



**HAL**  
open science

**‘Will the real Bahujan Woman in the Room Please Stand up?’ Production et contestation du sujet ‘femme’ au sein du féminisme indien**

Virginie Dutoya

► **To cite this version:**

Virginie Dutoya. ‘Will the real Bahujan Woman in the Room Please Stand up?’ Production et contestation du sujet ‘femme’ au sein du féminisme indien. *Raisons politiques*, 2024, 95, pp.79-99. hal-04788459

**HAL Id: hal-04788459**

**<https://hal.science/hal-04788459v1>**

Submitted on 18 Nov 2024

**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.

## **'Will the real Bahujan Woman in the Room Please Stand up?' Production et contestation du sujet 'femme' au sein du féminisme indien**

En 2017, le milieu féministe et universitaire indien est agité par l'affaire de « la liste des harceleurs sexuels à l'université »<sup>1</sup>. Raya Sarkar, une personne indo-singapourienne qui poursuit alors ses études aux États-Unis publie sur sa page Facebook une liste collaborative dénonçant des universitaires indiens (en poste en Inde ou dans le monde anglophone) accusés de façon anonyme d'actes de harcèlement divers. Cette liste circule rapidement, sous le nom de LoSHA, *List of sexual harassers in Academia*. Des féministes reconnues, notamment universitaires, écrivent une tribune pour protester contre cette liste, en arguant que la dénonciation n'est pas une méthode acceptable<sup>2</sup>. Rapidement, le débat se déplace sur la question des différences et hiérarchies fondées sur la caste<sup>3</sup>. En effet, Raya Sarkar se présente comme *dalit bahujan*, expression qui associe deux termes politiques, développés par les intéressé·es, pour désigner respectivement celles et ceux qui sont le plus bas dans le système des castes, les *dalit*<sup>4</sup> et les « gens du peuple » (*bahujan*) qui sont aussi issues des basses castes. À l'inverse, les signataires de la tribune se voient reprochées d'être *savarna*, c'est-à-dire de haute caste. Dans ce contexte, un collectif de l'université de Delhi, se définissant comme « *dalit bahujan adivasi minorities* » (le terme *adivasi* renvoyant aux populations dites « tribales » en Inde) publie sur son blog un texte intitulé 'Will the real Bahujan Woman in the Room Please Stand up?' pour dénoncer l'invisibilisation des femmes *dalit*, *bahujan* et *adivasis* dans les milieux universitaires et féministes, alors même que toutes se disent désormais « intersectionnel·les ».

Cette interpellation pose la question de la visibilité et de la capacité à parler des femmes dites subalternes<sup>5</sup>, mais aussi de la difficulté à identifier et localiser ces femmes, alors même qu'en Inde comme dans d'autres pays, le concept d'intersectionnalité est en passe de devenir la « grammaire féministe centrale »<sup>6</sup>. La question de la définition du sujet de la cause des femmes, et de qui peut parler au nom de ce sujet, est consubstantielle à l'émergence des mouvements de femmes en Inde dans les années 1910. En effet, alors que ces derniers étaient portés par des femmes de l'élite, leur légitimité à parler pour l'ensemble des femmes de l'Inde, pauvres et rurales notamment, était contestée par les autorités coloniales mais aussi parfois les élites nationalistes<sup>7</sup>. Cette question a été l'objet de nombreuses publications militantes et

---

<sup>1</sup> Geeta Chadha, « Towards Complex Feminist Solidarities after the List-Statement », *Economic and Political Weekly*, 52: 50, 2017.

<sup>2</sup> Ayesha Kidwai, Brinda Bose, Janaki Nair, Kavita Krishnan, Madhu Mehra, Rao Nandini, Nivedita Menon, Pratiksha Baxi, Ranjani Mazumdar, Sabrina Gadihoke, Shikha Jhingan, Shohini Ghosh et Vrinda Grover, « Statement by feminists on Facebook campaign to "Name and Shame" ».

<sup>3</sup> Srila Roy, « #MeToo is a Crucial Moment to Revisit the History of Indian Feminism », *Economic and Political Weekly*, 53:42, 2018.

<sup>4</sup> Le terme *dalit* est un terme d'autoréférence, développé par le juriste et homme politique *dalit* Ambedkar (1891-1956) pour désigner les personnes victimes de pratiques d'intouchabilité. Il est impossible de faire justice à la notion de caste dans cet article. Système de stratification sociale où la position est définie par la naissance, la caste a des dimensions religieuses (mais existe au-delà de l'hindouisme), professionnelles (assignation à un corps de métier), commensales, économiques, vestimentaires, etc. Pour plus de détails, je renvoie à Satish Deshpande, « Castes et inégalités sociales dans l'Inde contemporaine : Un impensé des sciences sociales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 160, 2005, p. 98-116.

<sup>5</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris: Éd. Amsterdam, 2009.

<sup>6</sup> Charlène Calderaro et Éléonore Lépinard, « Intersectionality as a new feeling rule for young feminists: Race and feminist relations in France and Switzerland », *European Journal of Women's Studies*, 28:3, 2021, p. 388.

<sup>7</sup> Geraldine Forbes, « Votes for Women: The Demand for Women's Franchise in India 1917-1937 », dans Vina Mazumdar (dir.), *Symbols of Power: Women in a Changing Society*, Bombay: Allied Publishers, 1979, p. 18-19.

académiques<sup>8</sup>. Toutefois ces textes se concentrent sur l'activisme plutôt que sur la théorie féministe, qui est pourtant en plein développement dans les universités et institutions de recherche indiennes à partir des années 1970, grâce à l'émergence des études sur les femmes. Et s'il existe de nombreux travaux réflexifs sur le développement de ces études en Inde<sup>9</sup>, rares sont les analyses sociologiques et épistémologiques de la constitution du sujet « femme » comme un objet de connaissance dans ce contexte. Or, le féminisme universitaire constitue un site crucial pour étudier la constitution du sujet féministe. Tout d'abord, il existe de forts liens entre les milieux féministes et le monde de l'université et de la recherche, et l'on parle d'ailleurs fréquemment en Inde du « *women's studies movement* »<sup>10</sup>. Deuxièmement, la mise en place et l'institutionnalisation des études sur les femmes implique d'identifier « des femmes » qui sont le sujet de ces études. Enfin, il s'agit ici de mettre en lumière, en langue française, la richesse des débats épistémiques et théoriques indiens, sur les questions de genre, et de participer à une contestation de la division inégalitaire du travail intellectuel<sup>11</sup> en « repensant le genre » à partir du Sud global<sup>12</sup>.

Dès les années 1980, Chandra Talpade Mohanty a pointé du doigt la constitution de la « femme du tiers-monde »<sup>13</sup> par les féministes dites « occidentales », dont elle souligne qu'elles peuvent aussi être situées dans le tiers-monde en question. La critique de la production de « la femme du tiers-monde » comme un « objet » des discours féministes, permettant de construire en opposition une figure de féministe agentive associée à « l'occident », a été largement reprise par les intellectuelles féministes indiennes, qui refusent la réification et la simplification de la « femme indienne » comme objet ahistorique. Et pourtant, dans le même temps, cet article montrera le maintien au centre des études sur les femmes menées en Inde de la femme « pauvre », « rurale », « subalterne », « arriérée »<sup>14</sup> et marginalisée sur le plan de la caste et de la religion. Il importe donc de s'interroger sur les femmes considérées comme devant être étudiées et celles qui les étudient, ainsi que les outils utilisés pour penser la complexité des positions sociales.

---

<sup>8</sup> Nivedita Menon, « Is Feminism about “Women”? A Critical View on Intersectionality from India », *Economic and Political Weekly*, 50:17, 2015, p. 37-44 ; Srila Roy, *Changing the Subject: Feminist and Queer Politics in Neoliberal India*, Durham: Duke University Press, 2022 ; Sharmila Rege, « Dalit Women Talk Differently: A Critique of “Difference” and Towards a Dalit Feminist Standpoint Position », *Economic and Political Weekly*, 33:44, 1998, p. 39-46.

