École des Hautes Études en Sciences Sociales

Ecole doctorale de l'EHESS (ED 286)

Centre d'étude de l'Inde et de l'Asie du Sud

Doctorat

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

Michon Berger Caroline Alice

Faire corps des affrontements: Le Mouvement Indien des Femmes dans la ville de New Delhi, un réseau militant polymorphe.

Thèse dirigée par: Mme Catherine Servan-Schreiber et Mme Nacira Guénif-Souilamas.

Date de soutenance : novembre 2019.

Rapporteurs
1 M Éric Fassin, Université Paris-VIII
2 Mme Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, INALCO.

Jury
1 Mme Catherine Alès, EHESS.
2 M David Picherit, Université Paris Nanterre.
3 M Gianfranco Rebucini, EHESS.
4 Mme Stéphanie Tawa Lama-Rewal, EHESS.

À mes parents et ami·e·s sans qui rien n'aurait été possible.

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait jamais pu aboutir sans le soutien indéfectible de très nombreuses personnes en France et en Inde. Je me réjouis après cinq longues années de recherche, de pouvoir enfin leur témoigner ma gratitude.

Mes remerciements vont tout naturellement à mes directrices de thèse, Mme Catherine Servan-Schreiber et Mme Nacira Guénif-Souilamas pour leur soutien et leur implication. Je les remercie toutes deux pour leurs conseils, leurs relectures exigeantes et leur bienveillance à mon égard. Ma profonde gratitude va à Mme Servan-Schreiber dont l'implication, pendant toutes ces années, a été d'une ampleur incommensurable. Dès les prémices, elle a cru dans mon travail et s'est impliquée avec force. Elle a su créer, par des moments informels, comme les goûters organisés chez elle et les attentions de tous les jours, un environnement propice au développement de mes travaux. Ce fût et cela restera une expérience inoubliable où, grâce à elle, je ne me suis jamais sentie seule.

Ma gratitude va également aux chercheur·se·s du Centre d'étude de l'Inde et de l'Asie du Sud, (CEIAS) et du Centre de Sciences Humaines de New Delhi (CSH), mais aussi aux chercheurs et chercheuses qui ont inspiré mes travaux et dont les interventions ont nourri ma recherche. Je pense ici à Mme Stéphanie Tawa Lama Rewal, Mme Virgnie Dutoya, M·me Jules Falquet, Mme Anne Castaing, M Nicolas Jaoul, M Marc Abélès et Mme Richa Nagar. Leur soutien a été déterminant dans l'élaboration de ce travail, en m'accueillant dans leurs séminaires et en me donnant des conseils avisés. Je souhaite exprimer ma reconnaissance à mon laboratoire qui a soutenu mes travaux financièrement et qui m'a permis de faire de long terrain à New Delhi et de participer à des conférences. Merci à Nadia d'avoir laissé sa porte ouverte pendant toutes ces années, à Zoé pour ses gentilles attentions et à Naziha.

Je remercie également tou·te·s les militant·e·s, salarié·e·s du MIFD à New Delhi qui ont accepté de répondre à mes questions et qui m'ont laissé les suivre pendant toutes ces années. Merci à Nandini Rao qui a été mon guide sur ce terrain et pour qui j'éprouve une très grande amitié. Merci à Preeti, Megha, Kulsum, Nivedita, Ayan, Mridu, Pooja, Aditi, Kamla, Vania, Faraz, Geetha, Gauri, Shrena et à tou·te·s les autres sans qui cette recherche n'aurait pu avoir lieu.

Toute une part de ce travail n'aurait pu voir le jour sans l'aide précieuse de M Jean-Thomas Martelli, lors de mon terrain de recherche à l'université Jawaharlal Nehru University. Le soutien des doctorant·e·s du CEIAS a été déterminant pour pouvoir mener à bien mes travaux. J'espère avoir été à la hauteur, étant leur représentante pendant deux années consécutives. Merci aux camarades de l' Association Jeunes Études Indiennes (AJEI). Je pense également à tous mes relecteurs et relectrices qui m'ont offert de leur temps parfois dans des délais intenables : merci à Cyrielle, Damien, Sonia, Melissa, Thibaut, Constance, Magalie, Julie, Anne, Jean-Thomas, Kevin, Marie-Leila et Solenne.

Une pensée particulière à ceux et celles qui au quotidien m'ont entendu défendre mes idées et mes engagements féministes et écologiques. A ceux et celles des organisations Stop Harcèlement de Rue où j'ai fait mes premières armes, à NousToutes, aux ami·e·s d'Alternatiba

et des Amies de la terre qui ont su me redonner du courage et m'entrainer dans cette folle aventure militante. Merci à ceux et celles qui m'ont hébergée, nourrie et soutenue au cours de ces cinq années, merci à Camille, Clément, Marie-Leila, Linda, Héloïse, Kevin, Ludo, Lorris, Constance, Vaibhav.

Évidemment, un grand merci à tou·te·s celles et ceux qui ont juste été là, qui ont montré de l'intérêt à mes travaux, qui m'ont laissé parler pendant des heures de mes engagements ou qui ont partagé ma vie quelques années.

Pour finir une pensée émue à mes parents Jean-François et Brigitte, mon frère, Benjamin, ma grand-mère Jeannine, et mes ami·e·s Cyrielle et Kevin qui ont cru en moi pendant toutes ces années, qui m'ont épaulé et qui ont réussi à calmer mes angoisses.

Ce travail leur est dédié,

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

L'étude en anthropologie politique du Mouvement Indien des Femmes dans la ville de New Delhi a permis d'explorer les réalités tangibles du phénomène d'ONGéisation et des résistances à son encontre. À partir d'observations participantes et d'entretiens avec ses militant·e·s, salarié·e·s, je me propose d'analyser la structure du MIFD et de mettre à jour les représentations collectives qui lui confèrent un statut de communauté sociale et politique. En partant du concept « d'antagonisme équilibré », j'élabore une lecture critique des dissensions politiques qui l'animent. Ces dernières paraissent être une source notable de pluralité identitaire tout en soulignant le maintien du caractère politique du Mouvement. En mobilisant le concept de globalisation du genre et l'approche subalterne, mon travail montre que le MIFD est une communauté où les rapports sociaux sont rejoués et contestés à la lumière des paradigmes d'égalité. Dans ce réseau militant de femmes, les problématiques singulières à l'Inde se mêlent aux injonctions internationales et transnationales. Ensemble, elles forment un espace où la cause des femmes est source de conflit, de domination et de contestation de la part de femmes subalternisées, bien souvent dépossédées de leur droit de parole et de représentation. Le MIFD est ainsi en proie à un double phénomène, entre homogénéisation sociale et structurelle et tentative d'inclusion des identités plurielles des femmes.
Dans cette perspective, ma thèse contribue à l'élaboration des savoirs sur les mobilisations émanant de femmes des Suds et sur le genre en anthropologie politique urbaine.

Mots clés : *Anthropologie politique, Développement, Femmes, Féminisme, Études subalternes, Études post-coloniales, Genre, Inde, Mouvements Féministes, New Delhi, ONGésisation, Globalisation.*

ABSTRACT AND KEYWORDS

This political anthropology study of the Indian Women's Movement in New Delhi explores the tangible realities of the NGO phenomenon and the resistance against it. Based on participating observations and interviews with its activists, I propose to analyze the structure of the MIFD and update the collective representations that give it the status of a social and political community. Starting from the concept of "balanced antagonism", I develop a critical reading of the political dissensions that drive it. The latter seem to be a significant source of identity plurality while emphasizing the maintenance of the political character of the Movement. By mobilizing the concept of gender globalization and the subaltern approach, this thesis demonstrates that the MIFD is a community where social relationships are replayed and challenged in the light of equality paradigms. In this militant network of women, the unique problems of India are mixed with international and transnational injunctions. Together, they form a space where women's causes are a source of conflict, domination and contestation by subordinate women, who are often deprived of their right to speak and represent. The MIFD is thus in the grip of a double phenomenon, between social and structural homogenization and an attempt to include women's plural identities.
In this perspective, my thesis contributes to the development of knowledge on mobilizations by southern women and on gender in urban political anthropology

Keywords : *Developement, Feminism, Gender, Globalization, India, New Delhi, Women, Women's movement, NGOisation, Political Anthropology, Postcolonial Studies, Subaltern studies.*

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements ***3***

Résumé et mots clés ***5***

Abstract and Keywords ***6***

Table des matières ***7***

Avant propos ***10***

Table des illustrations ***15***

Introduction ***16***

PARTIE 1 : L'ESPACE DE LA CAUSE DES FEMMES A DELHI : HIERARCHIES ET RELATIONS DE POUVOIR. 60

Chapitre 1 : Le Mouvement Indien des femmes dans la ville de New Delhi : « une communauté de mouvements de femmes » locale en Inde. ***60***

1.1.1 Le réseau du MIF à New Delhi, une communauté urbaine de mouvements de femmes plurielle. 60

1.1.1.1 Le « MIFD » un acronyme qui fait réseau. 60

1.1.1.2 L'hétérogénéité des formes organisationnelles des organisations du MIF à New Delhi. 70

1.1.1.3 Les figures du MIFD : les militant·e·s, les salarié·e·s, les chercheur·se·s et les représentant·e·s local·e·s. 84

1.1.2 Identités et expériences plurielles au sein du MIFD. 101

1.1.2.1 Les campus universitaires : des espaces de politisation primordiaux à New Delhi 101

1.1.2.2 Les étudiant·e·s des acteurs et des actrices transversaux au rôle moteur. 125

1.1.2.4 La participation et le soutien des hommes à la cause des femmes. 137

1.1.3 La ville de New Delhi, un espace politique urbain central. 157

1.1.3.1 New Delhi : organisation sociale et spatiale d'une capitale fragmentée à prétention internationale. 157

1.1.3.2 New Delhi un espace politique décisif pour le MIFD. 165

1.1.3.3 Les relations sociales dans la ville et au sein de l'espace de la cause des femmes : reproduction du pouvoir et stratification sociale. 173

Chapitre 2 : L'histoire du Mouvement Indien de Femmes, un outil de cohésion et de distanciation sociale. ***180***

2.2.1 Les fondations historiques du Mouvement Indien des Femmes et ses résiliences contemporaines. 180

2.2.1.1 L'ascendance des organisations et des réseaux de la seconde phase du MIF dans la ville de Delhi. 180

2.3.1.3 Les processus internationaux de politisation des problématiques liées aux femmes et son impact en Inde. 188

2.3.1.4 La naissance des premières organisations féministes autonomes en Inde et leurs combats 190

2.3.2 Le tournant des années 1990, une période de recomposition du MIFD. 197

2.3.2.1 Les conséquences pour le MIF de la reconfiguration de la scène politique et sociale en Inde. 197

2.3.2.2 La polymorphie générationnelle du MIFD. 206

Chapitre 3 : L'intervention de l'État et des institutions internationales au sein de l'espace de la cause des femmes et leur relation avec les actrices du MIFD. ***223***
1.2.1 Les institutions internationales à Delhi, des actrices idéologiques de la globalisation. 223
1.2.1.1 La dimension genrée de la globalisation. 223
1.2.1.2 Les interventions idéologiques et matérielles des représentant·e·s des institutions internationales sur le terrain. 228
1.2.1.3 Les détournements et les critiques des membres du MIFD aux injonctions institutionnelles. 236
1.2.2 L'Inclusion contrastée par l'État indien des problématiques de genre et ses relations avec le MIFD. 248
1.2.2.1 L'État indien un acteur aux multiples figures 248
1.2.2.2 La conceptualisation de l'État par le MIFD, comme une structure hégémonique régulatrice des relations de genre. 261
1.2.2.2 L'État indien et les politiques de développement à destination des femmes, un engagement et des résultats controversés 267

PARTIE 2 : LES LIENS SOCIAUX ET LA DIMENSION COLLECTIVE DU MIFD : LE ROLE DECISIF DE LA PLURALITE IDENTITAIRE. 275

Chapitre 4 : Des études sur les femmes aux études de genre : l'élargissement du sujet des féminismes. ***275***
2.4.1 La production d'un savoir *sur* et *par* les femmes indiennes. 275
2.4.1.1 Le pluralités des lieux de production des savoirs à New Delhi 275
2.4.1.2 La création de centres d'études sur les femmes pendant la seconde vague du MIF, un acte militant pour la promotion de l'égalité femmes-hommes. 280
2.4.1.3 Les apports de la recherche au MIF. 283
2.4.2 L'Évolution de la recherche et la globalisation de la cause des femmes. 290
2.4.2.1 Des Women's Studies aux Gender Studies : un tournant décisif ? 290
2.4.2.2 Portrait d'une chercheuse et militante féministe : Kamla Bhasin 294

Chapitre 5 La pluralité des identités au sein du MIFD : de la sororité aux affrontements. ***305***
2.5.1 De « l'identité femmes » aux revendications intersectionnelles au sein du MIFD. 305
2.5.1.1 L'utilisation stratégique de la catégorie « femmes » comme sujet politique par une frange de la communauté. 305
2.5.1.2 La revendication du caractère intersectionnel des identités femmes. 312
2.5.1.2 Le triple fardeau des femmes Dalits à l'intersection des problématiques de caste, de classe et de genre. 318
2.5.1.3 L'inclusion contrastée des problématiques de religion et les enjeux du sécularisme par le MIFD. 327
2.5.1.4 La place des sexualités et des problématiques LGBT/queer au sein du MIFD. 334
2.5.2 Le MIFD un espace de femmes et/ou féministe ? 347
2.5.2.1 Les organisations féministes à Delhi et ses déclinaisons. 347
2.5.2.2 Les problématiques d'authenticité, d'inclusion et d'impérialisme du féminisme au sein et en dehors de l'espace de la cause des femmes 356
3.*5.2.3* Le détournement et les oppositions aux féminismes en Inde. 364

PARTIE 3 : LA DEMULTIPLICATION DES CHAMPS D'INTERVENTION ET DES PRATIQUES AU SEIN DU MIFD : L'HETEROGENEITE ET L'UNIFORMITE COMME GAGE DE COHERENCE. 369

