcoloniales et des féminismes du Sud à la constitution d'un féminisme renouvelé. Vers la fin de l'occidentalisme ? », *Revue du Tiers Monde*, 2012/1, n°209, pp125-144
- LEVY J., LUSSAULT M., 2003, dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés, Belin
- LIEBER M., 2008, *Genre, violences et espaces publics, la vulnérabilité des femmes en question*, Presses de Sciences-Po
- LOCOH T., LABOURIE-RACAPE A., TICHIT C., 1996, "Genre et développement : des pistes à suivre", CEPED, Paris.
- LONGWE, S., 2000, « Towards Realistic Strategies for Women's Political Empowerment in Africa ». *Gender and Development*, 8.3, November 2000
- LOUARGAN S., 2003, *L'approche de genre pour relire le territoire. Les trajectoires hommes-femmes dans les projets touristiques ruraux (Ardèche méridionale, Ligurie, Fes-Boulemane* , doctorat , <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00261464/en/>
- MACKINNON C., 2010, Féminisme marxisme et postmodernisme in BIDE-MORDREL A., 2010, *les rapports sociaux de sexe*, Actuel Marx Confrontation, Puf, 189 p.
- MAHINDRA I., 1985, *Des indiennes*, éditions des femmes, 288 p
- MAHMUD S. 2003, « Actually how empowering is microcredit », *Development and change*, 2003, 34(4), p. 577-605.
- MALAMOUD (éd.), 1980, *La dette*, Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales (coll. *Purusartha*, vol. 4), pp. 165-205.
- MARIUS K. et al., *L'Union indienne*, Coll.Capes-Aggregation, Bréal, 2015
- MARIUS K., 2014, « Mondialisation, activités économiques et nouveaux rapports de genre : des exemples en Inde du Sud » M.P Anglade et al (dir), *Expériences du genre, intimités, marginalités travail et migration*" LeFennec/Karthala
- MARIUS K., 2013, Marché du travail et genre en Inde, in M.Maruani (ed), *travail et genre dans le monde, l'état des savoirs dans le monde*, Ed.La découverte, coll. Etat des savoirs
- MARIUS K., Y.Raibaud, 2013, Genre et géographie : du questionnement à l'évidence, in MARIUS K., Y.Raibaud, *Genre et construction de la géographie*, MSHA, Bordeaux,
- MARIUS-GNANOU K., 2008, « Debt bondage, seasonal migration and alternatives issues : lessons from Tamil Nadu (India)», *Autrepart*, n°46, *Libéralisation, processus d'intégration régionale et restructurations agricoles au Sud et à L'Est, regards croisés*, juin 2008.
- MARIUS-GNANOU K., 1998, "L'impact des programmes de développement économique (micro-crédit) sur les femmes en milieu rural : le cas de l'Inde", dans : Les silences pudiques de l'économie, Économie et rapports sociaux entre hommes et femmes. Textes réunis par PREISWERK, Y., Commission nationale suisse pour l'Unesco, Direction du développement et de la coopération, Genève, Institut Universitaire d'Etudes du Développement, 1998.

MARIUS-GNANOU K., 2005, « Travail industriel, mobilités socio-spatiales et nouvelle identité de genre, L'exemple d'un district industriel en Inde du Sud, in « *Rural-urban* » : *nouveaux liens, nouvelles frontières*. (dir S.Arlaud, Y.Jean, D.Royoux.), Presses Universitaires de Rennes, 2005

MARIUS-GNANOU K., 2010, « Nouvelles activités économiques et dynamique métropolitaine : le cas de la périphérie Sud de Chennai (Inde) », numéro thématique Mutations économiques et recompositions territoriales en Asie du Sud et du Sud-Est, *Annales de Géographie*, 2010.

MARIUS-GNANOU K., BRANGENBERG C., 2005, « Travail industriel féminin, mobilités socio-spatiales et rapports de genre, un exemple dans la vallée de la Palar (Inde du Sud) », in *Liens et lieux de la mobilité, des disqualifications sociales aux renégociations identitaires et territoriales*, (dir.G.Capron, G.Cortès, H.Guetat) Ed.Belin, coll.Mappemonde, 2005

MARIUS-GNANOU K., 2002, Les défis du monde rural in *L'Inde, population et développement* (dir. M.C.Saglio), Ellipses, (coll. Carrefours Géographie)

MARIUS-GNANOU, K., 1997, *L'Inde*, Éditions Karthala (collection Méridiens), 270 p.