<sup>9</sup> Voir, entre autres, les publications de Vina Mazumdar, Mary E. John, de *l'Indian Association of Women's Studies*, ainsi que le mémoire de Arpita Anand ; Mary E. John, « Country Paper - India », dans Philip Bergstrom (dir.), *Women's/Gender Studies in Asia-Pacific*, Bangkok: UNESCO Asia and Pacific Regional Bureau for Education, 2004, p. 17-48 ; Vina Mazumdar, *Memories of a Rolling Stone*, New Delhi, Zubaan, 2010 ; Arpita Anand, *A History of Women's Studies in Higher Education in India 1970s-80s: Questions of Teaching*, MPhil in Women's and Gender Studies, Ambedkar University, Delhi/CWDS, 2014.

<sup>10</sup> Shilpa Phadke, « Thirty Years On: Women's Studies Reflects on the Women's Movement », *Economic And Political Weekly*, 38: 43, 2003, p. 4567-4576 ; Arpita Anand, *A History of Women's Studies in Higher Education in India 1970s-80s: Questions of Teaching*, mémoire cité.

<sup>11</sup> Syed Farid Alatas, « Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences », *Current Sociology*, 51: 6, 2003, p. 599-613.

<sup>12</sup> Raewyn Connell, « Rethinking Gender from the South », *Feminist Studies*, 40: 3, 2014, p. 518-540.

<sup>13</sup> Chandra Talpade Mohanty, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Boundary 2*, 12/13:3, 1984, p. 333-358.

<sup>14</sup> Traduction du terme *backward*. Couramment utilisé et constituant une catégorie administrative depuis la période coloniale, ce terme n'a pas forcément les mêmes connotations négatives qu'en français et peut être utilisé par les personnes concernées.

Dans un contexte de globalisation de la cause des femmes et du monde académique, la question de la constitution du sujet du féminisme se trouve au croisement de systèmes de domination complexes, jouant à différentes échelles, du local au global. Les universitaires et chercheuses indiennes<sup>15</sup> peuvent être dominantes et dominées, et les « femmes indiennes » dont et au nom desquelles elles parlent<sup>16</sup> circulent entre les discours savants, militants, développementalistes et gouvernementaux. L'introduction, puis la diffusion du concept d'intersectionnalité dans les milieux académiques et militants dans les années 2000 permet de (re)poser la question de la définition du sujet « les femmes » dans les milieux féministes indiens. En effet, alors que certaines universitaires<sup>17</sup> féministes ont contesté l'intérêt de ce concept en Inde, arguant que du fait de la sociologie de l'Inde, le féminisme y avait toujours été intersectionnel<sup>18</sup>, d'autres soulignent l'intérêt du concept pour poser de façon frontale, la co-construction des systèmes de domination<sup>19</sup>.

Cet article cherche donc à saisir l'articulation entre les formes de domination sociale au sein de la théorie féministe indienne, et en particulier, l'articulation entre le genre et la caste, le système de stratification sociale majeur en Inde. Je m'intéresse à la façon dont le développement des études sur les femmes a amené les féministes à (re)définir un sujet d'étude (et politique), et les effets de l'introduction, trente ans plus tard, du concept d'intersectionnalité. Il ne s'agit pas d'étudier la production et la circulation des savoirs indépendamment de leur contexte de production, et je m'attacherai à montrer comment ces débats théoriques s'inscrivent dans un contexte social spécifique (l'université indienne). En effet, les contraintes institutionnelles et matérielles, locales et globales auxquelles font face les féministes universitaires, participent de la formation du sujet « femme ».

La documentation de l'*Indian Association of Women's Studies* (IAWS) constitue une source précieuse pour saisir la façon dont « les femmes » ont été constituées dans les sciences sociales et humaines indiennes. Fondée en 1981, cette association a plus de 2000 membres, et organise tous les trois ans une conférence rassemblant des centaines de participant·es. Pour cet article, j'ai utilisé les lettres d'information et les programmes et rapports de conférences et journées d'étude. J'ai recueilli ces documents à la bibliothèque du *Centre for Women's Development Studies* (CWDS) à New Delhi entre 2013 et 2020 et sur le site internet de l'association. J'ai réalisé une base de données regroupant près de 500 résumés de communications présentées lors d'une conférence récente de l'association, afin de saisir quelles femmes sont étudiées au sein de cette discipline, et par qui. J'ai également collecté des textes à vocation militante produits par des universitaires (ou collectifs). Ces données sont complétées par l'analyse d'entretiens menés auprès de travailleuses de l'espace de la cause des femmes et en particulier une douzaine d'entretiens avec des universitaires.

Cet article vise à montrer comment le sujet « les femmes » a été pensé, dans son hétérogénéité, au sein des études sur les femmes et de genre indienne. Mais, il importe pour cela de comprendre

---

<sup>15</sup> Les études sur les femmes et de genre en Inde constituent un univers très féminin, au niveau des enseignantes-chercheuses comme des étudiantes. J'utilise donc le féminin universel, sauf lorsque cela prête à confusion.

<sup>16</sup> Sur les liens entre « parler de » et « parler pour », on peut se référer à ; Linda Alcoff, « The Problem of Speaking for Others », *Cultural Critique*, 20, 1991, p. 5-32.

<sup>17</sup> Ce terme inclut les doctorantes, les enseignantes –chercheuses et les chercheuses titulaires et non-titulaires.

<sup>18</sup> Nivedita Menon, « Is Feminism about “Women”? », *art.cité*.

<sup>19</sup> Mary E. John, « Intersectionality: Rejection or Critical Dialogue? », *Economic and Political Weekly*, 50:33, 2015, p. 72-76.

comment la domination de genre a elle-même été pensée, en interaction avec d'autres formes de domination, avant même l'institutionnalisation de la pensée féministe à l'université. On montrera donc dans la première partie, comment dès le 19<sup>ème</sup> siècle indien, la question « des femmes » se comprend en interaction avec d'autres catégories de populations minorisées. La seconde partie de l'article est consacrée aux enjeux de définition du sujet « les femmes » au sein des études sur les femmes et de genre à partir des années 1970. Enfin, dans la dernière section, je m'intéresse aux conditions matérielles et sociales de la production de ces savoirs.

#### Encadré : Féminisme et cause des femmes en Inde

Le terme féminisme fait débat en Inde depuis la période coloniale. Pour certaines, il s'agit d'un concept étranger au sous-continent et incapable de saisir adéquatement les besoins et luttes des femmes de l'Inde. Elles préfèrent parler de « mouvements de femmes » (*women's movement*) qui constitue toujours aujourd'hui le terme le plus employé à la fois par les actrices et celles qui l'étudient. Le terme féministe est toutefois aussi employé par de nombreuses actrices du mouvement des femmes pour se définir. Dans la mesure où il s'agit ici de s'intéresser à la théorisation et l'épistémologie, j'ai choisi d'utiliser le terme « féministe » pour renvoyer aux mouvements ou personnes qui théorisent (et luttent contre) la domination des hommes sur les femmes et plus généralement l'ordre hétérosexiste. Il y a de nombreuses mouvances féministes en Inde<sup>20</sup>, mais je ne m'intéresse pas ici à l'ensemble de ces positionnements.

### **1/ L'intersection avant l'intersectionnalité : une épistémologie indienne de l'articulation des dominations**

La conceptualisation de la différence entre les sexes, et des liens avec d'autres formes de domination sociale a deux généalogies. La première est attendue, il s'agit du mouvement des femmes qui se développe à partir des années 1910. Mais dès la fin 19<sup>ème</sup> siècle, les mouvements de basses castes posent aussi la question du lien entre sexe et caste. Ces deux mouvements se développent dans un contexte colonial où les stratifications sociales sont resignifiées socialement et politiquement, et en particulier celles liées à la caste, la religion et au genre.