Chapitre 6 : « Féminisme de carrière » et engagements bénévoles : les formes organisationnelles au sein de l'espace de la cause des femmes. ***369***
3.6.1 La professionnalisation de l'engagement militant : une adaptation plurielle ambiguë. 369
3.6.1.1 Le travail militant au sein des organisations professionnalisées : entre bureaucratisation et expertise. 369

3.6.1.2 La professionnalisation et la financiarisation les deux versants d'un même processus ? 378
3.6.1.3 La professionnalisation du militantisme : un processus ambivalent. 387
3.6.2 Les autres formes organisationnelles du MIFD : des espaces politiques d'attractivité et de renforcement identitaire. 393
3.6.2.1 Les organisations autonomes et les plateformes militantes : des espaces d'autonomie et de transversalité. 393
3.6.2.2 Le militantisme web 2.0 des espaces virtuels alternatifs. 403

Chapitre 7 Du conflit à la coopération : les pratiques complémentaires et inter-régulatrices du MIFD. ***419***
3.7.1 Les activités multisectorielles : quand les actions distordent les frontières institutionnelles de la politique. 419
3.7.1.1 Les démarches institutionnelles et juridiques du MIFD. 419
3.7.1.2 Les manifestations et les rassemblements : des processus d'agrégation et de contestation. 435
3.7.1.3 Le MIFD et le politique : institutionnalisation et contestation interne aux champs du pouvoir. 449
3.7.2 Les interventions auprès de la population : des activités à visée pratiques aux activités à visée stratégiques. 455
3.7.2.1 Les programmes de développement et de services, une réponse aux maux du quotidien. 455
3.7.2.2 Les activités de sensibilisation aux problématiques de genre : les réunions de formation et la division des publics. 469
3.7.2.3 L'art au service de l'émancipation et de la contestation. 483

Conclusion. ***498***

Bibliographie ***509***

Annexes ***550***

AVANT PROPOS

Le MIFD en tant qu'objet de recherche, mais aussi comme communauté locale dans laquelle j'ai tissé des liens et partagé des moments de vie a changé ma manière de concevoir ma recherche. Il m'a amené à questionner les relations Nords/Suds, la circulation des savoirs et des concepts, ainsi que l'assignation des individus à des identités réifiées qui divisent. Il a, de manière tangible, modifié ma méthodologie de recherche. Si les travaux en études subalternes et postcoloniales m'avaient fourni des lunettes d'analyse transformant la manière dont je concevais les rapports de pouvoir et leur universalisme, ma présence en Inde auprès des militant·e·s a profondément bouleversé mes prérequis et mon expérience de la recherche.

L'intérêt que je porte à ce sujet découle directement de mon engagement en France dans les combats pour l'égalité et d'une interrogation, en amont de ma thèse, sur la manière dont les luttes des femmes, dans les Suds, sont dépeintes. Bien souvent, lorsque les femmes indiennes font l'objet de reportages ou d'article dans la presse ou les ouvrages grands publics, seule leur position d'éternelles victimes apparait. Lors de ma première visite en Inde je fus surprise de découvrir une tout autre réalité. Les femmes que je voyais travailler dans les maisons, dehors sur les marchés, dans les chantiers, ou celles avec qui j'ai échangé étaient très actives et très présentes dans l'espace public. J'ai découvert, par la suite, leurs luttes quotidiennes individuelles ou collectives et je n'ai ainsi pu qu'admirer leur pugnacité et leur courage. Pour cette raison, j'ai très tôt eu le souhait de parler de ces femmes et de leur combat. La littérature sur la professionnalisation de l'aide humanitaire est un autre élément moteur de mes recherches. Le fait que ce même phénomène dans les Suds et en occident ne fasse pas l'objet des mêmes analyses, des mêmes positionnements et des mêmes jugements de valeur m'a conduit à explorer les raisons d'un tel décalage. Au départ, ma posture auprès de mes interlocuteurs·trices était celle d'une observatrice extérieure. Je voulais comprendre comment de manière singulière, l'ONGéisation du MIFD qui a conduit à une reformulation des identités et de sa structure avait concouru à une reproduction des rapports de pouvoir. Assez rapidement, je me suis rendu compte que ces femmes et ces hommes me renvoyaient, par un jeu de miroir, des questionnements sur ma place en tant que chercheuse, mais aussi en tant que militante. Le début de ma recherche en 2013 se limita principalement à rencontrer des militant·e·s, à échanger avec elles et eux et à observer leur travail dans les bureaux et dans les communautés. Petit à petit,

des amitiés se sont nouées et je fus invitée à partager des moments « hors champ » lors de fêtes, de sorties improvisées ou d'invitations à diner. C'est de ces « temps de l'ordinaire » (Chauvier, 2011) que je tire une grande partie de mes dernières analyses et que les éléments accumulés se sont agrégés pour former des réponses à mes questions initiales. Je me suis rendu compte que loin d'être singulière, la manière dont se structure le MIFD me renvoie à mes propres expériences en France. J'étais partie avec le souhait d'écrire sur le MIFD, un Mouvement inconnu et lointain. Je suis revenue avec l'impression d'avoir observé un groupe social auquel j'appartenais et dont certaines des caractéristiques m'étaient familières. La professionnalisation, les relations hiérarchiques, la difficulté au quotidien d'articuler les différentes facettes de l'identité et les problèmes d'inclusion des femmes minorisées dans les mouvements féministes et de femmes sont des problématiques qui ne nous sont pas étrangères en France. La présence d'une élite naviguant entre un rôle de porte-parole et de représentante des femmes, les questions de reproduction des rapports de pouvoir dans les cercles militants sont aussi des problématiques récurrentes en France. Pourtant la manière dont ces phénomènes adviennent, leurs conséquences en ce qui concerne le renforcement ou la réduction des inégalités et les discours qui s'élaborent autour, montrent des différences entre les pays des Suds et ceux des Nords. Une lecture postcoloniale de ces phénomènes et de leurs interprétations révèle la prégnance d'un rapport hégémonique entre ces deux pôles, qui se joue à plusieurs échelles.

Les liens d'amitié que j'ai tissés pendant ces deux années en Inde ont rendu la phase de restitution difficile. Tout au long de l'écriture je me suis demandée comment me positionner pour ne pas « nier les observées en tant qu'interlocuteurs·trices » ce que Éric Chauvier appelle la « désinterlocution », ce qui effacerait ma présence et le rôle de mon interprétation. Ou encore, à la façon de Richa Nagar (2009), Ramsheela, Reshma Ansari, Richa Singh, Shashi Vaish, Shashibala, Surbala et Vibha Bajpayee (2006), comment parler et écrire avec et non pas à la place des femmes et des hommes que j'ai observés ? Quels outils utilisés pour retranscrire, traduire au plus près ce qui se déroule sous nos yeux, en toute humilité (2006, 2019) ? La question de ma position et de ma responsabilité vis-à-vis de ces personnes m'a conduit à faire des choix dans la manière dont j'ai retranscrit mes entretiens. J'ai anonymisé mes interlocuteurs·trices et laissé de côté tout un pan de mon observation. Il m'a fallu plus d'une fois prendre de la distance vis-à-vis de ces personnes en m'éloignant physiquement, du fait de nos liens d'amitié. Cela s'est traduit par le fait de refuser des invitations et des sorties. Inlassablement, j'ai retiré puis remis mon costume, pas toujours confortable, de doctorante, au grès de mes aller-retour entre amitié et observation. J'ai fait le choix de passer sous silence

quelques échanges, ayant pourtant une grande richesse pour mon analyse, mais pouvant mettre à mal la confiance qui s'est établie. J'ai traduit et porté à la connaissance des militant·e·s des passages de mes analyses pour connaitre leurs ressentis, pour être au plus près non pas de la vérité, mais d'une interprétation possible.

Le choix de la langue a une importance notable tant du point de vue de l'analyse que du contenu de ma recherche. La majorité des entretiens se sont déroulés en anglais selon la volonté de mes interlocuteurs·trices. À chaque début d'entretiens, je leur proposais de composer avec l'hindi ou l'anglais pour ceux et celles qui le pouvaient c'est-à-dire la majorité. À l'exception des femmes et des hommes travaillant sur le terrain comme contacts locaux ou comme bénéficiaires des campagnes, toutes les autres personnes ont préféré l'anglais. Pour l'hindi, j'ai bénéficié bien souvent de l'aide d'un traducteur, un étudiant à l'université de Delhi, ou de l'aide d'amies. Lors des échanges en anglais, les apartés, entre deux salarié·e·s ou militant·e·s, avaient souvent lieu en hindi. Selon les situations, ce retour à la langue maternelle servait à faire un point, à vérifier le recours au bon terme ou à faire en sorte que je ne comprenne pas l'échange. Lorsque de tels dialogues avaient lieu et que j'informais mes interlocuteurs·trices que je les comprenais, ces derniers·ères revêtaient une position défensive. L'hindi m'a souvent servi à suivre des conversations auxquelles je n'étais pas conviée, mais il a aussi fait taire, dans certains cas, les assemblées, soucieuses de ma présence. La connaissance de la langue a facilité la création de liens avec des militant·e·s enchanté·e·s par mon intérêt pour l'Inde et de ma connaissance des problématiques sociales et politiques. Toutefois, de rare fois, mais qui valent le fait d'être citées, ce savoir m'a desservi et m'a mis face à des résistances de la part des interlocuteurs·trices. Cela est dû au fait que je passais, aux yeux de ces personnes, d'un rôle d'observatrice extérieure dont la présence de courte durée a peu de conséquences sur place, à celui d'une observatrice susceptible de revenir en Inde et ayant un réseau national et international. De la sorte, mes observations pourraient avoir des conséquences pour les organisations ou les militant·e·s.

Au cours de ces terrains d'observation, ma manière de « voir » a changé au gré des rencontres, du cheminement de ma pensée et de la construction de mon objet d'étude. La prise en compte de la subjectivité de mon observation, chère à Donna Haraways dans ses travaux sur le « savoir situé » (1988) a modifié profondément mon postulat préliminaire de recherche. Le fait d'accepter que le « vrai » ou « la réalité » en sciences sociales sont relatives puisqu'elles découlent de nos observations et de notre position dans l'échiquier du pouvoir m'a permis d'avancer dans l'élaboration de ma réflexion, de « tester » mes hypothèses et de faire le deuil d'une hypothétique distinction entre moi et les membres du MIFD. Les différentes identités et

positions sociales qui me définissent ont influencé sans contexte les relations que j'ai tissées avec mes interlocuteurs·trices, le contenu de nos échanges, mais surtout la manière dont j'ai analysé et rendu compte de ces échanges. De la sorte, mon ancrage en occident, mon sexe et mes engagements politiques dans des organisations féministes et écologistes doivent servir de grille de lecture à ma recherche.

J'ai choisi pour mon travail doctoral en anthropologie d'utiliser l'écriture inclusive. Ce choix est le fruit d'une réflexion à savoir comment rendre compte de la présence des hommes, pourtant minoritaire dans le Mouvement et des femmes, majoritaire, alors même que la langue française ne s'y prête pas. La forme classique d'utilisation du masculin, dit « genre non marqué », tendrait une fois encore à rendre invisible la présence des femmes, une action contraire à la nature même de mon travail de recherche. À contrepied, la féminisation de tous les termes, ne permet pas de questionner l'évolution de la place des hommes dans le Mouvement. Après de multiples essais, il apparait que la déclination permanente du féminin et du masculin alourdit le propos et rend la lecture plus difficile tandis que le point médian et les formes épicènes n'entravent que très brièvement la lecture. Pour autant, j'ai choisi de ne pas utiliser le néologisme « Iel » à la troisième personne du singulier, mais de conserver il·s et elle·s. Étant au fait des controverses qui agitent les milieux académiques, quant à l'utilité et la lisibilité d'une telle écriture, je défends l'emploi de la langue inclusive notamment dans le monde de la recherche, car il concourt à déconstruire les rapports de pouvoirs et les impenses de genre. Pour appuyer mon propos, je me positionne, modestement, dans le sillage d'Anne-Marie Houdebine, éminente linguiste et féministe qui a soutenu pendant de très longues années les projets de féminisation de la langue française. Dans un de ses articles, elle rappelle, à juste titre, que « Les langues sont des représentations du monde qui s'imposent au sujet parlant (…). La langue catégorise donc l'univers pour nous et reflète la façon dont les pratiques sociales (au sens large, socio-économiques et socio-culturelles) ont hiérarchisé les groupes régionaux, professionnels et depuis toujours sexuels. (…) La langue atteste du sexisme des représentations, dans ce qu'elle oblige à dire ou dans ce qu'elle impose de ne pas dire. (…) Les langues, qui nous parlent autant que nous les parlons (Benveniste), ne traitent décidément pas impartialement les femmes et les hommes, en leur désignant le monde et en les construisant comme sujets. C'est ainsi que les petites filles, dès les premières acquisitions verbales, apprennent leur infériorisation du fait qu'elles ne sont pas équitablement représentées dans le vocabulaire, la grammaire et les discours. L'histoire de la langue témoigne de cette double morale sociale et sexuelle, d'où la difficulté à les nommer, c'est-à-dire à les faire apparaitre comme telles dans la socialité. » (Houdebine A-M., 1995, p. 389-392).