MARIUS-GNANOU, K. SAGLIO-YATZIMIRSKY M.C., 2002, Education, santé, statut des femmes, des progrès limités, in *L'Inde, population et développement* (dir. M.C.Saglio), Ellipses, (coll. Carrefours Géographie) 2002.

MARIUS-GNANOU, K., 2003, Industrial activities, circular mobilities and new gender identity; the example of a small industrialised city in South India, in "*Gendered cities; identities, activities, networks – a life course approach*, "Seminar of the Commission on Gender and Geography of the, *International Geographical Union, Rome., May 30-31 2003*,

MASSEY D., 1994, *Space, place and gender*, University of Minnesota Press

MASSON S., 2006, Sexe/genre, classe, race : décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé. Réflexions à partir de la lutte des femmes indiennes au Chiapas in *Nouvelles questions féministes*, 25 (3), pp.64-72

MATHIEU N-C., 1991. [1970]. « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe ». In : Mathieu, Nicole-Claude. *L'anatomie politique*. Paris : Côté Femmes

MAYOUX L., 1998, "Participatory learning for women's empowerment in microfinance programmes", IDS bulletin, vol.29, n°4

MAYOUX L. (1998), "L'empowerment des femmes contre la viabilité ? Vers un nouveau paradigme dans les programmes de microcrédit", dans Les silences pudiques de l'économie, Économie et rapports sociaux entre hommes et femmes. Textes réunis par PREISWERK, Y., Commission nationale suisse pour l'Unesco, Direction du développement et de la coopération, Genève, Institut Universitaire d'Etudes du Développement, .

MAYOUX L. (ed.), 2003, *Sustainable learning for women's empowerment, ways forward in micro-finance*, PRADAN, New-Delhi

MAYOUX L., 2001, "Tackling the down side : social capital, women's empowerment and microfinance in Cameroon", *Development and Change*, vol.32, pp.435-464.

MAYOUX, L., 2006, "Women's Empowerment through Sustainable Micro-Finance: Rethinking "Best Practice" ", Eldis Gender Guide, (<http://www.enterprise-impact.org.uk/pdf/WomensEmpowermentthroughSustainableMicrofinance.pdf>)

MAZUMDAR I. et al., 2013, « Migration and gender in India », *EPW*, Vol - XLVIII No. 10, March 09, 2013

MCCLINTOCK, A., 1995, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York : Routledge.

MEENAI Z., 2003, *Empowering rural women, an approach to empowering women through credit-based, Self-Help Groups*, Aakar books