Dès les années 1870, le couple formé par Savitri et Jyotirao Phule pose la question des liens entre l'oppression de caste et la domination des hommes sur les femmes, en soulignant leur complémentarité. Ainsi, leur engagement pour l'émancipation des basses castes se traduit notamment par l'éducation des filles, pour lesquelles ils ouvrent des écoles, et le militantisme pour des mariages intercastes. Cette réflexion a ensuite été poursuivie par d'autres leaders de la cause *dalit* et des basses castes, et notamment Periyar, au Tamil Nadu, puis B. R. Ambedkar, qui a joué un rôle majeur dans les discussions autour du droit de la famille à l'indépendance de l'Inde<sup>21</sup>. Pour Ambedkar, l'endogamie est l'un des sites cruciaux de la reproduction de la caste, site qu'il faut donc attaquer par des mariages intercastes. Cependant, cette analyse genrée de la caste ne s'est pas toujours traduite dans l'organisation même du mouvement politique *dalit*. Par ailleurs, le lien entre les deux oppressions est causal ; le système des castes a besoin du patriarcat. La lutte contre les castes est donc prioritaire, et conditionne la lutte pour l'égalité entre les sexes.

<sup>20</sup> Maitrayee Chaudhuri (dir.), *Feminism in India*, New Delhi: Kali for Women, 2004.

<sup>21</sup> Supurna Banerjee et Nandini Ghosh, « Introduction. Debating Intersectionalities: Challenges for a Methodological Framework », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 19, 2018.

Apparu dans les années 1910, le mouvement indien des femmes a entretenu une relation tourmentée avec l'ordre colonial britannique et sa « mission civilisatrice » ainsi que les projets nationalistes indiens. Différents travaux ont montré comment dans les années 1920 et 1930, une question centrale de l'espace politique indien concerne l'existence et l'unité de la nation indienne, et la pertinence d'y admettre des divisions politiques sur la base de la caste, de la religion et du genre<sup>22</sup>. C'est autour de cette question que le sous-continent indien est finalement divisé entre l'Inde et le Pakistan (qui inclut alors le futur Bangladesh) en 1947. Un enjeu fort de ce débat était les électors séparés et les sièges réservés à certaines catégories de la population, comme les musulmans, les castes dites « arriérées » (*backward*) et les femmes.

À cette période, les organisations dominantes du mouvement des femmes, la *All India Women's Conference* (AIWC) et *Women's Indian Association* (WIA) s'alignent sur le parti du Congrès, qui réclame l'indépendance du sous-continent indien sous la forme d'une seule nation<sup>23</sup>. Elles défendent l'unité du corps politique et rejettent la reconnaissance institutionnelle des divisions sociales, y compris sous la forme de quotas pour les femmes en politique. Selon l'historienne Mrinalini Sinha, au tournant des années 1930, le citoyen universel indien est une citoyenne<sup>24</sup>. C'est à cette époque que le slogan « *sisters under the sari* » émerge, pour signifier l'unité des femmes, au-delà des différences religieuses, de caste et de classe<sup>25</sup>. Cette stratégie a un succès limité, des sections entières de l'AIWC et la WIA font sécession, et c'est finalement la colonie britannique elle-même qui est divisée. Les mouvements de femmes maintiennent toutefois leur refus de traitement dit préférentiel après l'indépendance alors que les *dalits* et les populations dites tribales ont accès à des quotas dans différents domaines. En effet, la partition constitue un traumatisme pour les élites politiques indiennes dont font parties les dirigeantes féministes, qui réaffirment que le sujet du féminisme est une femme « non marquée par la caste, la communauté et la sexualité »<sup>26</sup>.

L'idée que toutes les femmes sont « sœurs sous le sari » vole en éclat dans les années 1970 en même temps que l'attachement à une stricte égalité de droits<sup>27</sup>. Deux phénomènes se rencontrent dans l'effervescence politique des années 1970. Tout d'abord, des mouvements de femmes *dalits* formulent de nouveau, sans la nommer ainsi, l'intersection entre l'oppression liée à la caste, et celle liée au genre. À Aurangabad, au Maharashtra, Gail Omvedt rapporte comment les étudiantes du *Milind College*, une université pour les *dalits* établissent une branche féminine de l'organisation *Samta Sainik Dal* (ligue des soldats pour l'égalité) fondée en 1927 par Ambedkar. Dans leur manifeste, elles déclarent :

---

<sup>22</sup> Farzana Shaikh, *Community and Consensus in Islam: Muslim Representation in Colonial India (1860-1947)*, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1989 ; Geraldine Forbes, « Votes for Women: The Demand for Women's Franchise in India 1917-1937 », *chap. cité*.

<sup>23</sup> Virginie Dutoya, « Une demande faite au nom des femmes ? Quotas et représentation politique des femmes en Inde et au Pakistan (1917-2010) », *Revue française de science politique*, 66:1, 2016, p. 49-70.

<sup>24</sup> Mrinalini Sinha, « Unraveling Masculinity and Rethinking Citizenship: A Comment », dans Stefan Dudink, Karen Hagemann et Anna Clark (dir.), *Representing Masculinity: Male Citizenship in Modern Western Culture.*, New York: Palgrave MacMillan, 2007, p. 261-274.

<sup>25</sup> Geraldine Forbes, « Votes for Women: The Demand for Women's Franchise in India 1917-1937 », *chap. cité*, p. 18-19.

<sup>26</sup> Srila Roy, *Changing the Subject: Feminist and Queer Politics in Neoliberal India*, ouvrage cité.

<sup>27</sup> Virginie Dutoya, « Une demande faite au nom des femmes ? Quotas et représentation politique des femmes en Inde et au Pakistan (1917-2010) », *art. cité*

« L'idée de la pureté de sang est basée sur la pureté d'un organe spécifique qui n'est pas celui de l'homme, mais celui de la femme (...). En leur refusant toute confiance, la caste mâle a commis envers les femmes une grande injustice. (...)

C'est pourquoi nous nous élevons contre la société de Manu qui traite la femme en *shudra*, en inférieure, contre le système des castes qui fait du *Karma* une étiquette commode qu'il colle sur n'importe quoi, contre dieu qui met la femme parmi les Intouchables et contre toute idéologie qui prône l'inégalité naturelle (...)

Tous ceux qui se soulèvent contre l'esclavage sont nos frères, les Dalits qui luttent pour leur liberté, les *Adivasis* et tous les travailleurs sont nos frères. (...) C'est pourquoi nous souhaitons tous les succès possibles au mouvement de libération, à Angela Davis, et à l'armée de libération ».<sup>28</sup>

Dans ce texte, on retrouve les conceptualisations des relations entre genre et caste fondées sur la causalité. Mais à cela s'ajoute une analogie entre les deux systèmes : les hommes et les femmes forment un système de caste dont les femmes sont les intouchables. Plus largement, il s'agit d'établir des liens entre les différents systèmes de dominations, en exprimant une solidarité vis-à-vis des afro-américains, et en particulier des femmes, avec la figure d'Angela Davis. C'est aussi dans les années 1970 que la militante *dalit* Ruth Manorama, active au Karnataka, formule l'idée d'une triple oppression des femmes *dalit*, par la caste, la classe et le genre<sup>29</sup>. Cette idée d'une oppression croisée et d'une cosubstantialité des rapports de classe et de genre se trouve au cœur du féminisme *dalit* qui sera théorisé dans les années 1990, en opposition à un féminisme « par défaut » *savarna* ou brahmanique. Ce féminisme part du point de vue des femmes *dalits*, afin de lutter contre toutes les dominations.