« Je parlerai donc du féminisme en termes d'éruptions, de coulées, de fissures, de laves en fusion (de magma), car je le considère plutôt comme une forme menaçante et insaisissable de mécontentement, qui ne cesse de s'attaquer aux points faibles des couches de sédiments accumulés qui forment la cuirasse du patriarcat, le vernis institutionnel des sociétés organisées (et réussit parfois à se frayer un chemin au travers).[1] »

Offen, 2012, p. 56.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

LES ORGANISATIONS DU MIFD : TYPOLOGIE 1. 62
TYPOLOGIE DU MIFD 75
INTERVENTION AUPRES DE FEMMES DANS UN BIDONVIILE DE DELHI. 95
AFFICHE DE SFI (THE STUDENT FEDERATION OF INDIA). 123
AFFICHE DE AISA (ALL INDIA STUDENTS' ASSOCIATION). 124
CHANT MANIFESTATION "BOARD THE BUS". 130
MANIFESTATION ETUDIANTE JNU JANTAR MANTAR 2015. 136
OUVRAGE KAMLA BHASIN 149
CARTE DE DELHI : CENSUS OF INDIA 2011 PRIMARY CENSUS ABSTRACT DATA HIGHLIGHTS NCT OF DELHI 160
TABLEAU : DONNEES SOCIOECONOMIQUES NCT RECENSEMENT 2011 163
MAGASINE MANUSHI 1990. 214
KAMLA BHASIN 296
ONE BILLION RISING 2016 DELHI 298
KAMLA BHASIN ONE BILLION RISING 299
ONE BILLION RAISING. 300
QUEER PRIDE DELHI. 344
QUEER PRIDE DELHI. 345
FINANCEMENTS REÇUS PAR LES ORGANISATIONS 2013-2017 384
SITE INTERNET DE FEMINISM IN INDIA 406
SITE INTERNET DE YOUTH KI AWAAZ 407
SITE INTERNET DE MERA RANNG 408
SITE INTERNET DE स्त्री काल 409
TRACT JAGORI ANTI HARCELEMENT 441
MUR PEINT PAR SAFE CITY DELHI 442
SONI SORI, JANTAR MANTAR 2013. 445
8 MARS 2016, DELHI, JANTAR MANTAR (MPS). 447
8 MARS 2016, DELHI, JANTAR MANTAR. 447
8 MARS 2016, JANTAR MANTAR NEW DELHI. 448
REUNION DANS LE SUD DE DELHI AVEC LA POLICE ET UNE ORGANISATION DE FEMMES. 466
GENDER MELA DELHI UNIVERSITY, 2015. 493

INTRODUCTION

En Inde, la dernière décennie fut marquée par une extraordinaire visibilité du Mouvement des Femmes. Le spectre de #Meetoo, de la lutte pour la dépénalisation de l'homosexualité, la médiatisation d'affaires d'agressions sexuelles d'une extrême violence et les débats autour des lois personnelles, ont mis sur le devant de la scène, nationale et internationale, les luttes des femmes indiennes.

Les multiples retentissements de ces affaires[2] ont affirmé le dynamisme d'un réseau national de femmes et d'hommes œuvrant pour l'égalité. Ils ont aussi montré sa complexité, en partie due à la pluralité identitaire du sujet politique « femmes[3] ». Preuve en est le nombre abondant d'organisations aux formes et aux positionnements politiques disparates qui composent le Mouvement. Le terme consacré par la littérature et les militant·e·s, pour parler du réseau politique de femmes en Inde est celui de « *Indian Women's Movement* », le Mouvement Indien des Femmes (MIF) (Kumar, 1999 ; Gandhi, Shah, 1992, p.5 ; Tawa Lama Rewal, 2004). Le MIF qualifie un réseau, aux frontières plus ou moins poreuses, qui se compose d'organisations et de militant·e·s ayant un rôle de représentantes et de porte-parole des femmes.

Ma recherche sur le *Mouvement Indien des Femmes dans la ville de New Delhi* (MIFD), débute en 2012, avec comme point de départ les mobilisations qui ont éclaté à Delhi, à la suite du viol et de l'homicide d'une étudiante. La violence de ce crime et la fréquence des affaires d'agression à l'encontre des femmes, provoquent alors parmi les citoyen·ne·s un déferlement de colère. Pendant plusieurs semaines, des femmes et des hommes, appartenant à des groupes sociaux divers, descendent dans la rue et demandent à l'État d'intervenir. Du fait de leur ampleur, ces manifestations sont inédites et ont des conséquences tant du point de vue social que législatif. Quelques années plus tard en 2018, un nouveau scandale éclate sur les réseaux

2 Le terme « affaire » renvoie au mot anglais case.
3 La notion « femmes » apparait, tout au long du texte, sous une forme plurielle pour rappeler la diversité des identités. Je distingue le termes « femmes » pluriel, du terme « femme » au singulier, qui est une construction rhétorique, assimilant les femmes à une figure totémique incarnant la nation ou l'identité des communautés.

sociaux et des centaines de femmes témoignent des agressions sexuelles et du harcèlement dont elles sont l'objet. Les émeutes de 2012 et le mouvement *Metoo,* apportent des informations essentielles sur la composition du MIFD et sa configuration, mais également sur son positionnement dans la société indienne.

C'est donc à la suite des manifestations de 2012, que j'ai entrepris de travailler sur le versant collectif et institutionnalisé du MIFD. Le but premier de ma démarche était de collecter des informations sur le MIFD, la manière dont il se structure et opère dans la ville de New Delhi. Exception faite de quelques chercheuses (Virginie Dutoya, Danielle Haase-Dubosc, Isabelle Guérin, Stéphanie Tawa Lama Rewal), les recherches en France, sur les mouvements de femmes en Inde et au Pakistan, aujourd'hui, sont assez rares, notamment en anthropologie. Pourtant, les questionnements et analyses que soulève l'étude du MIFD ont une dimension qui dépasse l'Inde et la ville de New Delhi comme l'attestent les publications sur l'institutionnalisation et l'ONGéisation des mouvements de femmes en Amérique latine, en Afrique et dans le reste de l'Asie (Bernal, Grewal, 2014 ; Alvarez, 1999).

« Communauté de mouvement social » ou « espace de la cause des femmes », comment qualifier la forme organisationnelle du MIFD ?

Le terme générique de « mouvement » met volontairement l'accent sur le caractère dynamique de ce réseau, né autour d'actions collectives concertées, en faveur des droits des femmes (Neveu, 1996, p.10). Le MIF s'affiche comme un mouvement social national ayant un objectif politique de changement de la société afin de parvenir à l'égalité femmes-hommes. Le fait que la dénomination MIF soit employée aussi bien pour parler des organisations, quelle que soit leur nature première (organisations autonomes, organisations professionnalisées, plateformes, branche féminine des partis politiques) que des militant·e·s anonymes ou des leadeurs·ses charismatiques[4], atteste d'une tentative, de la part de chercheuses engagées, de faire du MIF un réseau. La production académique, autant que militante, d'une histoire des femmes et de leurs luttes au tournant des années 1970, participe également à l'entreprise de

4 J'emprunte ici l'expression de leadeurs·ses charismatiques à Collovald Annie, Lechien Marie-Hélène, Rozier Sabine et Rozier Laurent dans leur ouvrage, L'humanitaire ou le management des dévouements. Enquête sur un militantisme de « solidarité internationale » en faveur du Tiers-Monde (2015). Les leadeur·se·s sont, la plupart du temps, les fondatrices des organisations historiques du MIF, qui ont vu le jour dans les années 1970. L'expérience dont elles jouissent et leur rôle militant précurseur leur ont permis d'amasser des ressources et des compétences spécifiques. En outre, la « mémoire du groupe », dont elles sont porteuses leur confère des qualités et une notoriété, qui les rend, dans l'imaginaire collectif, plus à même de faire les bons choix pour le réseau (Collovald et al., 2015, p. 62).

réhabilitation de l'histoire des femmes et de construction d'un mouvement d'émancipation de femmes Indiennes (Datta, 2007 ; John, 2008).

Pour décrire les particularités du MIF et de ses branches locales, le qualificatif de mouvement social n'est pas suffisant. Il est donc nécessaire de faire appel au concept de « Communauté de mouvement social » (*Social movement community*) formé par Verta Taylor et Nancy Whittier (1992), dans leur article « Collective Identity in Social Movement Communities Lesbian Feminist Mobilization ». La « Communauté de mouvement social » est :

> Un réseau d'individus et de groupes liés, de manière lâche, par une base institutionnelle, des objectifs multiples et une identité collective qui soutient "les intérêts communs" des membres en opposition aux groupes dominants[5].
> (Verta, Whithier, 1992, p. 107).

Cette définition constitue une base solide pour aborder les caractéristiques du MIF et du MIFD. Le concept de « Communauté de mouvement social » marque la présence de plusieurs mouvements, groupes et courants qui ensemble forment une communauté. Cette communauté est un regroupement choisi, ayant une culture, des normes et des valeurs que partagent les membres de ce groupe. Le qualificatif de « mouvement social », malgré la nature pérenne du MIFD, contribue à souligner son dessein politique et contestataire. La difficulté première, lorsque l'on approche ce réseau, réside en sa nature hétérogène et son absence, à priori, de cohésion que Vera Taylor et Nancy Whittier qualifient de liens « lâches ». L'image la plus adaptée, pour décrire ce réseau, est celle de la nébuleuse. Le MIF est composé de milliers d'individu·e·s, majoritairement des femmes, agissant dans toute l'Inde. Les contours du Mouvement sont flous et varient en fonction du périmètre idéologique de la branche du MIF que l'on considère[6]. Nandita Gandhi et Nandini Shah (1992), deux figures académiques du MIF, le définissent comme un mouvement autonome, sans forme, aux classes multiples, sporadique, guidé par des problématiques spécifiques. Il est composé de plusieurs courants stratégiques et idéologiques distincts : « The IWM has from the start been an amorphous,

5« as a network of individuals and groups loosely linked through an institutional base, multiple goals and actions, and a collective identity that affirms members common interests in opposition to dominant groups. »
6 La question à savoir quelles sont les organisations faisant partie ou non du MIF s'est posée tout au long de ma recherche. Mes rencontres avec plus de quatre-vingts organisations m'ont permis d'édicter des critères favorisant l'analyse et le tri parmi toutes les organisations.

multiclass, sporadic, issue-oriented and autonomous movement with several streams of ideological thought and varying strategies. » (Gandhi, Shah, *ibid.*, p. 23).

La formulation d'une identité « femmes » et l'écriture d'une histoire commune aux femmes ont joué un rôle primordial d'affirmation et de consolidation d'une identité collective distincte, que clame le Mouvement. La catégorie « femmes », fondée dans un premier temps sur l'expérience commune de l'oppression que subissent les femmes et symbolisée par la notion de sororité, connait un étoffement de ses significations, sous les critiques des femmes minorisées. L'historicisation des luttes et des avancées en matière d'égalité confère aux militant·e·s le sentiment d'être les héritiers·ères d'un passé commun, même lorsque des déplacements, voire des césures discursives avec les générations précédentes ont lieu[7]. De manière concrète et locale, la cohésion du MIFD apparait dans des alliances ponctuelles ou sur le long terme, et dans la manière dont les organisations se pensent et mettent en œuvre leur politique de changement.

D'autres concepts comme celui « d'espace de la cause des femmes », élaboré par Laure Bereni, sont des alternatives viables et des outils utiles pour penser ce réseau Delhiite. L'élaboration du concept « d'espace de la cause des femmes », dans un contexte français de débats sur la parité a pour objectif de « restituer la plus grande pluralité des luttes, leur dispersion, et leur encastrement dans des visions du monde varié·e·s et des univers multiples. » (Bereni, 2012, p .27). La notion d'espace favorise une approche décentrée pour inclure des acteurs·trices varié·e·s et des sites de mobilisations, en dehors des sphères traditionnelles du militantisme. Dans cet espace se côtoient pèle mêle des institutions étatiques, des partis politiques, des organisations plus ou moins formelles, des militant·e·s et des professionnel·le·s du militantisme. La densité des liens sociaux renforcés par le multipositionnement des représentant·e·s vient contrebalancer l'hétérogénéité des individus et des pratiques. La mise au travail du concept de « l'espace de la cause des femmes » m'a amené dans un premier temps à endosser ce concept puis à m'en défaire en fonction de l'angle d'approche que j'adoptais vis-à-vis du MIFD. Le contexte à partir duquel ce concept est élaboré est différent de celui de l'Inde actuelle. Les mobilisations transversales pour la parité, qui jalonnent les années 1990 en France, regroupent des acteurs·trices de nature et d'idéologie distinctes qui convergent un temps pour parvenir à l'édiction de loi et de principes d'égalités. Le concept « d'espace de la cause des

7 Même lorsque les militant·e·s rejettent les luttes et les discours des périodes précédentes, en faisant de ces périodes des objets de comparaison, elles s'inscrivent dans une continuité. D'ailleurs lors des entretiens nombre d'entre elles considèrent les actions des générations précédentes comme décisives pour leurs luttes actuelles.

femmes » a été formé pour dépasser les principaux biais que sont l'idée d'unicité et de cohésion que sous-entend le terme de « mouvement » et la séparation entre espace institutionnel et espace contestataire, dans lequel les mouvements de femmes seraient pris. L'espace de la cause des femmes favorise, selon cette logique, l'inclusion d'acteurs·trices jusque-là considéré·e·s comme n'appartenant pas aux mouvements sociaux de femmes. Elles et ils étaient même, comme pour l'État en Inde, considéré·e·s comme des opposant·e·s aux luttes des femmes et donc en dehors de cet espace. C'est justement ce dernier point qui m'amène à distinguer le MIFD et à le considérer comme un secteur de l'espace de la cause des femmes dont les frontières bougent selon les périodes et les circonstances. Je mobilise ainsi le concept de « l'espace de la cause des femmes » comme un cadre d'analyse des évolutions du MIFD.

Le MIFD a connu des changements internes profonds au cours des deux dernières décennies qui apparaissent aujourd'hui comme son nouveau profil. La frontière entre les organisations militantes et les institutions s'est étiolée et une machinerie étatique s'est mise en place pour promouvoir la cause des femmes. Pourtant, dans l'esprit des militant·e·s salarié·e·s du MIFD, la séparation et « l'autonomie » du Mouvement vis-à-vis des institutions, restent vivace. Le terme de mouvement laisse apparaitre les adaptations, les ambigüités et les antagonismes équilibrés (Evans-Pritchard, 1994, p. 160) qui ont cours entre les militant·e·s salarié·e·s et les autres acteurs·trices de l'espace de la cause des femmes. Il souligne également le potentiel de changement, de mobilisations dont le MIFD est porteur, ce que la notion d'espace invisibilise. Politiquement parlant, ce choix sémantique me parait important dans un contexte d'écriture de l'autre, venant des Suds, dont la parole est bien souvent niée, au même titre que la démarche politique. Ce changement d'échelle est une porte d'entrée pour interroger la pertinence actuelle de la notion d' « ONGéisation » dans le cas du MIFD. Le dernier élément, et pas des moindres, est également motivé par l'emploi de l'expression *Indian Women's Movement* sur le terrain par les militant·e·s/salarié·e·s de la mobilisation et que l'on retrouve chez des chercheuses indiennes comme Radha Kumar (1999), Nandita Gandhi et Nandita Shah, (1992) et Srila Roy (2015). Plus qu'une appellation le terme de *Indian Women Movement* est un objet d'étude historicisé et théorisé, dans un contexte politique de création d'un savoir sur les femmes et plus largement de réappropriation subalterne[8] du savoir.