- MENON N., (ed.), 1999, *Gender and politics in India*, Oxford University Press, 533p.
- MENON N., 2002, Des quotas et de la représentation in HAAS-DUBOSC D., et alii, 2002, *Enjeux contemporains du féminisme indien*, MSH Editions, pp.411-416
- MENSKI W.F., 2001, *modern indian family law*, Curzon, 2001
- MIURTHI M., GUIO A.-C., DREZE J., 1995, Mortality, fertility and gender bias in India : a district level analysis, *Population and development review*, vol.21, n°4, dec 1995, pp.745-782
- MOHANTY M. (ed.), 2004, *Class, caste, gender*, SAGE, 436p.
- MOLYNEUX M., 2008, The chimera of success : gender ennui and the changed international policy environment in *Feminisms in development, contradictions, contestations and challenges*, Zubaan, 2008, pp.227-240
- MOLYNEUX M., 1985, "Mobilization without Emancipation ? Women's Interests, State and Revolution in Nicaragua", 1997, *Feminist Studies* 11 . pp. 227-54, cité dans YOUNG, K., "Planning from a gender perspective : making a world of difference", in *Women and Development Reader* (eds. VISVANATHAN N., et al.), London and New Jersey, Zed Books Ltd.
- MONTGOMERY et al., 1996, Credit for the poor in Bangladesh, in HULME AND MOSTLEY (eds), op.cit. pp.94-176
- MOSER C., 1989, Gender Planning in the Third World: Meeting Practical and Strategic Gender Needs', *World Development*, Vol. 17, No. 2.
- MOSER C., 1993, "Gender planning and development : theory practice and training", Londres, Routledge, 273p.
- MUKHOPADHYAY M., SINGH N., 2009, *Gender justice, citizenship, development*, Zubaan, 350p.
- MURTHY R. ET AL., « PLA AND GENDER IMPACT ASSESSMENT », 2003, in LINDA MAYOUX (ED.), *Sustainable Learning for Women's Empowerment*, New Delhi: Samskriti, 2003, p. 127-143.
- N.VISVANATHAN N. (coor.), 1997, *The women, gender and development reader*, Zed Books, 400 p
- NAIR T., 2001, "Institutionalising microfinance in India, an overview of strategic issues", *Economic and Political Weekly*, 27 janvier.
- NARAYAN D., 2000, "Silence et impuissance : le lot des pauvres", *Finances et Développement*, FMI, Washington, Vol. 37, no. 4.
- NARAYAN U., 1997, Contesting cultures : « westernisation », respect for cultures, and third-World feminists in *Dislocating cultures : Identities, traditions and Third-World feminisms*, New York, Routledge, pp.3-39
- NARAYAN U., 2010, les cultures mises en question. « Occidentalisation », respect des cultures et féministes du tiers-monde. In VERSCHUUR C., 2010, « Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes, *Cahiers genre et développement*, n°7, pp.469-500.
- NAVANEETHAM K., DHARMALINGAM A., 2011, Demography and development preliminary interpretations of the 2011 Census, *Economic & Political Weekly EPW* April 16, vol xlvi no 16, pp13-17
- NCEUS, 2007, *Report on Conditions of Work and Promotion of Livelihoods in the Unorganised Sector* National Commission for Enterprises in the Unorganised Sector
- NEETHA N., 2002, Flexible production, feminisation and disorganisation, *Economic and Political Weekly*, 25 may
- NEETHA N., Feminisation of segregation, insights from an disaggregate analysis of NSSO Data in DAS B., KHAWAS V., 2009, *Gender issues in development, concerns for the 21st century*, Rawat publications,
- NELSON L, SEAGER, J., 2005, *A companion to feminist geography*, Wiley, 617 p. New Delhi: Sage
- NIHILA M., 1999, Marginalisation of women workers, leather tanning industry in Tamil Nadu, *Economic and Political Weekly*, april 17-24