Parallèlement à l'émergence des féminismes *dalits*, les années 1970 sont une période de remise en question pour l'ensemble des féministes indiennes. En effet, le gouvernement nomme un Comité sur le statut des femmes pour préparer la participation de l'Inde à la conférence sur les femmes des Nations unies, organisée à Mexico en 1975. Plusieurs des femmes associées à ce comité participeront ensuite à l'émergence des études sur les femmes. C'est le cas de Vina Mazumdar, qui en a été la secrétaire. Dans ses mémoires, elle raconte comment cette expérience a transformé son positionnement en tant que féministe :

« comme universitaire et professionnelle de l'éducation, j'avais moi aussi contribué à ce '*pardah* intellectuel' qui excluait de l'attention publique les vies, le travail, la dignité et les rêves de la majorité des femmes indiennes. L'éducation – mon grand amour et ma priorité – avait pris un visage démoniaque, et notre État démocratique idéalisé – pour lequel j'avais tant de fierté – était au mieux coupable d'une négligence criminelle, au pire de l'oppression et de l'exploitation de la grande majorité ».<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Cité par Gail Omvedt, *Nous démolirons cette prison*, Paris, Des Femmes, 1982, p. 105-106. L'emphase est dans le texte original.

<sup>29</sup> Mangala Subramaniam et Preethi Krishnan, « Intersections of Gender, Caste and CLass: Agenda Building in the Indian Women's Movement », dans Anu Aneja (dir.), *Women's and Gender Studies in India. Crossings*, Abingdon, Routledge, 2019, p. 58.

<sup>30</sup> Vina Mazumdar, *Memories of a Rolling Stone, ouvrage cité*, p. 84. (sauf mention contraire, toutes les traductions sont de l'auteure).

Ces propos traduisent à la fois l'échec d'une stratégie féministe fondée sur l'égalité constitutionnelle pour garantir l'égalisation des conditions, et l'invisibilisation de la grande majorité des femmes par la *doxa* universaliste. Comme le défend Srila Roy, la publication de ce rapport marque une reconstruction du sujet féministe autour de la figure de la « femme pauvre »<sup>31</sup>. Or ce rapport a aussi été l'un des catalyseurs du développement des études sur les femmes en Inde, en appelant à collecter des données sur ce groupe social<sup>32</sup>. L'émergence des études sur les femmes se fait donc dans un contexte où l'un des enjeux identifiés consiste à soutenir les femmes les plus marginalisées, notamment les femmes rurales et pauvres. Parmi les premières à s'emparer de cette question, on trouve ainsi Surinder Jetley, la première directrice du centre d'études sur les femmes de la *Benares Hindu University* (BHU), fondé en 1988. Elle relate ainsi sa rencontre avec Vina Mazumdar, dans les années 1970 :

« Elle a vu mon livre et elle m'a dit, 'oh vous avez travaillé sur la modernisation des paysans'. J'ai acquiescé et elle m'a dit 'et les femmes, qu'est-ce qui leur arrive ?'. 'Ce n'est pas le travail que j'ai fait, je m'intéressais aux paysans'. Alors elle m'a dit, 'pourquoi vous n'y retournez pas, et cette fois-ci regardez ça ! »  
(Entretien, Gurgaon, 2015)

Les études sur les femmes se constituent donc dans un moment de recentrement du féminisme sur certaines femmes. « Les femmes » que l'ont doit étudier, sont les femmes rurales, pauvres, qui ont été oubliées par « l'État démocratique idéalisé », un idéal qui avait été porté par d'autres femmes, plus urbaines, éduquées, et au cœur de l'institutionnalisation des études sur les femmes.

## 2/ Qui sont les « femmes » des études sur les femmes ?

Lors d'une conférence organisée en avril 2022 à Paris, « Trafic de genre/Traffic in Gender/Tráfico de género »<sup>33</sup>, la chercheuse indienne Mary E. John présentait une communication intitulée : « What happens to women in the Traffic in gender? Notes from an Indian location ». S'excusant presque d'être « démodée » (*old fashioned*), elle défendait l'importance de la catégorie « femmes ». En particulier, elle s'intéressait à la façon dont cette catégorie a pu être construite selon les périodes, depuis la « veuve », figure des débats sur la *sati*<sup>34</sup> au 19<sup>ème</sup> siècle, jusqu'à la « fillette » au centre de politiques publiques contemporaines. Cet attachement à parler des femmes, dans un colloque centré sur le genre et inauguré par Judith Butler, est caractéristique de la façon dont les études sur les femmes et de genre se sont développées en Inde. Comme j'ai pu le discuter ailleurs, ce champ disciplinaire est marqué par un fort attachement à une terminologie axée sur les femmes, bien que le concept de genre soit assez largement utilisé<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Srila Roy, *Changing the Subject: Feminist and Queer Politics in Neoliberal India*, ouvrage cité.

<sup>32</sup> Virginie Dutoya, « Women's Studies, Gender Studies, and LGBT/Queer Studies: Defining and Debating the Subject of Academic Knowledge in India », *Journal of International Women's Studies*, 23:2, 2022, p. 28-43.

<sup>33</sup> <https://legs.cnrs.fr/trafic-de-genre-traffic-in-gendre-traffic-de-genero/>

<sup>34</sup> Cette pratique (minoritaire) consistait en l'immolation d'une femme sur le bûcher funéraire de son époux. Elle a été au cœur de nombreux débats coloniaux, les Britanniques décidant finalement de l'interdire. Lata Mani, « Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India », *Cultural Critique*, 7, 1987, p. 119-156.

<sup>35</sup> Virginie Dutoya, « Women's Studies, Gender Studies, and LGBT/Queer Studies: Defining and Debating the Subject of Academic Knowledge in India », *art. cité*.

Je ne vais pas revenir ici sur les raisons de cet attachement aux « femmes » mais sur la façon dont cette catégorie a été formulée au sein des études sur les femmes. Un matériau intéressant pour mener cette analyse est constitué par les archives des conférences nationales d'études sur les femmes organisées tous les 2 ou 3 ans par l'IAWS depuis 1981. Ces conférences se déroulent sur 3 jours, et ont pris beaucoup d'ampleur avec le temps. On est ainsi passé de 79 communications pour 320 participantes en 1981, à 360 papiers pour 412 participantes en 2014<sup>36</sup>. Du fait de l'importance des archives, et de difficultés d'accès à New Delhi depuis 2020, j'ai choisi de combiner une analyse transversale de l'ensemble des programmes avec une analyse poussée de l'ensemble des abstracts relatifs à une conférence récente, celle de 2014.

La conférence qui se tient en 1981 à Mumbai vise à lancer les études sur les femmes et à les intégrer aux enseignements<sup>37</sup>. C'est également l'occasion de la formation de l'IAWS. Les organisatrices ont défini neuf thèmes, assez larges, quasiment tous sous la forme « *women and...* » (droit, éducation, science & technologie, santé, art & littérature, média, femmes dans le développement, rôle des institutions et organisations de femmes). Des groupes de travail sont chargés de faire des recommandations pour les recherches et les enseignements à développer. Dans les rapports des groupes, la catégorie « femmes » est utilisée de façon générique et peu problématisée, même si certains groupes introduisent l'idée qu'il faudrait tenir compte de la diversité des femmes. Le panel sur la littérature mentionne l'importance des « femmes ordinaires »<sup>38</sup>. En sociologie, il est préconisé d'inclure des travaux sur les « effets des différentes formes de stratification sur les femmes »<sup>39</sup>. Le panel sur l'histoire souligne l'importance de l'histoire tribale<sup>40</sup>. C'est surtout en science politique que l'homogénéité de la catégorie est questionnée. Ce panel définit quinze domaines prioritaires de recherche et d'enseignement, parmi lesquels : « les femmes musulmanes », « les femmes tribales », « les paysannes » et « les femmes rurales »<sup>41</sup>.

Tout au long des années 1980, les programmes des conférences montrent une utilisation peu critique de la catégorie « femmes », même si l'orientation sociale des études sur les femmes se traduit par un grand nombre de communications portant sur la vie, les luttes et les pratiques des femmes rurales, pauvres, travailleuses agricoles, etc. La catégorie « femmes rurales » se retrouve dans toutes les conférences, ce qui traduit une réalité démographique de l'Inde, un pays avant tout rural, mais révèle également quelles femmes sont au cœur des études sur les femmes.