L'entreprise d'historicisation et de théorisation du MIF par des chercheuses féministes passe par l'édiction de démarcations temporelles (Gandhi, Shah, *op.cit.*, Kumar, 1993, Sen,

[8] Le courant d'études subalternes est né à la fin des années 1970 en Angleterre sous la houlette de l'historien Ranajit Guha. Ce courant épistémologique propose une réécriture de l'histoire de l'Inde par le bas, en opposition à l'histoire des élites dominant alors le champ historique.

2004, Chaudhuri, 2012). Ces temporalités, conceptualisées sous la forme de « vagues », coïncident avec des périodes d'émulations où des demandes féministes sont portées sur la scène politique. D'une autrice à une autre, les bornes temporelles du Mouvement sont fluctuantes, mais laissent apparaitre des pics de mobilisations. Ce découpage souligne la continuité et le renouveau, tout en mettant l'accent sur des périodes de mise en veille, où subsistent des « structures dormantes » (*Abeyance Structure*), qui relient les différentes périodes du mouvement (Taylor, 2005). Malgré les nombreuses critiques autour de l'emploi du terme de vagues, il est régulièrement utilisé du fait de sa vertu vulgarisatrice. La métaphore des vagues apparait au tournant des années 1970-1980 dans les travaux d'historiennes en Occident et en Inde (Offen, 1982; Forbes, 1982 ; Desai, Patel, 1985, Gandhi, Shah, *op.cit*. ; Chaperon, 1996). On voit, dans la manière dont le terme de vague est utilisé par les militant·e·s sur le terrain en Inde, mais aussi en France, un désir à la fois d'identification à un mouvement, qui s'inscrit sur le temps long, mais aussi de démarcation par l'affirmation d'une singularité justifiant l'édiction d'une nouvelle vague[9].

Tandis que certaines chercheuses choisissent de se concentrer sur les périodes en « creux » pour témoigner de leur réticence vis-à-vis d'un concept homogénéisant, d'autres, dans la lignée des analyses déconstructionnistes portées par les courants féministes décoloniaux et postcoloniaux, dénoncent le caractère impérialiste de ce concept. En 2018, Jules Falquet, lors d'une conférence intitulée « Féminismes et impérialismes », énonce plusieurs arguments majeurs contre l'utilisation de la notion de vagues. Le premier met l'accent sur le fait que le terme de vague rend invisibles les pluralités des courants politiques qui traversent les mouvements de femmes. Les différences de temporalité, de positionnements politiques s'amenuisent pour former un tout cohérent. Les alliances de groupes internes au mouvement de femmes avec d'autres mouvements sociaux disparaissent également, du fait d'une théorisation des mouvements comme autonomes. De plus, le terme de vagues ne rend pas compte de la pluralité des formations et des soubassements idéologiques qui perdurent sur le temps long, d'une vague à l'autre. Le deuxième argument souligne le fait que la métaphore des vagues et l'histoire qui en découle correspondent à une norme académique occidentale qui limite

9 Par exemple, la publication en France en 1970, du numéro spécial de Partisans « Libération des femmes années zéro » marque symboliquement la naissance du MLF. Cette expression caractérise la rupture symbolique des militantes vis-à-vis de leurs ainées (Picq, 1993).

l'incarnation des vagues aux courants dominants et à des « féminismes acceptables » faisant « écho au féminisme international » soutenu par les institutions[10].

En gardant à l'esprit ces débats et ces arguments, je pense toutefois qu'il peut être intéressant d'utiliser, dans certains cas précis comme lors du tournant les années 1970, la métaphore de la vague pour interroger les ruptures, les changements et les continuités que connait le MIFD actuel. La dernière décennie féministe en Occident est parfois qualifiée de troisième, voire de quatrième vague. Pour autant qu'en est-il en Inde ? La fin des années 1990 est-elle l'avènement d'une troisième vague ? Examiner le MIFD à l'aune de ces catégories favorise son ancrage dans un réseau féministe transnational et permet de dégager ses particularités. Cette démarche comparative amène à repenser et à déconstruire nos cadres d'analyse au profit d'un savoir bigarré, intégrant le large éventail des mouvements de femmes, dont les « féminismes des Suds ».

Le temps long de l'histoire des femmes en Inde.

Le MIF, à l'instar des mouvements de femmes dans de nombreux pays, à une histoire longue de plusieurs décennies marquées par des phases de vives émulations et des phases ascendantes. Le plus souvent divisée en trois périodes, l'histoire du MIFD a la particularité d'être marquée par un temps colonial, puisque les prémices de l'engagement remontent au milieu du XIXe siècle. Pour autant, l'émergence du MIFD en Inde ne peut se réduire à la présence coloniale ni à l'influence des mouvements d'émancipation des femmes en Angleterre. L'influence de la présence britannique sur le MIF en devenir a des formes variées. Les femmes indiennes qui prennent part aux luttes indépendantistes tout en revendiquant le droit à l'égalité des femmes, s'appuient sur le rejet de l'emprise britannique et de son discours sur l'égalité à des fins impérialistes, mais aussi sur des problématiques propres à l'Inde (Liddle, Joshi, 1985 ; Kumar, 1993). Les relations des militantes indiennes avec les femmes britanniques engagées dans les luttes suffragistes en Angleterre (1903-1928), mais aussi dans les campagnes d'éducation en Inde, sont-elles aussi à aborder sous le prisme de la dualité puisque comme le notent Barbara Ramusack (1990) et Antoinette Burton (1994) celles-ci naviguent entre

10 Dans nombre de ses travaux, Jules Falquet décrit la manière dont les institutions internationales (La Banque Mondiale, Les Nations-Unies et ses satellites et le FMI) supervisent le contenu et l'application des politiques de développement à l'échelle internationale et les conséquences que cela induit pour les mouvements de femmes en Amérique latine. Ces institutions sont présentées comme des soutiens importants aux politiques économiques libérales, privilégiant « un développement consensuel », en inadéquation avec les demandes féministes, écologiques et altermondialistes locales (Falquet, 2003, 2008)

impérialisme et alliance égalitaire. Sans allez plus loin sur ce sujet, il me semble important de penser les concomitantes entre ces périodes de mobilisations sans pour autant considérer les luttes des femmes indiennes comme des copies ou des conséquences des luttes britanniques.

Bien qu'étant un acteur majeur de la cause des femmes le MIF n'a pas toujours eu et n'a toujours pas, le monopole de la représentation et de l'engagement des femmes indiennes. Au début du XIXe siècle, le discours sur l'égalité est investi par les Britanniques et les nationalistes indiens. Du côté des Britanniques, la colonisation s'accompagne d'un discours sur la culture indienne présentée comme archaïque. Le polythéisme en Inde est considéré comme une culture des idoles voire une superstition. Le statut de victime des femmes, dépeint par les Britanniques, ainsi que la présence du système de caste, légitiment la présence coloniale, décrite comme salvatrice pour les femmes indiennes et l'Inde en elle-même (Mani, 1990 ; Chatterjee, 1989). En réponse aux discours coloniaux, des mouvements intellectuels de réformes socio-religieuses hindous (1828-1920[11]) se forment au Bengale et au Mahārāshtra. Si l'histoire nationale indienne ne fait état que du courant de réforme hindou, des mouvements de réformes musulmans, sous la férule des oulémas (*ulama*), apparaissent en Uttar Pradesh à cette période (1867-1930) (Azra Asghar, 2000). Les courants réformateurs hindous et musulmans, se composent majoritairement de classes aisées et de hautes castes brahmanes. Influencées par les idées libérales de liberté et d'égalité, leur but est de réaffirmer la continuité et la validité de leurs valeurs respectives, tout en améliorant leur statut social par une régénération politique et culturelle (*Ibid.*).

Du côté hindou, les « Nouveaux Brahmanes », comme les qualifie Dinakar Dhondo Karve (1963), amorcent une entreprise de réformes de la culture hindoue. En réponse aux attaques coloniales, l'amélioration de la condition des femmes revêt rapidement une place primordiale dans ce courant (Kumar, 1993, p. 7). Une des figures phares de ce mouvement est Ram Mohan Roy (1772-1833), considéré comme « le père de l'Inde moderne » et « le champion des droits des femmes » (Forbes, 2008, p. 10). Cet intellectuel bengali fonde à Calcutta, en 1928, le *Brāhmo Sabha* (Église hindoue théiste), qui deviendra le *Brāhmo Samaj* en 1966 (Société des croyants en Brahma), une des premières occurrences du nationalisme hindou, s'inscrivant dans le Mouvement de Réforme (Tawa Lama Rewal, *op.cit.*, p. 26 ; Bhattacharia, 2010). En accointance avec les missionnaires britanniques, le *Brāhmo Samaj* concourt à l'édiction de la

[11] Ces dates correspondent à la création de la première organisation *Brāhmo* et à l'édiction de Gandhi comme leadeur du Mouvement nationaliste en 1920.

loi interdisant la pratique de la Sati (*Sati Abolition Act)*, l'immolation des veuves sur le bucher funéraire de leur époux, en 1889.

L'éducation des femmes est le fer de lance des Mouvements de Réforme, notamment au Bengale, ce qui conduit en 1863 à la création d'un journal mensuel pour les femmes, le *Bamabodhini Patrika* (revue pour l'éveil des femmes), par Babu Umesh Chandra Datta (1840–1907) enseignant bengali et en 1979 à l'inauguration de la première université pour femmes à Calcutta (Sastri, *op.cit*., p. 144)[12]. Plusieurs raisons expliquent cet engouement pour l'éducation des filles. D'une part, l'éducation des femmes répond à des exigences matrimoniales. Les hommes de classes moyennes supérieures éduquées souhaitent avoir des épouses éclairées (Asghar Ali, *op.cit.*, p. XIV). Au sein du mouvement *Brāhmo*, l'éducation des femmes va de pair avec la modernisation de la société. Les écoles pour femmes, en dehors du foyer, semblent un moyen de combattre les croyances dites populaires (Kumar, *op.cit*., p. 14). Contrairement aux écoles tenues par les missionnaires, qui accueillent des filles de milieux pauvres, ce sont principalement les femmes de classes aisées qui profitent de ces changements. Ce changement renforce la distinction entre les femmes éduquées de classes moyennes et supérieures et les femmes de classes défavorisées, considérées comme vulgaires. (*Ibid*., p. 15). Dans les communautés musulmanes, des écoles pour femmes (« *zenana school* [13]») sont fondées, par exemple la *Aligarh Zenana Madrasa* créée en 1908 par Shaikh Abdullah (1874-1965), tandis que les familles plus aisées font appel à des institutrices « *atuji* », pour enseigner dans les quartiers des femmes, les *zenanas.* De ces mouvements de réforme nait ce que Géraldine Forbes appelle la figure de la « Femme nouvelle », en échos à celle du « Nouveau Brahmane ». Cette « Femme nouvelle », hindoue, chrétienne ou musulmane est éduquée et participe activement aux débats et à la vie intellectuelle locale, notamment par le biais de groupes de femmes (Forbes, *op.cit*.).

La naissance du nationalisme hindou, pendant la période du Raj[14], marque l'élaboration par une classe politique divisée entre désir de réforme et orthodoxie antimoderne, d'une nation

---

[12] Les premières écoles pour filles voient le jour en 1810 sous l'égide des missionnaires anglaises et américaines, mais ce n'est qu'à la fin du siècle que le nombre d'écoles pour filles va réellement augmenter, sous l'influence du Mouvement, sans toutefois permettre à toutes les femmes d'être instruites. « In 1854, there were approximately 626 girls' schools (Bengale: 288, Madras: 256, Bombay: 65 and NWFP and Oudh: 17) with a total of 21,755 students. » (Forbes, 2008, p. 41).

13 Le zenana est l'espace réservé aux femmes dans les maisons.

14 Le Raj britannique correspond au régime colonial britannique de 1858 à 1947, instauré après la révolte populaire des Cipayes en 1857 en Inde. L'administration de l'Inde passe d'entre les mains de la Compagnie des Indes orientales à la couronne britannique, et donc à la Reine Victoria.

indienne fantasmée selon un schéma « matriotique » (Assayag, 2001). La lutte identitaire entre nationalistes et coloniaux s'accompagne de l'édification d'un imaginaire national chez les hindou·e·s, personnifié dans la figure de la mère patrie. Comme le montre Jackie Assayag, la mère patrie est « le mythe dominant du nationalisme indien ». La glorification de l'Inde mère (*Bhārat Mātā*) a comme effet « l'idéalisation de la femme en tant qu'épouse », dont les modèles sont les déesses telles que « Savitri, Sita, Lilavati, Khana, et Arundhati » (*Ibid*., p.153). Par extension, les panégyriques de la mère patrie favorisent une division sexuelle rigide, où la figure de la femme incarne un idéal de dévotion, de sacrifice et de soumission à l'homme. Le retour aux traditions hindoues que prônent les nationalistes favorise la construction d'un éternel féminin[15] (Muel-Dreyfus, 1996), naturalisant l'identité « femme » et annihilant son historicité sociale.

Dans son article « The Nationalist Resolution of the Women's Question » (1989), l'historien Partha Chatterjee met en lumière les effets de la réforme et de l'émergence de la pensée nationaliste pour les femmes. L'identité nouvelle qui est promue se construit autour de la division entre la sphère matérielle et la sphère spirituelle. Les innovations, la science, l'économie, s'inspirent des courants libéraux occidentaux, tandis que le domaine spirituel reste fidèle à la culture indienne traditionnelle. Cette division idéologique donne lieu à la création d'une séparation entre le foyer, considéré comme le lieu de préservation de l'identité nationale et l'extérieur, un monde que dominent les Occidentaux. La séparation entre sphère privée et sphère publique est loin d'être nouvelle en Inde, notamment parmi les hautes castes, pourtant un changement s'opère dans sa théorisation. Le foyer devient le lieu de la culture indienne véritable. Il doit être alors réformé pour maintenir son caractère pur et sacré et devenir le pilier sur lequel la nation indienne se construit et affirme sa supériorité. C'est dans ce contexte que la figure de la « Femme nouvelle » va être érigée. Protectrice des valeurs indiennes, cette représentation établit une distinction entre les femmes selon leurs classes et leurs castes. Elle renforce et naturalise également les distinctions entre les femmes et les hommes.