- NIRANJANA T., 2002, traduire à l'époque postcoloniale : questions , contextes politiques in HAAS-DUBOSC D., et alii, 2002, *Enjeux contemporains du féminisme indien*, MSH Editions
- NOPONEN H., « La méthode du 'système interne d'apprentissage' : suivre et améliorer les résultants de l'empowerment des femmes », in Isabelle Guérin et Jean-Michel Servet (éd.), *op. cit.*, p. 493-512.
- NUSSBAUM M., 2000, *Women and human development, the capabilities approach*, Cambridge University Press.
- NUSSBAUM M., 2008, *Femmes et développement humain, l'approche des capabilities*, Des femmes A. Fouquet
- NUSSBAUM M., 2008, *Femmes et développement humain, l'approche des capabilities*, ed. des femmes
- OCKRENT Ch. (ed.), 2006 , *le livre noir de la condition des femmes*, XO Editions
- OSELLA F., GARDNER K., 2004, *Migration, modernity and social transformation in South Aisa* Sage, Delhi 380 p.
- OXAAL, Z. AND BADEN, S., 1997, *Gender and Empowerment: Definitions, Approaches and Implications for Policy*, BRIDGE Report No.40. <http://www.bridge.ids.ac.uk/Reports/R40%20Gen%20Emp%20Policy%202c.doc>
- PAILLE P., 2006, *la méthodologie qualitative, postures de recherche et travail de terrain*, Armand Colin,
- PAL M. et alii, 2009, *Gender and discrimination/ Health nutritional stats and role of women in India*, Oxford University Press, Delhi, 323 p.
- PALOMARES E., TESTENOIRE A. (coord.), 2010, *Prismes féministes, qu'est-ce que l'intersectionnalité*, l'Harmattan, 290 p
- PALRIWALA R., UBEROI P., 2008, *Marriage, migration and gender, women and migration in Asia*, vol.5, Sage, 359 p.
- PANKAJ, 2010, Empowerment effects of the NREGS on women workers, a study in four states, *EPW*, vol.XLV, n°30, 2010
- PAPART J., 2004, lessons from the field, rethinking empowerment, gender and development for a post(-post?) development perspective, in SAUNDERS K. (ed.), 2004, *Feminist post-development thought, rethinking modernity, post-colonialism and representation*, 2004, Zubaan, New Delhi, 368 p.
- PAPOLA, T.S, SHARMA, ALAKH N., 1999, *Gender and employment in India*, Vikas Publishing house, 439 p.
- PAPOLA, T.S, SHARMA, ALAKH N., 1999, *Gender and employment in India*, Vikas Publishing house, 439p.
- PARRY J. ET GUHA R. (eds), 1999, *Institutions and Inequalities: Essays in Honour of Andre Béteille* » New Delhi, Oxford University Press, [1st edition 1999], p. 88–99.
- PATTENDEN J., 2010, A neo-liberalisation of civil society? Self-help groups and the labouring class poor in rural south-India, *Journal of Peasant Studies* 37(3): 485-512.
- PEARSON R., 2007, Reassessing paid work and women's empowerment : lessons from the global economy in *Feminisms in development, contradictions, contestations and challenges*, Zubaan, 2008
- PEEMANS-POULLET, Hédwige, 2000, La miniaturisation de l'endettement des pays pauvres passe par les femmes, dans : *Féminisme et développement, Chronique Féministe*, Bruxelles, n° 71-72, février-mai 2000, pp. 60-66, extraits publiés dans : BISILLIAT, J., VERSCHUUR, C. (dir.), 2001, Genre et Economie : un premier éclairage, *Cahiers Genre et Développement*, n°2, AFED-efi, pp. 347 – 360.
- PERIANYAGAM A., SRINIVAS G., 2012, "Explaining the skewed sex-ratio in rural India", *EPW*, oct 20, 2012, vol XVII, n°42
- PICHERIT D., 2010, Territoire et Dépendances: espoirs d'ascension sociale des travailleurs migrants en Andhra Pradesh, In DUPONT V. AND LANDY, F., (eds.), *Circulations et territoires dans le monde indien contemporain*. Paris, EHESS (Collection *Purushartha*).