Les données sur les années 1990 dont je dispose sont à ce stade trop limitées pour faire une analyse approfondie, mais le programme de la conférence de 2002, intitulée « *Sustaining Democracy: Challenges for the New Millenium* » ne met pas en évidence de transformation profonde<sup>42</sup>. On peut noter toutefois que l'une des sept conférences plénières est consacrée aux

---

<sup>36</sup> En 2017, il y a eu plus de 400 communications (mais je n'ai pas le nombre de participantes), je n'ai pas de chiffres pour 2020.

<sup>37</sup> IAWS, *Report of the National Conference on Women's Studies*, Shreemati Nathibai Damodar Tackersey Women's University (SNDT), 1981.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>41</sup> IAWS, *Report of the National Conference on Women's Studies*, *op. cit.*

<sup>42</sup> 10<sup>th</sup> National Conference of the Indian Association for Women's Studies, 17<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> October 2002, Utkal University, Bhubaneswar, Orissa, CWDS Library: CD-704

femmes tribales, tandis que l'un des sous-thèmes s'intéresse à la prostitution et au travail du sexe<sup>43</sup>. Mais c'est surtout à partir des années 2010 que l'on peut observer un changement notable. La conférence de 2014, intitulée « *Equality, Pluralism and the State: Perspectives from the Women's Movement* » propose plusieurs sessions thématiques sur la caste, l'ethnicité, la pauvreté. Ces dimensions se retrouvent dans la conférence de 2017, où une session thématique est également consacrée à la sexualité (notamment à la non-hétérosexualité).

Afin comprendre de façon plus précise la façon dont la catégorie « femmes » a pu être envisagée dans les études sur les femmes contemporaines, j'ai analysé de façon détaillée l'ensemble des 360 abstracts inclus dans le programme officiel de la conférence de 2014<sup>44</sup>. Principalement en anglais (15 sont en hindi), ces abstracts sont d'une longueur variable (d'une demi page à deux pages). Pour chacun d'entre eux, j'ai codé la façon dont les femmes étaient catégorisées (tableau 1). Il faut noter d'emblée qu'un peu plus de la moitié des abstracts s'intéresse à une catégorie de femmes clairement définie, et moins d'un tiers prend les femmes comme une catégorie générique. La première catégorisation se fait en fonction de la caste, du statut tribal et de la religion. S'il peut sembler surprenant de rassembler ces catégories, elles font cependant l'objet d'une reconnaissance institutionnelle comparable en Inde. En outre, dans les discours militants de gauche, et dans une moindre mesure, scientifiques, ces catégories sont souvent juxtaposées pour évoquer les groupes discriminés devant bénéficier d'une attention particulière. Ceci se retrouve dans les abstracts étudiés, où ces catégories sont généralement associées à la discrimination, malgré quelques exceptions. Seulement 10% des papiers sont consacrés aux mobilisations politiques de ces femmes (principalement des femmes *dalit* et musulmanes).

Le deuxième type de catégorisation se fait par les groupes socioprofessionnels, et c'est dans cette catégorie que les femmes des élites sont visibles, notamment via les universitaires, les enseignantes et les étudiantes. Les femmes des milieux populaires sont finalement moins envisagées par ce biais, comme on en trouve également la trace dans le faible recours aux analyses fondées sur la classe. La notion de classe est davantage mobilisée pour étudier les femmes des classes moyennes. Cela constitue une transformation importante au sein des études sur les femmes, dans la mesure où les premiers travaux s'inspiraient fortement de l'analyse marxiste<sup>45</sup>, puis subalterniste. Ce changement de paradigme s'explique à la fois par la montée des revendications des femmes marginalisées au sein du féminisme indien, et par la popularité croissante, à partir des années 1990, des analyses dites postcoloniales et poststructuralistes. Ces influences pourraient aussi rendre compte du moindre intérêt pour les mobilisations politiques, en dépit du nombre important de participantes issues de la science politique (11% des participantes universitaires sont politistes).

**Tableau 1 : La catégorisation des femmes dans la Conférence sur les femmes de 2014**

Catégorie	Part des abstracts (%)
Femmes (général)	30%
Aucun groupe étudié	11,6%
Ne porte pas sur les femmes	1,7%

<sup>43</sup> Cette double formulation provient du programme original.

<sup>44</sup> IAWS, *XIV National Conference on Women's Studies - 4th -7th February 2014, Guwahati Equality, Pluralism and the State: Perspectives from the Women's Movement - Book of Abstracts*, Guwahati, IAWS, 2014.

<sup>45</sup> Sumit Sarkar et Tanika Sarkar (dir.), *Women and Social Reform in Modern India: A Reader*, Bloomington: Indiana University Press, 2008.

Déesse/personnage mythologique	0,6%
Un individu de sexe féminin	0,1%
<b>Caste/religion/ethnicité (21,6%)</b>	
Femmes <i>dalit</i>	8,1%
Femmes tribales/ <i>adivasi</i>	7,9%
Femmes/fille musulmanes	2,8%
Femmes <i>shudra/dalits/adivasi</i> (ensemble)	1,4%
Femmes OBC	0,8%
Comparaison femmes hindoues & musulmanes	0,6%
<b>Professions (15,9%)</b>	
Travailleuses intellectuelles & étudiantes	6,4%
Ouvrières (agricole, informelles) & travailleuses pauvres	5,3%
Travailleuses traditionnelles/professions féminines	3,4%
Policières/militaires	0,8%
<b>Expériences (6,9%)</b>	
Victimes/survivantes de violence	3,7%
Migrantes	2,3%
Prisonnières	0,6%
Femmes en situation de handicap	0,3%
<b>Age/stade de la vie (5,4%)</b>	
Adolescentes/filles/fillettes	3,6%
Mères	1,1%
Femmes mariées/célibataires	0,6%
<b>Classe/subalternité (3,1%)</b>	
Femmes pauvres/subalternes/des bidonvilles	1,4%
Femmes marginalisées	1,4%
Femmes de classe moyenne	0,3%
<b>Femmes politiques/activistes/combattantes (0,9%)</b>	
<b>Localisation (1,6%)</b>	
Femmes urbaines	0,8%
Femmes d'une localité/région spécifique	0,8%

Source : IAWS, 2014, données codées par l'auteur.

C'est également à cette conférence que le terme « intersectionnalité » fait son apparition. Avant cela, le mot était rare dans l'espace académique, comme en atteste la lettre d'information de l'IAWS dont j'ai pu consulter les archives. Cette *newsletter* paraît de façon irrégulière depuis 1986 (1 à 3 fois par an). Le concept est introduit de façon timide au milieu des années 1990 (juillet 1996), où on trouve le verbe *intersect*, en général pour parler de la rencontre de différents marqueurs sociaux (genre et caste, ou encore religion ou classe). Ce sont des occurrences ponctuelles (une fois par numéro). Le terme « intersectionnalité » n'apparaît en tant que tel qu'en janvier 2011, mais il revient ensuite de façon plus régulière. On peut compter jusque 25 occurrences du concept et de ses dérivés (*intersection*, *intersectional*, etc.), avec une moyenne de 14 occurrences entre 2013 et 2021.