Un des derniers combats menés par le Mouvement de Réformes, avant de se dissoudre dans le mouvement nationaliste, est celui contre le mariage des enfants et pour l'augmentation

15 Le concept d'éternel féminin auquel a recours Francine Muel-Dreyfus, est l'idée selon laquelle il existerait une « nature » ou d'une « essence » féminine éternelle « échappant depuis toujours et pour toujours à l'histoire ». (p.9). Cette « construction politique du féminin » qui apparait dans des périodes de changement politique, qu'elle qualifie de « remise en ordre du monde », ou de retour des courants conservateurs s'accompagne, bien souvent, « d'une division sexuelle rigide des aptitudes, des fonctions et des places "naturelles" propres à chaque sexe. » (p. 12). À contrecourant d'une vision essentialisante, l'autrice propose une lecture historique du processus de production et de reproduction de cet éternel féminin dans le régime de Vichy.

de l'âge minimum du consentement sexuel. Il aboutit, en 1891, à l'édiction d'une loi faisant passer de dix à douze ans l'âge minimum du consentement sexuel pour les filles mariées ou célibataires « *Age of Consent Act ».* La réforme de l'âge minimum au mariage pour les filles et les garçons galvanise l'opinion publique et accentue les clivages entre les garants de l'orthodoxie, le courant *Brāhmo* et les Britanniques, mais elle laisse surtout apparaitre les premiers clivages entre les groupes de femmes et la société des hommes[16]. L'engagement des femmes dans le Mouvement de Réforme à travers des clubs féminins, favorise et légitime leur participation à venir dans le mouvement nationaliste. C'est au sein du mouvement nationaliste, dont la naissance coïncide symboliquement à la date de création du Congrès en 1885 à Bombay par les membres du *Brāhmo*, que le MIF, en devenir, va connaitre ses premiers rassemblements.

La fin de cette période marque l'avènement du MIF, une communauté de mouvement social composée principalement de femmes luttant conjointement pour l'indépendance et pour l'amélioration de leur condition. Jusqu'en 1949, date à laquelle l'Inde acquiert son autonomie, les demandes portées par ce groupe bigarré sont relatives à l'inscription législative de l'égalité dans la constitution. Alors même que la période de réforme est marquée par un engagement de femmes de classes aisées, la période d'émergence du MIF, et particulièrement dans les années 1930, des femmes de tout horizon participent aux mobilisations en tant que future citoyenne et en tant que femme. Encouragées par Gandhi et une frange des nationalistes, elles participent massivement au mouvement *Swadeshi*[17] (on est un seul pays*)* dès 1905 et aux actions de désobéissance civile comme la marche du sel (*Salt Satyagraha*) en 1930[18]. L'engagement des femmes revêt, dans un premier temps, la forme d'un boycott des produits britanniques puis une infime partie d'entre elles s'enrôle dans les mouvements révolutionnaires pour mener des actions plus directes, telles que la dissimulation de combattants, le transport du courrier et les attaques terroristes[19] au Bengale. La reconnaissance nouvellement acquise des femmes dans les

16 La controverse oppose le discours hygiéniste des libéraux, dénonçant les conséquences néfastes du mariage des enfants sur la santé et pour la surpopulation, aux discours des extrémistes comme B.G. Tilak, un militant indépendantiste, qui considère cette pratique comme un principe fondamental de la culture indienne et à la base du système de castes (Tawa Lama Rewal, *op.cit.*, p. 30). En parallèle se déploie un discours tenu par des organisations de femmes, associant le mariage des enfants à l'illettrisme des femmes, à la pratique de la dot et aux mauvais traitements infligés aux femmes qui limitent le bonheur des couples. (Padma, McGinn, 1992, p. 110).

17 Le mouvement Swadeshi est à la fois une révolte économique qui promeut la relance de l'industrie nationale et la protection des travailleur·se·s par la création de syndicats, mais également un mouvement idéologique de reconstruction de l'identité indienne par l'éducation.

18 La marche du sel débute en mars 1930 sous l'impulsion de Gandhi. L'intention est de dénoncer la mainmise des Anglais sur le commerce du sel et de demander l'indépendance économique et politique de l'Inde.

19 C'est au Bengale que se forment des groupes révolutionnaires terroristes comme le *Jungantar* (« l'ère nouvelle ») autour d'Aurobindo Ghose, et l'Anushilan Samiti. Quelques femmes s'enrôlent dans ces mouvements terroristes,

luttes se symbolise dans le recours à la métaphore matriote que les nationalistes emploient sous sa forme dévotionnelle hindoue[2021]. Le recours aux figures hindoues marque l'avènement d'une séparation entre les femmes hindoues et les femmes des autres communautés. L'histoire du MIF telle qu'elle est écrite, symbolise cette domination des femmes hindoues et l'invisibilité particulière des femmes musulmanes. Seuls quelques travaux, comme ceux de Gail Minault (1986) ou Zoya Hasan et Ritu Menon (2004, 2005), réaffirment la place des femmes musulmanes dans l'histoire du MIF et plus généralement de l'Inde, alors même que la majorité des récits sur le MIF les écarte totalement.

Les premières organisations historiques de femmes, dont beaucoup d'organisations du MIFD actuelles se réclament, se créent à ce moment. La première en 1917 est la *Women's Indian Association* (WIA). Puis s'en suit en 1925 la *National Council of Women in India (NCWI)* et en 1927, la *All Indian Women's Conference (AIWC)*. Ces organisations sont principalement composées de femmes hindoues. Toutefois, quelques femmes musulmanes s'y associent, telles que la Begum Hamid Ali (1874-1926) qui sera présidente de *AIWC*. Les femmes qui s'engagent dans le mouvement pour l'indépendance le font aussi par l'intermédiaire des branches féminines du parti du Congrès et des organisations communistes et de la Ligue musulmane[22].

---

comme Bina Das, une étudiante qui tenta d'assassiner le gouverneur Jackson en 1932 ou Santi Ghose et Suniti Choudhury qui tuèrent le Magistrat Stevens en 1931 (Forbes, 2008, p. 139-140).

[20] Dans un article consacré aux temples à la « Mère Inde » Mathieu Claveyrolas (2007) montre ce glissement d'une lecture séculière et topographique de l'Inde à celle religieuse de la patrie indienne revêtant la forme d'un corps divin.

[21] Au Bengale, au côté de l'image de la mère patrie, les luttes nationalistes mobilisent la figure de *Kali*, déesse guerrière dont le rôle est de protéger la nation, et de *Durga*, incarnation du pouvoir féminin de la *Shakti* (l'énergie). Ces représentations féminines légitiment la place des femmes au sein des luttes nationalistes, mais, dans un même temps, renforcent la construction genrée de la société et l'idée d'une sexualité féminine agressive qu'il faut canaliser (Kumar, *ibid*., p. 47-49.).

[22] Au cœur du mouvement du Satyagraha en 1921, Sarojini Naidu qui sera la première femme à devenir gouverneur des Provinces-Unies d'Agra et d'Oudh et première femme indienne à prendre la tête du Congrès en 1925, forme une organisation de femmes politique liée au Congrès le *Rashtiya Stree Sangha* (RSS). À Calcutta en 1929, Urmila Devi (1883-1956), une militante nationaliste proche de Gandhi crée la *Nari Satyagraha Samiti*. Des femmes rejoignent le parti communiste (Communist party of India) établi en 1925 à Kanpur. Elles s'engagent également au sein du *Congress Mahila Sangh* dès 1939 et du *Mahila Atmaraksha Samiti* (MARS) (le comité d'auto-défense des femmes) en 1942 sous la direction de Ela Reid, une militante américaine proche du philosophe et homme politique Manabendra Nath Roy, Renu Chakravarti, militante nationaliste, nièce de Bidhan Chandra Roy, militant du congrès, futur ministre en chef du Bengale et de Mohini Devi, une militante nationaliste. La séparation communautaire entre femmes hindoues et musulmanes, déjà amorcée depuis le début du siècle, s'intensifie à la fin des années 1920 après la publication du rapport du comité Nehru établissant le statut de dominion de l'Inde (Nehru Committee Report). La Ligue musulmane, qui n'a que peu fait de place aux femmes avant cette période fonde, en 1938, la *All India Muslim Women's Sub Committee* dans le but d'encourager les femmes à rentrer en politique. Le succès de cette démarche apparait en 1940, lors de l'énonciation de la Résolution du Pakistan, à Lahore, où des milliers de femmes sont présentes.

L'écriture de l'histoire de l'engagement des femmes en Inde dans les luttes nationalistes fait apparaitre le peu de place qui leur est fait dans les récits historiques. Seuls les ouvrages ayant une démarche explicite de réinscription des femmes dans l'histoire leur font une place d'honneur. Dans le reste de la littérature, les seules femmes évoquées sont des femmes au statut exceptionnel, héritières ou associées à un nom d'hommes au destin fabuleux, soit des femmes connues pour leur transgression des normes de genre[23]. Pour pallier ces absences, il faut chercher du côté des chercheur·se·s féministes ou engagé·e·s dans le courant épistémologique subalterne. L'analyse de Maitrayee Chaudhuri dans l'article « Gender in the Making of the Indian Nation-State » (1999) éclaire très bien la manière dont les nationalistes ont imaginé le rôle des femmes selon trois identités. Les femmes apparaissent d'abord sous la forme d'agent·e·s ou de bénéficiaires des politiques économiques de développement. Elles sont ensuite représentées comme citoyennes ou actrices politiques, ayant des droits égaux à ceux des hommes. La troisième représentation est celle de la femme comme emblème de la culture nationale. Ce dernier rôle conditionne et limite les deux premiers du fait de la création d'une entité « femme » sacrée, dont le domaine est le foyer, lieu de préservation de la culture indienne, appréhendée comme hindoue. L'identité indienne est incarnée par la figure de la femme sacrée qui ne correspond pas à la femme réelle, la citoyenne, soumise aux mêmes lois que les hommes. Le terme « femme » devient donc polysémique. Il représente d'une part les femmes réelles, individuelles et de l'autre un totem, la gardienne de l'ordre social. Le « totem » au sens durkheimien[24], est une construction symbolique créant des liens entre des membres qui deviennent communauté sous un nom commun, celui de la nation indienne. La femme totem, incarnée par l'image de la mère, de la déesse, dont les qualités féminines sont à leur paroxysme,

[23] Bien souvent ce sont des femmes ayant eu recours à la violence.

[24] Dans son ouvrage *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Émile Durkheim a une approche qui permet ici de penser la construction de la figure femme par les nationalistes. Le Totem est à la fois une incarnation et une représentation du clan, le distinguant des autres clans, mais aussi une croyance, une force renvoyant à une divinité. C'est pour répondre à l'hypothèse selon laquelle « la religion est une chose éminemment sociale » (Durkheim, 1912, p. 21) que Durkheim a recours au totémisme. Ce à quoi il répond que le totem en étant à la fois « une expression matérielle de (…) la forme extérieure et sensible de ce que nous avons appelé le principe ou le dieu totémique. Mais d'un autre côté, il est aussi le symbole de cette société déterminée qu'on appelle le clan. De ce fait, pour Durkheim apparait ici pleinement le lien social entre Dieu et le clan qu'il incarne. « Si donc il est, à la fois, le symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un ? (…) Le dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même, mais hypostasié et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem. ».
En suivant cette analyse, la femme totem est une création contemporaine, une incarnation de la nation indienne unifiée se dressant face aux Britanniques. Ce totem est une divinité *Bharatmata*, dépeinte sous la forme d'une femme portant un sari safran et tenant le drapeau indien d'une main. Elle est parfois accompagnée d'un lion. La femme totem, mobilisée fortement par les fondamentalistes, est à la fois la déesse et la nation indienne. Pourtant détaché de la femme réelle, le totem femme a comme conséquence la rigidification des normes de genre.

est une figure hyperbolique, garante des traditions culturelles et religieuses. Dans le discours nationaliste, la femme totem supplante la femme réelle qu'elle ne représente pas, puisqu'elle est un idéal auquel seules quelques femmes de classes aisées peuvent prétendre. Puisque liée à la religion, la figure totémique limite l'accès des femmes à la pleine citoyenneté, en justifiant un droit personnel distinct, régissant le mariage, le divorce et la propriété et enferme les femmes dans un rôle de mère protectrice et d'épouse sacrificielle. Les politiques de développement, ainsi que les lois en faveur de l'égalité, se construisent autour de cette figure qui limite les libertés et l'égalité individuelles. Par leur engagement politique dans le MIF, quelques femmes remettent en question ce symbole sans jamais réussir à l'annihiler, étant un des piliers sur lequel la nation indienne s'est construite. C'est d'ailleurs ce qui ressort de plusieurs des entretiens avec des militantes du MIFD, comme ici avec une étudiante d'une vingtaine d'années appartenant à une association féministe :

> *« Il y a aussi de nombreux groupes qui ne posent pas de questions, ils vont inscrire « l'empowerment des femmes » sur leurs pancartes, une expression que l'on trouve partout, ils ne parlent pas nécessairement d'égalité de genre, ils vont encore faire des choses du genre, parler de déesses, les femmes sont des déesses, tu sais la distinction « pute/déesse », ils ne parlent pas des femmes comme des êtres humains. Tu penses qu'ils parlent des droits des femmes, mais ils ne le font pas (rire) »*[25].
> Entretien n°27 (Amita, 24ans, hindoue, brahmane, étudiante, classe intermédiaire, anglais, 25/03/2015[26])

Cette représentation totémique, qui se construit dans un premier temps en opposition aux Britanniques, glisse lentement du côté de l'exclusion des musulman·e·s du projet national dès 1947, lors de la partition de l'Inde et du Pakistan. Les hommes musulmans sont accusés d'avoir perverti l'hindouisme et de maintenir des pratiques arriérées qui discriminent les femmes (*zenana, purdah*[27]). Dans ce dialogue, les femmes musulmanes deviennent une figure de l'altérité au rôle repoussoir et une réelle absence de l'histoire nationale.