- PNUD, 1997, Rapport mondial sur le développement humain, PNUD,
 PNUD, 1998, "Rapport mondial sur le développement humain 1998", PNUD,
 Economica, Paris.
- POUCHEPADASS J., 2000, Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité, *L'Homme*, n°156, oct-dec 2000
- POUCHEPADASS J., 2004, Que reste-t-il des subaltern studies ? *Critique internationale*, 2002/3, n°24
- POUCHEPADASS J., 1980, L'endettement paysan dans le Bihar colonial in: C. MALAMOUD (éd.), *La dette*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales (coll. Purusartha, vol. 4), pp. 165- 205.
- PRESSER H.B., SEN G. (ed.), 1998, *Women's empowerment and demographic processes, moving beyond Cairo*, Oxford University Press, , London, 426p.
- RACINE J. ET RACINE J.-L. ,1995, *Viramma. Une vie paria. Le rire des asservis*, Paris: Plon.
- RACINE J.-L. (ed), 1994, *Les Attaches de l'homme. Enracinement paysan et logique migratoire en Inde du Sud*, Paris: Edition de la maison des sciences de l'homme.
- RAHMAN A., 1999, "Microcredit initiatives for equitable and sustainable development : WHO pays ?" *World development*, vol.27, n°1, pp.67-82.
- RAHMAN A., 1999, Micro-credit initiatives for equitable and sustainable development: who pays? *World Development*, 27(1): 67–82.
- RAJU S., KUMAR M.S., CORBRIDGE S., 2006, *colonial and post-colonial geographies of India*, 368 p.
- RAJU S., LAHIRI DUTT K., 2010, *Doing gender, doing research in India, emerging research in India*, Routledge,
- RANADIVE D. (ed.), 2008, *Democracy in the family, insights from India*, SAGE, New Delhi 237 p.
- RANADIVE, J.D., 2002, *Space for power, women's work and family strategies in South and South East Asia*, Rainbow Publishers
- RANGEL A., ABREU P, Mondialisation, genre et travail, *Alternatives Sud*, Vol.5, n°4, pp19-32
- RAO A., 2003, *Gender and cast*, Kali for women
- RAO N., 2005, women rights to land and assets : experience of mainstreaming gender in development project, *EPW*, vol.40, n°44-45
- RAZAVI S., 1999, export-oriented employment, poverty and gender : contested accounts, *Development and change*, vol.30, n°3, pp.653-683.
- RAZAVI S., 1999, export-oriented employment, poverty and gender : contested accounts, *Development and change*, vol.30, n°3, pp.653-683.
- REDGE S. (ed.), 2002, *Sociology of gender, the challenge of feminist sociological knowledge*, themes in indian sociology, 447p.
- REDGE S., 2004, « Dalit women talk differently : a critique of Difference and toward a Dalit feminist Standpoint position », in *Feminisms in India*, M.CHAUDHURY, Kali for women pp.211-225
- ROGALY B. & al, 2004, Seasonal migration, employer-worker interactions, and shifting ethnic identities in contemporary West Bengal in OSELLA F., GARDNER K., 2004, *Migration, modernity and social transformation in South Asia* Sage, Delhi
- ROSE D., 2001, *retour sur les méthodologies de recherche*, document de travail, <http://publications.gc.ca/collections/Collection/SW21-142-2001F.pdf>
- ROULLEAU-BERGER L., *Migrer au féminin*, Puf, 182 pages
- SAHOO, RAJU, 2007, domestic violence in India, evidences and implications for working women, *Social change*, vol 73, n°4 pp131-152
- SAID E.,1980, *l'Orientalisme*, Paris, Seuil
- SANGARI K. ; VAID S.(eds.). *Recasting Women: Essays in Colonial History*. Delhi: Kali For Women
- SARAVANAN S., 2000, Violence against women in India : a literature review, Institute of Social Studies Trust

[http://web.idrc.ca/uploads/userS/10286562430Violence_Against_Women_in_India_By_Sh_eela_Saravanan_\(ISST\)_.pdf](http://web.idrc.ca/uploads/userS/10286562430Violence_Against_Women_in_India_By_Sh_eela_Saravanan_(ISST)_.pdf)

SASSEN S., 2004, Counter-geographies of globalization, feminization of survival, in SAUNDERS K. (ed.) *Feminist post-development thought, rethinking modernity, post-colonialism and representation*, Zubaan, New Delhi, pp.89-119

SASSEN S., 2005, Restructuration économique mondiale et femmes migrantes : nouveaux espaces stratégiques de transformation des rapports et identités de genre, in VERSCHUUR Ch., 2005, Genre et nouvelle division internationale du travail et migrations, *Cahiers du genre* n°5, pp.103-115

SASSEN S., 2006, Vers une analyse alternative de la mondialisation : les circuits de survie et leurs acteurs in FALQUET J., HIRATA H., LAUTIER B., 2006, Travail et mondialisation, confrontation Nord/Sud, *Cahiers du genre*, n°40, pp.67-89

SAUNDERS K. (ed.), 2004, *Feminist post-development thought, rethinking modernity, post-colonialism and representation*, 2004, Zubaan, New Delhi, 368 p.

SCHENK-SANDBERGEN L. (ed.), 1995, *Women and seasonal labour migration*, Sage, 343 p.

SCOTT J., 2000, le genre : une catégorie utile d'analyse historique, in BISILLIAT J., VERSCUUR, C., 2000, Le genre : un outil nécessaire, introduction à une problématique, *Cahiers genre et développement*, n°1, L'Harmattan, pp.41-67

SCOTT J., Le genre, une catégorie d'analyse toujours utile, *Diogène* n° 225, janvier-mars 2009

SECHET R. VERSHAMBRE, 2006, Penser et faire la géographie sociale, 397, halshs-00286605, version 1

SEN A., 2000, *Repenser l'inégalité*, Seuil

SEN A., 2003, L'économie est un science morale, La Découverte, Essais

SEN A., 2005, *Rationalité et liberté en économie*, Odile Jacob

SEN A., 2010, l'idée de justice, Flammarion, 2010

SEN A., 2000, *Un nouveau modèle économique, développement, justice et liberté*, Ed O.Jacob, 356p.