Il est utile de revenir sur la trajectoire de ce concept au sein des études sur les femmes, car les débats qu'il a suscités posent la question du sujet du féminisme indien, et de la façon dont ce

dernier est conceptualisé<sup>46</sup>. S'il a mis du temps à être adopté, c'est sans doute parce qu'il a d'abord suscité des réticences. En 2015, une professeure en fin de carrière s'agaçait d'un *buzzword*<sup>47</sup> qui ne changeait rien à une pratique et une pensée « déjà intersectionnelle » (Uma, 60 ans+, Professeure, Delhi, 2015). Cette même année, les enseignantes-chercheuses et féministes, Nivedita Menon et Mary E. John engagent un débat autour de l'intersectionnalité dans les colonnes de l'hebdomadaire *Economic & Political Weekly*<sup>48</sup>. Menon considère que ce concept n'est pas pertinent en Inde dans la mesure où dans ce pays, la catégorie « femmes » n'a jamais été considérée comme stable, ou préexistant à celle de la caste ou de la religion. John en revanche défend l'utilité du concept, avançant que la reconnaissance du caractère fracturé et instable de la catégorie « femmes » ne signifie pas que la question a été suffisamment théorisée et prise en charge au sein du féminisme. Autour de l'intersectionnalité, on retrouve un débat récurrent dans les sciences sociales et le féminisme indien (et plus largement du Sud global), celui du rapport aux catégories dites « occidentales », et de l'impérialisme de ces dernières<sup>49</sup>. Mais en creux, se joue aussi la question du rapport à l'identité et au sujet féministe. Alors que pour Menon, l'intersectionnalité se fonde sur des identités par définition toujours trop fixes, voire recrée des identités, John soutient que ce concept permet justement de penser la multiplicité des positions des femmes, sans pour autant se défaire de cette catégorie.

Aujourd'hui, le terme constitue un concept difficilement évitable, notamment pour discuter de la question de la caste<sup>50</sup>. Il est avant tout utilisé pour analyser la façon dont les axes de dominations se croisent, du point de vue des dominées. En effet, comme cela peut apparaître dans le tableau 1, les femmes des classes moyennes et supérieures sont plus rarement le sujet des études sur les femmes, ou alors de façon indirecte dans les travaux sur les professions intellectuelles. Cette moindre représentation des femmes des élites est d'ailleurs souvent pointée du doigt par celles qui les étudient, soulignant qu'une telle lecture reproduit la figure de la « femme du Tiers-Monde » telle que la définissait Chandra Talpade Mohanty. Ainsi, dès mes recherches doctorales, les militantes de la cause des femmes indiennes m'encourageaient à ne pas travailler sur les élites (je travaillais alors sur les femmes parlementaires) et d'aller à la campagne, rencontrer les « vraies Indiennes ».

L'idée d'utiliser l'intersectionnalité pour analyser aussi les dominantes est plus récente, et se développe surtout en dehors de l'Inde. Ainsi, dans un entretien entre Srila Roy et Inderpal Grewal – toutes les deux d'origine indienne, mais basées respectivement en Afrique du sud

---

<sup>46</sup> Je m'intéresse ici à l'intersectionnalité comme concept, pour un panorama récent des pratiques de l'intersectionnalité, on peut se référer à Caroline Michon, « Un mouvement ou plusieurs ? Les féministes et l'intersectionnalité des luttes en Inde depuis les années 1970 », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 58: 2, 2023, p. 103-120.

<sup>47</sup> Kathy Davis, « Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful », *Feminist Theory*, 9: 1, 2008, p. 67-85.

<sup>48</sup> Nivedita Menon, « Is Feminism about "Women"? », *art. cité* ; Mary E. John, « Intersectionality », *art. cité*. Je ne reviens pas sur les détails de ce débat, d'autres l'ayant fait avant moi ; Supurna Banerjee et Nandini Ghosh, « Introduction. Debating Intersectionalities », *art. cité* ; Radhika Govinda, « Interrogating Intersectionality: Dalit Women, Western Classrooms, and the Politics of Feminist Knowledge Production », *Journal of International Women's Studies*, 23:2, 2022, p. 76.

<sup>49</sup> Syed Farid Alatas, *Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*, New Delhi: Sage, 2006 ; Raewyn Connell, « Rethinking Gender from the South », *Feminist Studies*, 40:3, 2014, p. 518-540 ; Mary E. John, « Feminist Vocabularies in Time and Space: Perspectives from India », *Economic and Political Weekly*, 49:22, 2014, p. 121-130.

<sup>50</sup> Supurna Banerjee et Nandini Ghosh, « Introduction. Debating Intersectionalities », *art. cité*. ; Radhika Govinda, « Interrogating Intersectionality », *art. cité*.

(Witwatersrand University) et aux États-Unis (Yale University), Grewal défend que les « les femmes blanches sont aussi intersectionnelles, mais on ne pense jamais à elles dans ces termes. Donc tout le monde est intersectionnel, mais ce qu'est cette intersection, c'est une autre question »<sup>51</sup>. Elle pose ici la question de la nature de l'intersection, qui est intimement liée à la question de sa localisation. En effet, au-delà de la reconnaissance du croisement des systèmes de domination, l'enjeu est aussi de savoir quel(s) croisement(s) on étudie, et de quel point de vue. Une fois qu'il est admis que les savoirs sont situés, il reste encore beaucoup à dévoiler, et ces positions ne sont jamais simples.

### 3/Des savoirs situés, mais où ?

« Leurs arguments sont biaisés parce que les hommes cités sont leurs potes, leurs mentors, leurs partenaires et leurs camarades. L'idée que l'image publique de ces hommes est dégradée est très angoissante. Leur désir de "sauver" la dignité et l'image publique des accusés révèle leur désir de préserver la structure de privilèges qui les a laissé se créer une tour d'ivoire *savarna* où tout leur est dû. (...) »

Un ami à moi aime raconter comment la professeure Menon l'avait époustouflé en commençant son premier cours avec la structure de pouvoir foucaldienne, mais maintenant, nous nous rendons compte que c'est plus simple de théoriser, parler de et remettre en cause les structures de pouvoir tant qu'elles sont abstraites ou relativement distantes. »<sup>52</sup>

Dans cet extrait d'un billet de blog, deux jeunes féministes, Maitreyee Shukla et Asmita Kundu reviennent sur la liste de Raya Sarkar, qui dénonçait des criminels sexuels au sein de l'université. En réponse à cette liste, une tribune – collective, mais largement associée à Nivedita Menon -, a critiqué cette pratique de dénonciation, en rappelant aux victimes l'existence de procédures (*due process*). Très rapidement, le débat s'est articulé en termes de privilèges et de caste. Ainsi, Maitreyee Shukla et Asmita Kundu reprochent à Menon et ses co-signataires de théoriser le pouvoir de façon abstraite, et de ne pas voir la position de domination dans laquelle elles sont elles-mêmes. Sites de critique du pouvoir, les études sur les femmes et de genre seraient devenues des sites de reproduction des dominations.

Cette affirmation nécessite de s'intéresser au contexte dans lequel les savoirs sur les femmes et le genre sont produits, et donc aux conditions de l'université indienne contemporaine. En effet, cette critique est à la fois générationnelle et sociale. On a pu observer en Inde un phénomène de massification de l'enseignement supérieur, particulièrement marqué au début du 21<sup>ème</sup> siècle<sup>53</sup>. Si ce phénomène est loin d'être égalitaire, il a tout de même entraîné un accroissement de la proportion des étudiant·es issus des castes et tribus répertoriées, qui bénéficient de quotas dans les universités. De 5,1% en 1999/2000, la proportion d'étudiant·es issue·s des castes répertoriées est passée à 15,1% en 2012/2013, ce qui correspond à leur part dans la population. Pour les tribus répertoriées, la part est passée de 6,4% à 11% (population générale : 8,6%)<sup>54</sup>. Ces étudiant·es sont plus souvent que les autres issu·s de classes populaires, ruraux, et ce qu'on appelle en Inde des « *first-generation students* », c'est-à-dire les premiers de leur famille à

---

<sup>51</sup> Srila Roy, « The positive side of co-optation? Intersectionality: a conversation between Inderpal Grewal and Srila Roy », *International Feminist Journal of Politics*, 19:2, 2017, p. 259.

<sup>52</sup> Maitreyee Shukla et Asmita Kundu, « Et Tu 'Feminists'? : A response to the Kafila signatories ».

<sup>53</sup> Srinivasa Rao, « Transition from Elite to Mass System of Higher Education in India: What does Massification Mean for Equality? », *Journal of Educational Planning and Administration*, 31, 2017, p. 141-156.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 150.

accéder aux études supérieures. Cette tendance est encore renforcée au sein des études sur les femmes. En effet, mal identifiés et perçus comme peu professionnalisants, ces cursus sont souvent moins attractifs et donc moins sélectifs<sup>55</sup>.