---

25 « (…) they are also lots of groups which don't ask questions, they will say 'women empowerment', on their placards, which are everywhere but they don't necessarily talk about gender equality, they will still do things like, talk about a goddess, women are goddesses, you know whore/goddess binary, they don't speak about women as human beings. You think they are talking about women's rights but they are not (laugh). »

[26] Les informations qui apparaissent sont celles qui m'ont été données (à l'exception de la date) par les femmes et les hommes que j'ai rencontré). On trouve donc le prénom, l'âge, la religion, la caste ou la classe, les études et la région d'origine.

27 Pratique de réclusion des femmes dans un lieu ou par le fait de se voiler.

Avec l'avènement de l'indépendance de l'Inde en 1947 et les promesses d'égalité qui l'accompagnent, le MIF perd de sa vigueur et se fragmente. Néanmoins, l'engagement croissant des femmes au cours de ces décennies post indépendance ouvre la voie au développement d'un réseau militant pour l'égalité femmes-hommes. Pendant la période de mise en veille qui s'en suit, les femmes restent très actives dans les mouvements de masses et quelques-unes développent une conscience politique qu'elles qualifient de féministes. Cette analyse critique de la société et de ses structures préfigure l'avènement de la seconde période du MIF, dans les années 1970. Les points de convergence de cette période sont les luttes contre la pratique de la dot et la dénonciation des violences sexuelles, notamment celles perpétrées par les représentants de l'État. Deux affaires emblématiques portent les revendications du MIF sur la scène politique, l'affaire *Mathura* datant de 1980 et l'affaire *Rameeza Bee* en 1978. En 1972, Rameeza Bee est violée par des policiers qui tuent son époux qui tente de l'aider. À la suite du procès en 1978, et de l'acquittement des policiers, une première mobilisation féministe de masse a lieu à Hyderabad (Kumar, *op.cit*., p.128). Deux ans plus tard, c'est l'affaire *Mathura*, le viol d'une jeune femme appartenant à une communauté tribale du Mahārāshtra par des policiers qui mobilise à nouveau les organisations féministes, dont le *Forum Against Rape* fondé à Mumbai en 1980. Ensemble, elles mènent une campagne pour la réouverture du procès après l'acquittement des policiers. En conséquence des mobilisations, en 1983 la législation sur le viol de 1860 est amendée. Les demandes des militantes ont pour finalité la mise en application des lois, mais surtout, et c'est un tournant majeur pour le MIF, une réforme des structures inégalitaires de la société. Des organisations élaborent, pour la première fois conjointement, une théorisation propre du féminisme et s'agrègent autour des principes d'autonomie et de sororité. Les organisations de femmes, principalement urbaines, qui apparaissent à cette période revendiquent leur appartenance au courant féministe et leur indépendance de toutes les structures étatiques et politiques.

À l'échelle internationale, la proclamation par les Nations-Unies de la « Décennie de la Femme » de 1975 à 1985 encourage le gouvernement indien à monter une commission chargée d'enquêter sur le statut des femmes indiennes. En 1974, la commission publie un rapport, intitulé « *Towards Equality* » qui dresse un constat accablant. Depuis l'indépendance, loin de s'être améliorées, les conditions de vie des femmes se seraient dégradées dans de nombreux secteurs (social, politique, économique). Ce rapport est souvent cité comme l'élément déclencheur des luttes contemporaines, alors même qu'il ne sera pas présenté à la première

conférence des Nations-Unies en 1975. Dans les universités, une vaste opération de réforme de la recherche s'en suit, par la création de pôles d'études de Women's Studies.

Dans les années 1990, l'internationalisation de la cause des femmes[28], la légitimité récemment acquise par le MIF en tant que représentant politique et les changements politiques, sociaux et économiques qui ont lieu en Inde transforment profondément le paysage militant. Au même moment, l'Inde achève sa transition économique la menant vers une économie plus libérale dont la privatisation des offres publiques et l'entrée des capitaux économiques internationaux sont les marqueurs. De manière concomitante, l'espace de la cause des femmes s'élargit, pour intégrer de nouveaux acteurs et actrices. L'État se saisit de la rhétorique portée par le MIF et se dote d'institutions et de lois favorisant l'égalité. Par ce geste, il reconnait le MIF comme un interlocuteur légitime, mais aussi comme un agent à qui il délègue une partie de ses devoirs. Par cette reconnaissance, les collectifs du MIF existant et ceux qui seront créés dans les années 1990 accèdent à un statut nouveau et s'institutionnalisent. Dans la ville de Delhi, ce phénomène favorise l'entrée des organisations du MIFD, devenues pour beaucoup des organisations professionnalisées, dans le champ politique. Les organisations professionnalisées sont souvent regroupées sous le titre d'ONG, un titre qui n'a pas d'équivalent en Inde pour les organisations nationales. Je préfère pour ma part utiliser un titre descriptif (organisations professionnalisées), à partir duquel les différences de positionnement peuvent être pensées.

Du côté académique, l'institutionnalisation des Women's Studies entraine un éloignement progressif de la recherche vis-à-vis des actions militantes. Les évolutions du MIF en Inde partagent de nombreuses similarités avec ce qui se déroule en Amérique latine[29]. Partant de là, la définition que propose Sophie Stoffel de l'institutionnalisation est tout à fait adéquate pour décrire le cas indien :

> L'institutionnalisation est un « processus d'accès aux ressources (symboliques, matérielles, politiques) (…) Les organisations féministes institutionnalisées pourraient ainsi être définies comme celles qui existent grâce au financement des institutions

28 Par internationalisation de la cause des femmes, j'entends l'adoption à l'échelle internationale et nationale de réformes, politiques et programmes de développement ciblant les femmes. La Décennie de la Femme et les conférences qui s'en suivent en sont une des formes institutionnelles les plus visibles.

29 De nombreux travaux évoquent ces évolutions en Amérique Latine comme ceux de Jules Falquet (2008), Ochy Curiel (2005), Sophie Stoffel (2008), Sonia Alvarez (1999, 2009), Arturo Escobar (1995, 1998).

publiques nationales ou internationales, ou qui cherchent à en bénéficier ; et celles qui sont engagées dans une interaction avec l'État (…) et les organismes internationaux. (Stoffel, 2008).

Depuis les années 1980, les femmes sont les cibles des politiques de développement des agences internationales. Les institutions se détournent de l'État pour la mise en œuvre des programmes en finançant directement la société civile[30], nouvellement considérée comme une alternative citoyenne. Cela produit, localement, une augmentation des financements disponibles pour les organisations du MIF et l'implantation massive de nouvelles organisations professionnalisées. Pour faire face à la compétition accrue au sein du MIF, que ces deux phénomènes engendrent, les organisations autonomes de la seconde vague tendent à homogénéiser leurs pratiques. Un phénomène que Sonia Alvarez qualifie d'« ONGéisation ». Ce concept, qui a une forte connotation, ne désigne pas seulement l'augmentation du nombre d'ONG, mais il est une critique du déploiement du paradigme néolibéral, à travers le monde. En effet, la nature des organisations professionnalisées et leur dépendance aux financements apparaissent comme contradictoires avec les principes des organisations féministes et tendent à faire disparaitre les spécificités nationales des formes d'oppositions. Sonia Alvarez, à partir du cas de l'Amérique latine étoffe le concept d'« ONGéisation » dans les années 1999. En 2009, elle reformule le concept et nuance sa portée, dans le but de ne pas nier la pluralité qui subsiste parmi les ONG :

NGO-ization during that decade was not simply about an increase in the numbers of more formally structured feminist organizations with paid, professional staff and funding from government, multilateral and bilateral agencies and foreign donors. Rather, NGO-ization, in my view, entailed national and global neo-liberalism's active promotion and official sanctioning of particular organizational forms and practices among feminist organizations and other sectors of civil society.
(Alvarez, 2009, p. 176)

[30] L'expression de société civile est un terme très usité dont les définitions varient selon les temporalités, les lieux et les auteurs et autrices. Néanmoins, certaines caractéristiques semblent faire l'unanimité, dont l'idée que la société civile a un rôle de renouvèlement du politique en dehors de structures traditionnelles. La société civile est pensée comme un corps intermédiaire, entre l'État et les citoyen·ne·s, dont la prérogative principale est la mise en place et le suivi des politiques de développement. (Kaviraj, Khilnani, 2001)

L'ONGéisation sous-entend un changement interne aux organisations, puisque ce phénomène va de pair avec une professionnalisation et le renforcement d'une hiérarchie interne. Un principe auquel les organisations autonomes des années 1980 s'opposaient. Plus largement, l'ONGéisation va de pair avec l'essor du concept de « bonne gouvernance »[31] et des principes libéraux de développement.

En Inde ces changements, dans le monde militant, sont simultanés à une recomposition de la scène politique. La droite nationaliste s'impose comme une force d'opposition en attirant un électorat de plus en plus large et récupère, par le biais de ses organisations féminines, le discours et les symboles des organisations du MIF. La figure de la « femme totem » est réactualisée pour présenter les femmes comme les mères et épouses défenseuses de la nation hindoue. Ces discours s'accompagnent d'attaques véhémentes contre les musulman·ne·s et de violences communautaires. De nouveaux partis politiques et forces politiques identitaires, issues des basses castes, vont également voir le jour. Les femmes de ces communautés dénoncent le caractère élitiste du MIF, le peu d'attention portée aux femmes appartenant aux milieux ruraux et/ou de basses castes et décident de former leurs propres organisations de femmes.

Saisir la manière dont le MIF s'est construit sur le temps long ainsi que la manière dont les chercheur·se·s l'ont théorisé est essentiel pour comprendre les questions actuelles qui entourent les luttes pour les droits des femmes en Inde. L'édification de la figure de la « femme totem » domine toujours le discours nationaliste qui gagne en force à partir des années 1990. Le contexte social dans lequel émergent ces problématiques, ainsi que les arguments employés dans ces combats idéologiques, ont marqué durablement le MIF et sa branche locale, le MIFD. Les conséquences directes de cette cooptation et des affrontements entre le MIF et les courants nationalistes sont visibles principalement dans la manière dont le MIFD se positionne vis-à-vis des débats religieux. Bien souvent, le MIF dans la ville de New Delhi ne semble pas savoir quelle posture adopter vis-à-vis de la réforme des lois personnelles et des demandes des femmes musulmanes. Ses rapports au féminisme et à la construction de l'identité politique « femmes » paraissent également souffrir de la construction parallèle, par le nationalisme, de la figure de la « femme totem ».

[31] La « bonne gouvernance » est un ensemble de mesures techniques, promues par les instances internationales de financement et de développement dans le cadre des politiques de libéralisation. Ces mesures que sont la transparence de l'action publique, le contrôle de la corruption, le libre fonctionnement des marchés, la démocratie et l'État de droit sont présentées comme les prérequis du développement (Meisel, Ould Aoudia, 2008).

Tous ces bouleversements, sociaux, politiques, économiques et ces affrontements idéologiques et physiques, ont modelé la forme actuelle du MIFD, l'objet de mon étude. Le MIFD apparait comme un conglomérat, aux frontières vacillantes, d'acteurs et actrices, de collectifs, d'organisations et de plateformes aux identités hétéroclites, voire antagonistes. De manière paradoxale, à contrecourant de cette pluralité, apparait une homogénéité des pratiques et des portraits des femmes et des hommes porte-paroles du MIFD.

C'est à partir de ce double constat que j'entame donc une recherche sur la manière dont cette communauté réflexive urbaine, le MIFD, en proie à une homogénéisation fonctionnelle et sociale combinée à une diversité idéologique, peut représenter les enjeux protéiformes auxquels font face les femmes en Inde ?

Le MIFD parait entretenir un équilibre fragile où les débats confrontationnels et les divergences idéologiques garantissent le maintien de la mixité et du caractère premier du mouvement social, sans toutefois parvenir à se défaire des relations de pouvoir, réifiées par l'institutionnalisation et la professionnalisation. Cette configuration dans laquelle se trouve le MIFD m'a paru un point essentiel à creuser du fait de ce que cela nous apprend tant sur les mouvements sociaux en Inde, que sur les mouvements de femmes en général. Les affrontements internes au MIFD ont un rôle de garde-fou, contraignant les militant·e·s du MIFD à améliorer la pluralité identitaire interne aux MIFD. Pourtant, cette diversification s'accompagne d'une reproduction de la classe sociale dominante du MIFD, consolidée par l'ONGéisation.

Pour répondre à cette question, je me suis intéressée, dans mon étude en anthropologie politique, à une branche locale du MIF, située dans la ville de New Delhi. J'ai fait le choix d'avoir recours à l'expression *Mouvement Indien des Femmes dans la ville de New Delhi* (MIFD) pour laisser transparaitre les liens étroits entre l'échelle nationale et locale et les variations temporelles qu'ils subissent. Sur de nombreux points, le MIFD est analogue au MIF, tout en conservant des particularismes. Des singularités qui sont liées à la localisation du Mouvement, New Delhi. New Delhi est un espace urbain, un centre de pouvoir et de représentation. Son statut de capitale de l'Inde en fait un lieu stratégique. Elle est aussi une des villes où, dans les années 1970, se sont développées les premières organisations féministes contemporaines. De la sorte, la manière dont l'espace du MIF dans la ville de New Delhi s'agence la distingue des autres mouvements sociaux dans les villes de Bombay, Bangalore ou encore Calcutta.

Le MIFD un objet anthropologique, mais aussi interdisciplinaire.