SEN A., 2007, *Identité et violence*, Odile Jacob

SEN A., 2007, *L'Inde. Histoire, culture et identité*, Odile Jacob

SEN G., GROWN C., 1985, development, crises and alternative visions, third world women's perspectives,

SEN I., 2004, Women and people's movement : a space within the struggle in MOHANTY M. (ed.), 2004, *Class, caste, gender*, SAGE, 436p.

Sen, G. and Grown, C., 1985, *Development, Crisis, and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*, DAWN

SERVET J.-M. , 2006, *Banquiers aux pieds nus*, Paris : Odile Jacob, 511p.

SERVET J.-M. , 2010, *Le grand renversement. De la crise au nouveau solidaire*. Paris : Desclée de Brouwer

SHAH A., 2006, The labour of love: Seasonal migration from Jharkhand to the brick kilns of other states in India, *Contributions to Indian Sociology*, 40: 91-118.

SHIVA V., 2002, Décoloniser le Nord, in HAAS_DUBOSC D., et alii, 2002, *Enjeux contemporains du féminisme indien*, MSH Editions, pp.143-154

SHOHAT, E., 2002, « Area Studies, Gender Studies and the Cartographies of Knowledge ». *Social Text*, 72, vol. 20, n° 3, Fall, p.67-78.

SHOHAT, E., 2010, « Notes sur le postcolonial in C. VERSCHUUR (dir.) : Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes, *Cahiers Genre et Développement*, N° 7,

SINGARAVELOU P. 2007, *l'empire des géographes. Géographie, exploration et colonisation, XIXe-XXe siècle*, Paris, Belin, coll. Mappemonde

SPIVAK CHAKRABORTY G., 1988, in *Other Worlds: Essays in Cultural Politics* , Routledge, 300 p

SPIVAK CHAKRABORTY G., 2009, *Les subalternes peuvent-elles parler?* Ed.Amsterdam

- SPIVAK G., 2009, *En d'autres mondes, essais de politique culturelle, en d'autres mots*, Payot
- SPIVAK, G., 1988, « Can the Subaltern Speak? ». In Nelson, C. ; Grossberg. L. (eds). *Marxism and the interpretation of Culture*. Macmillan Education, p. 271-313,
- SPIVAK, G., 1987, *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics*. New York : Methuen.
- SRINIVAS M.N., 1971, *Social change in Modern India*, Berkeley, University of California Press,
- SRINIVAS M.N., 2001, *Village, caste and gender : essays in indian social anthropology*, New-Delhi, Oxford University Press, 244p.
- SRIVASTAVA R., 2009, Conceptualising Continuity and Change in Emerging Forms of Labour Bondage in J. BREMAN, I. Guérin and A. Prakash (ed.), *India's unfree workforce. Old and new practices of labour bondage*, New-Delhi, Oxford University Press, pp.129-146.
- STASZACK J.-F. et al., 2001, *Géographies anglo-saxonnes, tendances contemporaines*, Belin, Paris. 313p.
- SUNDAR RAJAN, R., 2003, *The Scandal of the State: Women, Law and Citizenship in Postcolonial India*. Durham : Duke University Press
- TALPADE MOHANTY C., 1988, « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses ». *Feminist Review*, n° 30, p 61-88.
- TALPADE MOHANTY C., 2003. « Under Western Eyes revisited : Feminist solidarity through anticapitalist struggles ». *Signs*, vol. 28, no2, p. 499-535.
- TALPADE MOHANTY C (eds), 2006, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York : Routledge
- TALPADE MOHANTY C., *Feminism without borders, decolonizing theory practicing solidarity*, Zubaan, pp.171-202
- TALPADE MOHANTY C., 2010, Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux in VERSCHUUR C., 2010, « Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes », *Cahiers genre et développement*, n°7, pp.203-214.
- TAWA-LAMA S. 2004, le mouvement des femmes en Inde in E.Gubin et alii., *Le siècle des féminismes*, pp.411-423
- TAWA-LAMA S., 2006, « le local et le global dans le mouvement indien des femmes » in FALQUET J., HIRATA H., LAUTIER B., 2006, Travail et mondialisation, confrontation Nord/Sud, *Cahiers du genre*, n°40 pp.183-202
- TAWA-LAMA S., 2010, le mouvement des femmes en Inde in VERSCHUUR C., « Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes », *Cahiers genre et développement*, n°7
- THAPAN M., 2009, *Living the body, embodiment, womanhood and identity in contemporary India*, Sage, 190p.
- TOURAINÉ A., 2006, *Le monde des femmes*, Fayard
- TRINH T. MINH-HA, 1989, *Woman, Native, Other : Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington : Indiana University Press
- UBEROI P., 1994, *Family, Kinship and marriage in India*, Oxford India paperbacks
- UNNI J., RANI U, 2000, Social protection for informal workers in India : insecurities, instruments and institutional mechanisms, *Development and change*, vol.34, n°1, jan 2003
- VAN WOERCKENS M., 2010, *Nous ne sommes pas des fleurs, deux siècles de combats féministe en Inde*, 2010
- VANAMALA M., 2001, Informalisation and feminisation of a formal sector industry, a case study, *Economic and Political Weekly*, 30 june
- VANDANA S., MIES M., 1998, *Ecoféminisme*, Paris, L'Harmattan
- VANDERMISSEN et al., 2001, Mobilité et accessibilité : leurs effets sur l'insertion professionnelle des femmes, *l'Espace géographique*, Tome 30, n°4
- VENOU F., 1999, Le mariage à l'épreuve du travail en usines : ouvrières de l'industrie de la chaussure en Inde du Sud, *Journal des anthropologues*, n°77-7 8, pp.123-139.