Les transformations de la sociologie du corps étudiant ne se retrouvent pas dans le personnel d'enseignement et de recherche. En Inde comme ailleurs, l'université est une institution dominée par les élites (plutôt masculines). D'après l'enquête annuelle du ministère de l'éducation sur l'enseignement supérieur, les individus appartenant aux castes répertoriées constituent 9% du corps enseignant, 2,4% pour les tribus répertoriées et 5,6% pour les musulmans (population générale : 15,5%)<sup>56</sup>. Il n'existe pas de raison de supposer que les études sur les femmes font exception. À partir des noms et des CV des 346 participantes universitaires de la conférence d'études sur les femmes de 2014, j'ai déterminé que seules 6% d'entre elles étaient musulmanes, et 4% d'origine tribales<sup>57</sup>, alors que cette conférence se déroulait dans une région où la population est majoritairement tribale. Les pourcentages n'évoluent pas de façon significative lorsque l'on se concentre sur les seules titulaires, en revanche les femmes tribales et musulmane sont surtout présentes dans des régions périphériques, où la population tribale ou musulmane est dominante voire majoritaire. Ainsi, la stratification sociale s'articule avec une stratification institutionnelle, dans la mesure où les institutions dominantes dans le champ (situées à New Delhi, Mumbai, Pune et Kolkata principalement) sont celles où les femmes hindoues de hautes castes/classes sont les plus représentées. A contrario, dans les institutions dites « périphériques », on observe une plus grande diversité sociale à tous les niveaux<sup>58</sup>.

La position des enseignantes-chercheuses qui travaillent sur les femmes, le genre et la sexualité est toutefois complexe, et doit être elle-même comprise de façon intersectionnelle. Ce sont le plus souvent des femmes, qui évoluent dans une discipline dominée sur le plan académique, et leur position au sein de l'université est souvent précaire. En effet, les centres d'études sur les femmes et de genre dépendent de financements centraux qui ne sont jamais garantis, et dont le transfert aux universités est souvent différé. Ainsi, un article récent de la lettre d'information de l'IAWS décrivait des contrats rompus du jour au lendemain, et des enseignantes et chercheuses sans salaire pendant plusieurs mois<sup>59</sup>. Par ailleurs, dans un contexte d'internationalisation des sciences sociales, elles occupent une position ambivalente, elles sont à la fois les porte-parole idéales du sud global (notamment parce qu'elles sont anglophones) tout en étant racisées, et souvent limitées pour financer leur internationalisation, même lorsqu'elles sont issues des classes supérieures<sup>60</sup>. Enfin, pour celles qui sont professeures, ou titulaires de leur poste, cette sécurité professionnelle les rend également dépendantes d'un

---

<sup>55</sup> Nithila Kanagasabai, « Possibilities of transformation: Women's Studies in Tier II cities in Tamil Nadu, India », *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 39:5, 2018, p. 714.

<sup>56</sup> Department of Higher Education, *All India Survey on Higher Education 2019-2020*, New Delhi: Ministry of Education, 2020.

<sup>57</sup> Les noms dits « musulmans » sont généralement identifiables, de la même façon qu'il existe des noms spécifiquement tribaux. L'appartenance à une tribu répertoriée peut aussi être renseignée dans les fiches administratives en ligne.

<sup>58</sup> Nithila Kanagasabai, « Possibilities of transformation: Women's Studies in Tier II cities in Tamil Nadu, India », *art. cité*.

<sup>59</sup> Dhammasangini Rama Gorakh, « Status of Women's Studies Centre's in Vidarbha (Maharashtra): "The UGC neither Allows them to Beg, nor do the Universities Allow them to Live" », *IAWS Newsletter*, 4:3, 2019, p. 28-30.

<sup>60</sup> Radhika Govinda, « Interrogating Intersectionality », *art.cité.* ; Lata Narayanaswamy, « Whose feminism counts? Gender(ed) knowledge and professionalisation in development », *Third World Quarterly*, 37:12, 2016, p. 2156-2175.

gouvernement actuellement critique des études de genre et sur les femmes, et qui remet en cause les libertés académiques, parfois de façon violente<sup>61</sup>. Ces positionnements multiples rendent difficile la détermination des points de vue, et la localisation des savoirs.

Il est intéressant de comparer la genèse des travaux produits sur les femmes non-hétérosexuelles (lesbiennes notamment) et *dalit*. Les années 1990 sont une période de développement des études sur les identités et pratiques non-hétérosexuelles, études qui sont en partie portées par des femmes qui se définissent (ou se définiront plus tard), comme lesbiennes. On peut notamment penser aux travaux pionniers de Giti Thadani et Ruth Vanita<sup>62</sup>. Ces premiers travaux interviennent dans un contexte où des militantes et intellectuelles féministes commencent à revendiquer une identité « lesbienne » notamment au sein des milieux féministes<sup>63</sup>. Ils visent à historiciser et rendre possible l'identité « indienne lesbienne »<sup>64</sup>, en trouvant des traces dans la littérature, l'art ou encore les textes religieux. Initiés, et largement poursuivis, par des femmes s'identifiant comme lesbiennes, ces travaux sont toutefois souvent publiés à l'étranger (et plus ou moins accessibles en Inde), par des chercheurs qui font carrière dans le Nord global<sup>65</sup>. Ainsi, parmi les travaux plus récents sur la question, on peut noter l'ethnographie du mouvement lesbien de Delhi, réalisée par Naisargi Dave<sup>66</sup>. Cette dernière qui revendique son identité lesbienne, a fait sa thèse à l'Université du Michigan, l'a publiée aux éditions de l'Université de Duke, et est aujourd'hui *associate professor* à l'Université de Toronto.

C'est également à partir des années 1990 que la perspective de la caste est incorporée dans les études sur les femmes. Trois auteur·es sont important·es à cet égard. La première Gail Omvedt est une chercheuse étatsunienne, qui s'installe en Inde dans les années 1970, et rend compte des mobilisations des femmes rurales, souvent *dalits*, et de leurs rapports avec les organisations de gauche et de basse caste. Au début des années 1990, le politiste et professeur à JNU Gopal Guru publie un article qui suscite de nombreux commentaires en affirmant que « les femmes *dalits* parlent différemment »<sup>67</sup>. Il y défend l'idée qu'en raison de cette différence, les femmes *dalits* doivent pouvoir se représenter elles-mêmes. C'est à partir de cette idée, et de la pensée féministe du point de vue ou du positionnement que la sociologue de Pune, Sharmila Rege, développe l'idée d'un positionnement féministe *dalit*<sup>68</sup>. Plus qu'un féminisme qui serait uniquement porté par les femmes *dalits*, c'est un féminisme qui place leur expérience spécifique au centre de ses préoccupations. Il ne s'agit donc pas de fétichiser la différence des femmes *dalits*, mais d'en faire un point de vue, pour observer, comprendre et contester les logiques d'oppression sociale. Paradoxalement, aucun·e de ces trois universitaires n'est une femme *dalit* : Gail Omvedt est

---

<sup>61</sup> Stéphanie Tawa Lama-Rewal et Niraja Gopal Jayal, « “What is new is the comprehensive nature of the political assault on academic institutions”—An Interview with Niraja Gopal Jayal », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 24/25, 2020.

<sup>62</sup> Giti Thadani, *Sakhiyani: Lesbian Desire in Ancient and Modern India*, Londres, Cassell, 1996 ; Ruth Vanita et Saleem Kidwai (dir.), *Same-Sex Love in India: Readings in Indian Literature*, New York: St Martin's Press, 2000.

<sup>63</sup> Naisargi Dave, *Queer Activism in India: A Story in the Anthropology of Ethics*, Durham: Duke University Press, 2012.

<sup>64</sup> Naisargi Dave, « Indian and Lesbian and What Came Next: Affect, Commensuration, and Queer Emergences », *American Ethnologist*, 38:4, 2011, p. 1548-1425.