Le développement des études sur les femmes et le genre a mené à l'élaboration de théorisation sur les femmes et leurs luttes. L'anthropologie, mais aussi la sociologie et les sciences sociales ont élaboré des outils pour analyser et caractériser la place des femmes dans les sociétés, la spécificité de leurs communautés et de leurs mouvements. Ma recherche en anthropologie se situe dans la continuité des travaux de Richa Nagar Ramsheela, Reshma Ansari., Richa Singh, Shashi Vaish, Shashibala (2006) Raka Ray, sociologue (1999) et Vandana Desai, géographe (2002, 2005) qui ont élaboré des monographies locales du MIF. Assez peu de travaux se sont intéressés à la manière dont la ville de New Delhi, par son statut de capitale, influence les évolutions actuelles du MIF. Mon étude prend place dans un milieu urbain où les classes aux bagages économiques et scolaires conséquents dominent, sans toutefois s'inscrire directement dans l'étude des élites (Genieys, 2011 ; Ferry, Naudet, Roueff, 2018). Je m'intéresse aux particularités de ce milieu, notamment en termes de reproduction du capital et d'accès aux espaces de pouvoir. Les travaux sur les évolutions des mouvements sociaux que j'ai qualifiés d'ONGéisation dans la lignée de Sonia Alvarez servent de base théorique à mon étude. Les recherches de Jules Falquet (2003, 2008, 2011, 2014, 2015) en sociologie et études post-coloniales ont pour sujet les conséquences de la globalisation économique néolibérale sur les mouvements de femmes en Amérique latine. Ses travaux offrent une base analytique à partir de laquelle j'ai pensé le MIFD. De la même manière les travaux de Nivedita Menon sur les féminismes, les rapports sociaux et les résistances (1999, 2004, 2007, 2016), ont été un modèle critique pour comprendre ce qui se déroulait sous mes yeux. La question de l'institutionnalisation du MIF, de sa professionnalisation, de l'inclusion des problématiques des femmes dalits, adivasis et musulmanes et des questions de sexualités sont autant de sujets qu'elle développe. Enfin, depuis quelques années les recherches de Srila Roy en sciences politiques, renouvèlent l'approche critique du MIF. En se positionnant à l'échelle individuelle et locale selon une démarche subalterne, Srila Roy réinvestit le concept d'« ONGéisation ». Elle insiste sur la complexité de ces configurations, parfois invisibilisées par les approches plus englobantes.

La modélisation établie par Evans-Pritchard dans son ouvrage sur la communauté *Nuer* (1937), offre un modèle intéressant à partir duquel le MIFD peut être. Les Nuers forment une société en segments c'est-à-dire divisée en communautés autonomes, dont les relations sont

marquées par un « antagonisme équilibré », c'est-à-dire un inlassable jeu de guerre et de paix (Evans-Pritchard, 1994, p. 160). Cet équilibre, qui vise à s'allier avec d'autres groupes, appelés segments, lorsque les intérêts sont communs puis à s'affronter lors de divergences, est proche de celui qui caractérise le fonctionnement interne du MIFD. Les organisations et les militant·e·s du MIFD, selon les cas, fusionnent pour lutter contre des ennemis communs ou mener des campagnes ensemble et très vite font scission pour regagner leur indépendance, voire rentrent dans une relation compétitive ou confrontationelle. Le deuxième concept mobilisé par Evans-Pritchard est celui de « relativité structurale ». Pour l'auteur, ce processus d'adaptation identitaire est « une définition du soi et de son appartenance selon son lieu de parole et de ses interlocuteurs. » (*Ibid.,* 1994, p.162). Le recours à ce concept est un point de départ alternatif pour penser, en d'autres termes que ceux de l'ajustement des cadres, les relations des membres du MIFD avec l'État, les institutions, les militant·e·s et les citoyen·ne·s. Les changements de discours entre l'individu et le collectif et selon les interlocuteurs·trices sont des éléments importants qui apparaissent dans l'étude du MIFD. Une fois débarrassés de tout jugement moral, ces adaptations et ces arrangements discursifs nous informent sur les relations qui se jouent entre les militant·e·s et les autres acteurs·trices dont ma personne. Ils sont aussi des stratégies et des actes de résistance qui positionnent ces femmes et ces hommes comme des agent·e·s conscients de leur choix et ayant un certain contrôle sur leurs actions[32].

Mouvements de femmes/Mouvements féministes.

L'appellation mouvement de femmes fait généralement écho, à celle de mouvement féministe. Pourtant, les débats nationaux et internationaux entourant le concept de féminisme témoignent d'une frontière théorique et idéologique entre les deux termes (Chaudhuri, 2004.). L'expression mouvement de femmes caractérise la nature spécifique de ces mouvements sociaux, composés majoritairement de femmes. Elle doit, de surcroit, être appréhendée comme une affirmation politique stratégique d'un « entre femmes », qui se donne à voir dans la configuration même des mouvements (Ferree, McClurg Mueller., 2007, p. 577). Les mouvements de femmes, contrairement aux mouvements féministes, ne se forgent pas systématiquement autour d'une remise en cause de l'ordre social patriarcal et des rapports de pouvoir, dont le genre est constitutif. Pourtant, dans les faits, le mouvement féministe coïncide,

[32] Le terme d'agency (agentivité) est très utile pour penser ce positionnement notamment dans la continuité des études subalternes et postcoloniales.

sur bien des aspects, au mouvement de femmes, ce qui, très schématiquement, le positionne comme une catégorie interne à ce dernier.

La différence majeure entre ces deux positionnements politiques réside dans le sens dont est/sont porteur·s le·s féminisme·s[33], réactivé par sa forme polysémique. La notion de « féminisme » sert à caractériser une idéologie composée de multiples théories et concepts, un type de mobilisation social et un outil référentiel, porteur de symboles et d'une histoire. De la sorte, donner une définition du/des féminisme·s peut paraitre un véritable défi. De quelle manière peut-on rendre compte de siècles de luttes et de mobilisation, dans des espaces fort éloignés les uns des autres ? À cela s'ajoute la grande variété de définitions, d'enjeux et d'idéologie des féminismes, accentuée par la démocratisation et/ou la cooptation du terme. Les contestations internes et externes aux féminismes ont accru cette diversité lui conférant, par la même, une richesse peu commune dans l'histoire des mouvements sociaux. Dans un même temps, qu'en est-il des organisations de femmes militant pour l'égalité, mais affichant un « refus du féminisme » ? Cette opposition politique, lourde de sens, s'inscrit dans une entreprise de contestation et de déconstruction des dominations intrinsèques aux féminismes et doit être considérée comme constitutive du MIF.

Dans la lignée des recherches féministes intersectionnelles et des courants postcoloniaux, façonnés à partir des critiques des féministes des Suds à l'encontre d'un féminisme occidental excluant, il est primordial de donner une définition plurielle et suffisamment étendue des féminismes. Jayawardena Kumari, chercheuse sri lankaise, dans un ouvrage pionnier sur les féminismes en Asie (1986), adopte une définition qui laisse place à la multiplicité et qui servira ici de base préliminaire à mon propos : « Feminism is an embracing movement for equality within the current system and significant struggles that have attempted to change the system. » (citée dans Chaudhuri, *op.cit*., p. XVI).

De la même manière, en France en 2004, les autrices Florence Rochefort, Brigitte Studer, Michelle Zancarini-Fournel, Françoise Thébaud, Eliane Gubin et Catherine Jacques, tout en réaffirmant « la pluralité des engagements individuels » élaborent la liste des revendications communes permettant un regroupement théorique des luttes internationales :

[33] Le féminisme est une tradition de pensée de déconstruction des inégalités femmes-hommes et par voie de conséquence un mouvement social porté majoritairement par des femmes. Néanmoins, le féminisme se décline en divers courants de pensée, lieux et paradigmes qui me font préférer le pluriel. Les féminismes permettent de la sorte de ne pas invisibiliser les pluralités et les particularités locales, objet même de mon analyse.

> Certes, une démarche commune rassemble ces manifestations : le refus des préjugées qui dévalorisent les femmes, le rejet du sexisme, des normes patriarcales et de la misogynie, le combat contre l'inégalité des sexes, la volonté de donner la parole aux femmes, de leur ouvrir l'espace public, la certitude, enfin, d'une spécificité de la "cause des femmes". L'égalité des sexes est l'objectif politique majeur des féminismes, à plus ou moins longue échéance, elle est étroitement liée à une volonté de libération et d'émancipation des femmes, à l'accès à l'autonomie, à la liberté et au statut de sujet. (Rochefort *et al*., 2004, p. 16).

En Inde, les débats internes au MIF, qui entourent le vocable de mouvements de femmes et de mouvements féministes, sont à saisir dans un contexte particulier où un double positionnement se joue. À l'échelle internationale, les années 1970 sont une période de promotion de la cause des femmes, à travers l'organisation de conférences que dominent, dans un premier temps, les femmes occidentales. En Inde, dans les mêmes années, quelques militantes du MIF, principalement dans les villes, revendiquent leur affiliation à un mouvement féministe autonome indien ainsi qu'aux réseaux de femmes internationaux[34] et transnationaux[35]. Simultanément, au sein du MIF, des voix émergent pour dénoncer le caractère excluant de cette frange urbaine du féminisme qualifiée de *Savarna Feminism* (féminisme de hautes castes), mais aussi pour souligner l'incompatibilité hypothétique du féminisme avec leurs luttes, du fait de son caractère étranger à la société indienne (Kishwar, 1991, p. 29). En résultent plusieurs positionnements allant du refus d'endosser ce qualificatif à la réécriture de ses fondements. Des militantes indiennes revendiquent la création d'un féminisme indien singulier, que U. Kalpagam qualifie « d'indigène », qui tient compte des particularismes de la société indienne (Kalpagam, 2004 ; Chitnis, 2004, p. 9). Les féminismes portés par les courants

[34] Les alliances internationales font ici référence aux liens qu'ont établie les militant·e·s avec d'autres courants féministes, de femmes lors des conférences internationales organisées par les Nations-Unies depuis les années 1970.

[35] L'expression « féminisme transnational » est élaborée par Chandra Tapalde Mohanty dans un ouvrage éminent des études postcoloniales et transnationales, *Feminism Without Borders* (2003). Le concept de féminisme transnational va dans le sens d'un féminisme sans frontière, qui tout en tenant compte de la grande variété de barrières qui se dressent à travers le monde (nationales, de classes, raciales, sexuelles, de religions, entre personnes valides et handicapées), soutient une justice sociale et une réforme générale du système (p. 2). Le féminisme transnational a pour fondement une solidarité réflexive, qui est à construire et qui n'est pas induite par le partage d'une même oppression (p.7). Il s'est construit en opposition au féminisme international, considéré comme trop fragmentant et au féminisme global (Robin Morgan, 1984), critiqué pour son manque de considération des femmes des Suds. Le féminisme transnational prend place dans un contexte de globalisation et de libéralisation accru. Ce contexte sert à la fois de support de faisabilité, aux alliances transnationales et d'objet de critique. Le courant transnational qui se définit comme anticapitaliste, décolonial et antiraciste est un concept majeur du féminisme postcolonial.

dalits, adivasis et musulmans, en zones urbaines ou rurales, viennent enrichir et complexifier, l'étude des féminismes indiens.

L'essor des recherches sur les femmes et le genre en Inde.

Les mouvements de femmes font l'objet, depuis les décennies 1970-80, d'une attention particulière en Inde, mais aussi à travers le monde. Le réinvestissement de l'histoire et des sciences sociales par les femmes a pour but de combler les « silences de l'histoire » comme les caractérise l'historienne française Michelle Perrot (1998) et de redonner aux femmes un rôle d'actrices. En France, la réécriture de l'histoire est portée par un ensemble d'historiennes et historiens tel·le·s que Françoise Thébaud, Geneviève Fraisse, Michelle Perrot ou encore George Duby. Elles et ils inscrivent, dès 1973[36], cette nouvelle entreprise intellectuelle dans la continuité des analyses critiques de la recherche engagée dans de nombreux pays. Pour Joan Scott, historienne américaine, dans l'introduction de l'ouvrage collectif *Feminism and History*, la démarche de ces historiennes doit être considérée comme corrective de la méthode phallocentrée dominante (Scott, 1996, p. 3). En Inde, c'est sous la plume de l'historienne Janaki Nair, que l'historiographie féministe est encensée et qualifiée d'entreprise de rectification d'une méthodologie académique « aveugle au genre » :

> Feminist historiography, after all, aims to produce not just a "new historical subject" but a critique of the supposedly gender-neutral, but in fact gender-blind, methodologies of the discipline itself.
> (Nair,1994, p. 82).

Cette entreprise de réécriture de l'histoire et de construction d'un savoir féministe indien est portée, depuis les années 1970, par des actrices et quelques acteurs du MIF. Des chercheur·se·s féministes indien·ne·s ont entrepris d'élaborer un savoir nouveau, sur les conditions économiques, politiques et sociales des femmes en Inde et les postures qu'elles ont été amenées à adopter dans le système de genre. Elles et ils veillent également à redonner aux femmes une place dans l'histoire générale des luttes et à remettre en question la représentation des femmes indiennes comme d'éternelles victimes (Nair, *ibid.*, p. 83). Les chercheuses Kishwar Madhu (1985), Sangari Kumkum et Vaid Sudesh (1989), Kumar Radha (1993),

[36] En 1973, à l'Université Paris 7, Michelle Perrot organise le premier cours d'histoire sur le thème « Les femmes ont-elles une histoire ? » (Thébaud, 2007, p. 5).

Geraldine Forbes (1996) et Menon Ritu (1998), ont écrit une histoire des femmes à l'époque coloniale et particulièrement pendant les luttes nationalistes pour l'indépendance.