- VERSCHUUR C., 2010, « Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes, *Cahiers genre et développement*, n°7, 500 p.
- VERSCHUUR C., DESTREMEAU B., « Féminismes décoloniaux, genre et développement, histoire et récits des mouvements de femme et des féminismes aux Suds, *Revue Tiers Monde*, n°209, janvier-mars 2012, pp.7-18
- VERSCHUUR C., GUERIN I., GUETAT-BERNARD H., 2015, *Sous le développement, le genre*, IRD Editions
- VERSCHUUR Ch., 2009, « Quel genre? Résistances et mésententes autour du mot "genre" dans le développement », *Revue Tiers Monde*, 4 : 785-803.
- VERSCHUUR Ch. REYSOO F., 2003, Genre, pouvoirs et justice sociale, *Cahiers genre et développement* n°4, 2003
- VERSCHUUR Ch., 2005, Genre et nouvelle division internationale du travail et migrations, *Cahiers du genre* n°5
- VIJAYBASKAR M., SWA MINATHAN P., ANANDHI S. and BALAGOPAL G., 2004, Human Development in Tamil Nadu: Examining Linkages, *Economic and Political Weekly*, vol. 39, No 8, February 28, 2004, pp. 797-806.
- VINCENT F. (2000), "Le système du micro-crédit permet-il le développement ? ", dans : *Problèmes Economiques*, no. 2.666.
- VUATTOUX A., 2010, *gouvernementalités contemporaines et territoires, une étude des usages géographiques de M.Foucault*, master recherche de M2 sous la dir. E.DORLIN http://reseau-terra.eu/IMG/pdf/VUATTOUX_Arthur.pdf
- WADLEY S., 2008, wife, mother, widow, exploring women's lives in Northern India, *Chronicle books*, 187p.
- WALBY, 2002, feminism in a global era, *Economy and society*, vol.31, Issue 4,
- WICHTERICH C., 1999, *La femme mondialisée*, Solin, actes Sud, 262 p.
- WRIGHT, G.A.N., 1999, Examining the impact of micro-finance services – increasing income or reducing poverty?, dans : *Small Enterprise Development*, ITDG, Londres, vol. 10, n°1
- XIANG BIAO, 2005, « Gender dowry and the migration system of Indian information technology professionals », *Indian Journal of gender studies*, 12, 2-3, 2005,
- YAQUUB S., 1995, Empowered to default? Evidence form Brac's micro-credit programmes, dans : *Small Enterprise development*, vol.6, n°4
- YOUNG K.,1997, Planning from a gender perspective : making a world of difference, dans : VISVANATHAN N., et al (éd.), 1997, *Women and Development Reader*, Zed Books Ltd, London and New Jersey
- YUNUS M., 2000, *Vers un monde sans pauvreté*, Ed. JC Lattès, Paris
- ZECHINI L., 2011, *le faux-procès des études psotcoloniales* <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00557983>
- ZERAH M-H., DUPONT V., TAWA-LAMA S., *Urban policies and the right to the city in India*, Unesco, CSH