<sup>65</sup> Pour plus de détails, voir Virginie Dutoya, « Defining the “queers” in India: The politics of academic representation », *India Review*, 15:2, 2016, p. 241-271.

<sup>66</sup> Naisargi Dave, *Queer Activism in India: A Story in the Anthropology of Ethics*, art. cité.

<sup>67</sup> Gopal Guru, « Dalit Women Talk Differently », *Economic and Political Weekly*, 30: 41/42, 1995, p. 2548-2550.

<sup>68</sup> Sharmila Rege, « Dalit Women Talk Differently: A Critique of “Difference” and Towards a Dalit Feminist Standpoint Position », art. cité.

née étatsunienne (elle est naturalisée indienne en 1983), Gopal Guru est un homme *dalit*, et Sharmila Rege - une des figures les plus connues - est de haute caste. Cela ne l'a pas empêchée d'œuvrer à l'audibilité des femmes *dalits*, notamment en rendant accessibles leurs témoignages en anglais<sup>69</sup>, et en développant des pédagogies critiques au sein de l'université, de façon à rendre ses enseignements en études pour les femmes inclusifs. En effet, elle a fait carrière essentiellement à Pune, ville du Maharashtra, et a travaillé auprès de publics *dalits* et de basses castes. Si l'on compare, Dave et Rege, toutes deux défendent un point de vue situé et politique au sein des études sur les femmes et de genre, mais leurs trajectoires mettent en évidence la difficulté à mettre les premières intéressées, qu'elles soient *dalits*, lesbiennes ou les deux, au cœur de la production des savoirs sur elles-mêmes (et *a fortiori* sur d'autres).

À bien des égards, on peut donc considérer que les études sur les femmes et de genre indiennes reproduisent des rapports hiérarchiques : les femmes *dalits*, musulmanes, subalternes, *adivasi*, *bahujan*, sont l'objet de représentation, sans être parties prenantes dans la production des savoirs. En dépit de la volonté répétée de maintenir un lien entre les luttes « de terrain » et l'université, ce lien est souvent à sens unique, et reproduit la division du travail intellectuel, selon laquelle certaines théorisent, et d'autres fournissent la matière empirique. Cette inégalité des sciences sociales indiennes, soulignée par Gopal Guru<sup>70</sup>, reproduit en quelque sorte la division internationale du travail intellectuel. Il existe des tentatives de construire différemment des recherches, comme en témoigne l'ouvrage *Playing with Fire*, signé par le collectif Sangtin regroupant des activistes et des universitaires, et rendant compte des positions respectives de chacune des auteures<sup>71</sup>. Ces entreprises sont toutefois rares, et difficiles à mettre en œuvre.

Au-delà des caractéristiques sociales des enseignantes-chercheuses qui les produisent, il faut s'intéresser à l'économie des savoirs sur le genre. Dès leurs origines, les études sur les femmes ont été liées aux agences de développement, qui ciblaient prioritairement les femmes pauvres et perçues comme vulnérables. Lors de la première conférence d'études sur les femmes, en 1981, près d'un tiers des 320 participantes n'appartenaient pas au monde universitaire. Parmi les participantes, on trouvait ainsi des employées de la fondation Ford, de l'UNESCO, du PNUD, de bailleurs de fonds nationaux (Allemagne, Suède, États-Unis, etc.)<sup>72</sup>. Ces acteurs ont joué un rôle important dans le financement des centres d'études sur les femmes comme en témoigne Surinder Jetley, première directrice du centre d'étude sur les femmes de la BHU fondé en 1988 :

« c'était un truc des Pays-Bas, sur les installations sanitaires en milieu rural, et ils voulaient le faire dans 27 villages. Et on a sauté sur l'occasion, parce qu'ils nous finançaient pour travailler dans les 27 villages (...) , le programme caché c'est que pendant qu'on travaillait pour le tout à l'égout, parce que tu sais, les toilettes, dans le foyer, ça devient le rôle des femmes » (entretien, Gurgaon, 2015)

Cette citation montre toute l'ambivalence de la démarche. Certes, elle inscrit les savoirs sur les femmes dans une approche développementaliste, où les objets de la recherche sont des femmes définies par le manque (d'accès à l'eau courante). Dans le même temps, ces financements

---

<sup>69</sup> Sharmila Rege, *Writing Caste/Writing Gender: Narrating Dalit Women's Testimonios*, New Delhi: Zubaan, 2006.

<sup>70</sup> Gopal Guru, « How Egalitarian Are the Social Sciences in India? », *Economic and Political Weekly*, 37: 50, 2002, p. 5003-5009.

<sup>71</sup> Sangtin writers collective et Richa Nagar, *Playing with Fire*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

<sup>72</sup> IAWS, *Report of the National Conference on Women's Studies, op. cit.*, p. 70 et suiv.

extérieurs permettent aux femmes de s'autonomiser vis-à-vis de la hiérarchie universitaire masculine, tout en se plaçant dans d'autres formes de domination, celles-ci plutôt globales.

## Conclusion

Les travaux qui mobilisent le concept d'intersectionnalité s'inscrivent souvent dans une logique de dévoilement. Il s'agit de rendre compte de positions invisibilisées. Dans le contexte de l'Inde, il est parfois difficile de parler d'invisibilisation des femmes subalternes. Les femmes musulmanes, rurales, pauvres, transgenres<sup>73</sup>, etc. sont en effet très présentes dans les discours institutionnels, scientifiques, militants ou culturels. La « femme du tiers monde » dont la réification dans les publications féministes occidentales était dénoncée par Chandra Talpade Mohanty<sup>74</sup> est à bien des égards aussi présente en Inde. Plutôt que d'invisibilisation, on peut parler de formes de « survisibilité » en tant qu'objet de représentation dont on parle, combinée à une forme d'effacement en tant que sujets actifs de ces politiques de représentation, y compris lorsque la représentation scientifique est en jeu.

Sans apporter de changement radical, la diffusion du concept d'intersectionnalité a permis de légitimer le croisement des rapports de domination, et de rendre les débats indiens plus lisibles au-delà de ce pays. Si cette question peut sembler au premier abord secondaire, dans un contexte académique internationalisé, où les chances d'obtenir un poste sont liées aux capacités à se former, travailler ou publier à l'étranger, l'augmentation des possibilités de reconnaissance internationale n'est pas un enjeu résiduel. Par ailleurs, la façon dont le concept a été approprié et utilisé en Inde souligne également que les craintes relatives à l'uniformisation des approches théoriques (sur un modèle nord-américain) ne sont pas toujours fondées. En effet, tout comme le concept de genre, celui d'intersectionnalité est utilisé de façon spécifique en Inde. Une particularité importante, comme j'ai cherché à le montrer dans cette contribution, est l'attachement à laisser « les femmes » (plutôt que le genre) au cœur de l'analyse, tout en pensant cette catégorie de façon fluide et peu essentialisée. Cette théorisation de l'intersectionnalité permet de répondre à l'une des critiques que soulève parfois le concept, celui de penser l'intersection comme un espace vide. Au contraire, dans le cas indien, même si c'est parfois au risque de la fétichisation, l'intersection est pensée comme un espace incarné. À cet égard, si le risque d'un « blanchiment » de l'intersectionnalité a été soulevé à juste titre/à bon escient<sup>75</sup>, le cas indien déploie une conceptualisation de l'intersectionnalité 'substantielle' qui continue d'alimenter et de renouveler la critique des systèmes de domination<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> C'est notamment le cas des *hijras*.

<sup>74</sup> Chandra Talpade Mohanty, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *art. cité*.

<sup>75</sup> Sirma Bilge, « Intersectionality Undone: Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies1 », *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 10: 2, 2013, p. 405-424.

<sup>76</sup> Chandra Talpade Mohanty, « Transnational Feminist Crossings: On Neoliberalism and Radical Critique », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 38: 4, 2013, p. 967-991.