Sommaire

Remerciements

Introduction

Partie 1 : De l'inégalité de genre en Inde

Introduction

1- Castes, inégalités sociales et genre

1-1. « Un système hiérarchique de castes » ?

1-2. Caste et inégalités socio-spatiales

2- Inégalité de statut pour les femmes tout au long de la vie

2-1. Organisation familiale patriarcale et espace dichotomique masculin-féminin

2-2. Le mariage : une affaire familiale intra-caste

2-3. Le mariage : un biais de genre dans le système des migrations

2-4. La dot (dowry) : source d'inégalité de genre majeure

2-5. Une identité de genre construite par le mariage

2-6. Accès à l'emploi et évolution des rapports de genre

3- Inégalités de genre liées à la survie

3-1. Le corps des femmes régi par un système de normes collectives

3-2. Une géographie de la discrimination : proximité spatiale et diffusion des comportements

3-3. Opportunités inégales

3-4. Le modèle kéralais ?

4- Corps, genre et espace

4-1. Des pratiques spatiales sous contraintes

4-2. Inégalités des rapports de pouvoir et violence de genre

5-Inégalités d'accès à l'emploi et féminisation du travail informel

5-1. Inégalités d'accès à l'emploi

5-2. Une participation des femmes encore faible

6-Constitution égalitaire versus lois civiles personnelles inégalitaires: de l'impossibilité de concilier égalité de genre, de caste et de communauté

6-1. Le sécularisme ou la version indienne de la laïcité

6-2. Conflits entre droits religieux et obligations constitutionnelles

6-3. Une représentation politique des femmes limitée

6-4. Une instrumentalisation politique des femmes par la droite nationaliste hindoue

Conclusion

Partie 2 : Pour une approche féministe postcoloniale et intersectionnelle

Introduction

1-Le féminisme postcolonial ou la mise à l'épreuve du féminisme hégémonique et ethnocentrique

1-1. Les précurseures : les féministes of color

1-2. Les *postcolonial studies* : un champ de recherche inépuisable

1-3. Etudes postcoloniales du féminisme: une décolonisation du féminisme

1-4. Vers un féminisme transnational ou le féminisme à l'épreuve de la mondialisation

2- Des outils conceptuels critiques à des fins normatives

2-1. Le genre : concept opératoire pour l'analyse des processus socio-spatiaux

2-2. L'*empowerment* : un concept féministe récupéré et instrumentalisé par les institutions internationales

2-3. L'approche par les capacités : une approche normative universelle

3- Les féminismes indiens : féminisme libéral international versus féminisme « indigène »

3-1. Un mouvement féminin longtemps dominé par des femmes de hautes castes hindoues

3-2. Féminisme international libéral : égalité et individualisme

3-3. Crise identitaire du féminisme indien et montée du féminisme indigène

Conclusion

Partie 3 : Genre, travail et espaces en pays tamoul

Introduction

1- Faire du genre en géographie : démarche réflexive sur ma méthodologie de recherche en pays tamoul

1-1. Enjeux et limites des indicateurs genrés

1-2. Du « terrain » aux questionnaires

2 - Genre, travail et espace en pays tamoul au regard des méthodes intersectionnelles

2-1. Féminisation du travail informel et stratégies de survie

2-2. Rôle des politiques publiques dans la lutte contre la féminisation de la pauvreté

2-3. La microfinance : vecteur d'*empowerment* ou cheval de Troie de la mondialisation ?

2-4. la *SEWA (Self Employed Womens Association)* : une organisation syndicale des travailleuses informelles

2-5. Emergence du travail salarié féminin en usine et nouvel espace de vie : le cas des petites villes industrielles de la vallée de la Palar

Conclusion

Conclusion générale

Bibliographie