La démarche de réinvestissement de la recherche pour combler le vide laissé par le biais genré dépasse la recherche historique et concerne toutes les sciences humaines. Bien avant les universités françaises, des départements de Women's Studies et de Gender Studies ont été créés dans les universités indiennes avec pour vocation d'étoffer la connaissance suivant des perspectives féministes et/ou féminines. Ces départements ont eu et conservent la tâche d'œuvrer à la transversalité, de manière à ce que les perspectives de genre soient présentes dans toutes les disciplines. La participation des femmes aux mouvements sociaux de masses (mass movement) ou de femmes a également fait l'objet de publications visant à légitimer la reconnaissance des femmes en tant que citoyennes et actrices politiques. Dans la lignée de Neera Desai (1957, 1985, 1988) une des pionnières des recherches sur les femmes, de nombreuses chercheuses ont retracé l'histoire de l'engagement des femmes en Inde. La liste est longue, mais il est important de citer Vina Mazumdar (1978, 1983, 1985, 2011) une des premières chercheuses à s'intéresser à la condition des femmes dans les milieux ruraux. Les travaux de Bina Agarwal en économie (1986, 1989, 1994, 1996, 2016) sont essentiels pour saisir sur la place des femmes dans la ruralité et la production indienne. Nandita Gandhi et Nandita Shah toutes deux militantes et chercheuses, elles sont à la tête de l'organisation de femmes Akshara à Mumbai. Elles publient en 1992 un ouvrage général sur le MIF et les enjeux auxquels il fait face. L'étude comparée produite par Amrita Basu en sciences politiques, sur la question de la globalisation des féminismes permet de penser les luttes à plusieurs échelles. Son ouvrage sur deux organisations de femmes en Inde (1992) apporte des clés de lecture pour appréhender la diversité du MIF et ses problématiques locales. L'ouvrage *The History of Doing* (1993), de Radha Kumar est remarquable du fait qu'il est une des seules études historiques sur le MIF à retracer plus d'un siècle de luttes. L'ouvrage *Feminism in India* ainsi que les analyses des médias, qu'a publié Maitreyee Chaudhuri, sociologue, sont des références incontournables sur la question des féminismes en Inde (1993, 1999, 2004). Les travaux de Flavia Agnès, avocate spécialiste du droit et des questions de genre offrent des analyses très détaillées sur les lois personnelles et les effets du genre sur le droit (1999, 2008, 2012). Mary E John, diplômée de philosophie et d'économie a également publié un grand nombre d'ouvrages sur les questions de genre et les féminismes (2002, 2003, 2008). Ses travaux les plus emblématiques portent sur les féminismes indiens et français avec Danielle Haase-Dubosc chercheuse française en littérature (2002, 2003). En 2008 elle coordonne une des premières anthologies sur les questions de genre en Inde *Women's Studies. A reader*. Au tournant des années 2000, les travaux sur les

femmes de basses castes acquièrent une place importante grâce à l'investissement d'Uma Chakravarti (1998, 2002), d'Anapuma Rao (2003, 2009, 2018) toutes deux historiennes ou encore Sharmila Rege, sociologue (2005, 2011). La profusion de publication de Nivedita Menon en sciences politiques sur les rapports de pouvoir (1999, 2004, 2007, 2014) et de Chandra Tapalde Mohanty sociologue connue pour ses travaux féministes postcoloniaux (1988, 1991, 2003, 2008) et leur investissement dans les débats contemporains du MIFD confèrent à ces autrices une place substantielle dans mes travaux. Toutes ces chercheuses participent à l'érection d'une base théorique et de connaissances sur les femmes en Inde, pensées comme une catégorie plurielle. Pour beaucoup l'objectif est aussi de légitimer les demandes en matière d'égalité et de contribuer à la construction du mouvement en élaborant un sujet « femmes » politique.

En France, à partir des années 1970 des anthropologues femmes ont entrepris une lecture critique des travaux d'anthropologie sociale que Nicole Claude Mathieu qualifie d'androcentrique (1991). Leur démarche, que l'on peut qualifier de manière anachronique d'étude de genre, dépasse l'anthropologie et influence d'autres champs disciplinaires. Jusqu'à cette période, pour l'anthropologie sociale, dont la focale est l'étude des rapports sociaux au sein de groupes humains ou des sociétés, le sujet « femmes » n'apparaissait que lorsque l'objet d'étude se trouvait être les rapports sociaux entre les sexes, suivant un schéma dominant·e·s /dominé·e·s. À l'exception de certaines anthropologues comme Margaret Mead (1928, 1935) ou Michelle Rosaldo (1974), les études anthropologiques sur les femmes se limitaient, en grand nombre, à une approche naturaliste qui concevait la dichotomie femmes-hommes comme biologique. L'anthropologie, en réifiant ces catégories de sexe et en les considérant comme naturelles, tentait d'analyser les relations hiérarchiques femmes-hommes à l'aune de schémas reproductifs et des croyances propres à chaque société, expliquant la division sexuelle. La dichotomie naturelle entre les femmes et les hommes allait ainsi de pair avec une dissymétrie sociale et une division des tâches. C'est ce que démontre Nicole Mathieu dans son ouvrage *Anatomie Politique* (1991), qui avec *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes* (1985) marquent un tournant en anthropologie française. Selon elle, l'entité homme était attachée à une conception politique tandis que « la femme » restait du côté du naturel :

> Catégories de sexe pensées en termes de catégories réifiées, closes sur elles-mêmes avec des contenus et attributs fixes, les hommes et les femmes sont naturellement différents.

(…) Le politique est associé à l'homme alors que la femme est biologiquement culturelle.
(Mathieu, 1991, p. 110).

Nicole Claude Mathieu, pionnière des études anthropologiques féministes matérialistes, a contribué à enrichir la connaissance de l'anthropologie des femmes à travers le concept de « rapports sociaux de sexe ». Pour elle, l'inégalité femmes-hommes est la conséquence de l'appropriation du corps des femmes et de leur force de travail par la société des hommes. Son approche qui « s'intéresse aux racines matérielles ; c'est-à-dire aux structures économiques et sociales de la domination masculine » (Bard, Chaperon, 2017, p.552), proche du courant féministe matérialiste, est investie par de nombreuses personnalités scientifiques par la suite tel que les sociologues Colette Guillaumin, Christine Delphy et Jules Falquet ou encore la philosophe Elsa Dorlin. Les critiques portées contre la vision biologisante des sexes s'accompagnent d'un travail de réexamen des dichotomies sphère privée/sphère publique, sphère domestique/sphère politique, de la division du travail et de la contribution des femmes à l'économie (Atkinson, 1982). Petit à petit, l'approche naturaliste des sexes est remplacée par une approche genrée, où les catégories de sexes sont pensées comme des constructions sociales, dont la hiérarchie est le fruit d'un processus historique. Pour expliquer la structure sociale porteuse d'inégalité, plusieurs courants et théories sont élaborées à partir des années 1980.
Dans la lignée de Nicole Claude Mathieu, Françoise Héritier (1996, 2002), anthropologue, théorise l'inégalité en termes de « valence différentielle des sexes », qui se traduit par le « pouvoir d'un sexe sur l'autre ou la valorisation de l'un et dévalorisation de l'autre » (Héritier, 1996, p. 17). La valence différentielle des sexes a pour fondement l'observation de la binarité et des différences dans la nature, appliquée aux corps humains. Selon cette construction symbolique, l'un des pôles est toujours valorisé et associé, par une construction sociale, au masculin (*op.cit.*, 2002, p.14). Ce système binaire hiérarchisé se conjugue à l'observation biologique que les hommes ne peuvent pas enfanter et ont ainsi besoin du corps des femmes qui, elles, peuvent produire le même et le différend c'est-à-dire des fœtus de féminins et masculin. L'appropriation des fonctions reproductrices des femmes et la division du travail sont pensées comme la cause de l'inégalité sociale femmes-hommes. Elle-même justifiée par une binarité/hiérarchie appréhendée comme naturelle (*Ibid.*, p. 128-129).

La domination masculine est également au centre de l'analyse faite par Paola Tabet (1998, 2004) anthropologue italienne matérialiste, dont les travaux portent sur l'entrelacement des rapports de genre et de race. En 1987, dans un ouvrage sur le rôle de la sexualité dans le maintien

de la domination des femmes, elle définit le concept « d'échange économico-sexuel » qui est une structure dans laquelle les relations sexuelles sont caractérisées par des échanges économiques, allant du mariage à la prostitution. Les relations sexuelles sont ainsi le symbole et le moyen par lequel se construit l'inégalité :

> Dans un contexte général de domination des hommes sur les femmes, les rapports entre les sexes ne constituent pas un échange réciproque de sexualité. Un autre type d'échange se met en place : non pas de la sexualité contre de la sexualité, mais une compensation contre une prestation, un paiement (en valeur économique, mais aussi bien en valeur-prestige, statut social, nom) contre une sexualité largement transformée en service. L'échange économico-sexuel devient ainsi la forme constante des rapports entre les sexes et structure la sexualité elle-même.
> (Tabet, 2004, p. 83).

Pour Gayle Rubin (1998, 2011), anthropologue et féministe queer[37], l'inégalité se traduit par l'élaboration d'un *système sexe/genre* qu'elle définit comme l'organisation culturelle du matériel biologique. La reproduction devient sexualité régie par des règles séparant le licite de l'illicite :

> Le système sexe/genre est l'ensemble des dispositifs par lesquels une société transforme la sexualité biologique en produits de l'activité humaine et dans lesquels ces besoins sexuels transformés sont satisfaits (…) Chaque société a aussi un système de sexe/genre — un ensemble de dispositions par lesquelles le matériel biologique brut du sexe et de la procréation est façonné par l'intervention humaine, sociale, et satisfait selon des conventions, aussi bizarres que puissent être certaines d'entre elles.
> (Rubin, 1998, p. 2-6).

37 L'anthropologie queer étudie les identités hégémoniques et les subcultures sexuelles ainsi que leurs pratiques. Le courant queer considère le genre comme une construction sociale et invite à repenser l'identité, notamment sexuelle, en dehors de la catégorisation binaire induite par l'hétérosexualité.
Le terme queer qui signifie « étrange », « anormal » est au départ un terme infamant, réinvesti par les communautés homosexuelles pour qualifier des pratiques sexuées et/ou sexuelles en dehors des normes sexuelles et sociales dominantes. La théorie queer, comme la nomme Teresa de Lauretis en 1991, tend, par une démarche critique, à aller plus loin dans la pratique de dénaturalisation de la binarité des identités sexuelles (homosexuelles/hétérosexuelle) et de genre (homme/femme) et la déconstruction des normes dominantes (sexe, genre, sexualité et appartenance ethnique) par la prise en compte du caractère pluriel et dynamique des identités.

Dans ces modèles, le genre est ainsi pensé en lien avec la sexualité et les rapports de production. L'oppression des femmes se situe dans le système hétérosexuel, considéré comme la seule forme sociale acceptable, dans lequel les hommes s'approprient le corps et la production des femmes. Au-delà de leur apport théorique, ces chercheuses ont en commun une démarche épistémologique, où l'objectivité et la neutralité supposées de la recherche sont déconstruites pour laisser paraitre la vision androcentrique[38] des productions scientifiques.

Dans la lignée de ces analyses est née une théorie majeure de la recherche engagée, le « positionnement féministe » *(Feminist standpoint)*, élaborée par Nancy Hartsock (1983) et Sandra Harding (1986). Les théories du positionnement ou du point de vue situé, complétées par Patricia Hill Collins, Donna Haraway et Dorothy Smith[39], sont un pilier important de la méthodologie féministe. Le positionnement permet d'appréhender autrement les relations de pouvoir entre les femmes et les hommes au sein des structures sociales, économiques et politiques et la manière dont elles sont produites et théorisées (Bracke, Puig de la Bellacasa, Clair, 2013). L'épistémologie féministe récuse la prétendue objectivité scientifique ou neutralité en positionnant « les productions intellectuelles comme le produit des rapports sociaux de sexe » (Dorlin, 2008, p. 15). Dès lors, toute démarche scientifique doit partir du postulat que la position sociale du·de la chercheur·se, son identité, le moment d'écriture et la relation avec ses interlocuteurs·trices façonnent le savoir.

C'est dans ce contexte de théorisation des structures d'oppression et de hiérarchisation des sexes que le concept de genre (*gender*) apparait aux États-Unis dans les années 1970 avant d'être adopté en Inde et en France à la fin des années 1980. Le genre est un outil pour penser la construction sociale du masculin et du féminin dont les définitions évoluent selon la temporalité et l'espace. La première occurrence du concept de genre sous sa forme de catégorie d'analyse portée par les courants féministes apparait en 1972, dans l'ouvrage « *Sex, Gender and Society* », d'Ann Oakley, sociologue britannique. Mais c'est dans les années 1990 que le concept prend sa forme actuelle d'injonction normative, dans les travaux de Gayle Rubin et Judith Butler, sur les minorités sexuelles. Définie comme « le système de division hiérarchique de l'humanité en deux moitiés inégales » (Delphy, 2001, p. 52), cette catégorie analytique va consolider les changements amorcés en anthropologie, en l'ouvrant à d'autres thèmes comme la sexualité. Le

38 « Biais théorique et idéologique qui se centre principalement et parfois exclusivement sur les sujets hommes et sur les rapports qui sont établis entre eux » (Mathieu, 1991, p. 83).
39 Pour une synthèse des différentes théories et positionnements épistémologiques féministes anglophones voir Harding Sandra*, The Feminist Standpoint Theory Reader : Intellectual and Political Controversies*, New York, Routledge, 2004.

genre permet de repenser les catégories sociales de sexes en dehors de la binarité classique femmes-hommes ainsi que leurs processus de construction (Butler, 1990).

En Inde, le concept de genre apparait sous sa forme contemporaine d'outils d'analyse au milieu des années 1980. En 1988, par exemple Leela Dude publie un article mobilisant la forme contemporaine de la notion de genre, où elle fait état du processus de construction de l'identité « femmes », comme sujets genrées. Cependant, si la notion de genre est aujourd'hui passée dans le langage courant, beaucoup de publications continuent d'utiliser l'expression de problématiques féminines Women's Issues ou Gender Studies. Dans mon travail, je mobilise le concept de genre sous deux formes complémentaires, mais dissociables, justifiant un usage pouvant parfois paraitre anachronique du terme. Le genre est à la fois un outil d'analyse utile pour rendre compte d'un phénomène universel et anhistorique qu'est la construction des identités et leur hiérarchisation, mais il est aussi une catégorie d'action politique ayant un usage particulier, qui émerge à une période précise en Inde. Le concept de genre est mobilisé majoritairement dans les cercles militants comme le MIFD, académiques, mais aussi par les institutions nationales et internationales. Il favorise, dans un premier temps en Inde, un décentrement de l'identité femmes, pour inclure plus systématiquement d'autres identités. Petit à petit, du fait de sa globalisation, le concept de genre a perdu de sa radicalité et est devenu, dans son utilisation, un synonyme de femmes.

En France l'arrivée tardive du concept est due à la présence des concepts de « rapports de sexe » ou « rapports sociaux de sexe » développés par Nicole Claude Mathieu et Christine Delphy, mais aussi aux résistances très fortes que rencontrèrent les chercheuses féministes dans le milieu académique. L'institutionnalisation tardive des études sur les femmes et le genre en France et leur présence actuelle dans peu d'universités témoignent de ce retard[40]. Malgré ces difficultés, les études de genre ont acquis, grâce au travail de chercheur·se·s, une place légitime.

Toujours en France les recherches sur les femmes dans la société indienne se sont intensifiées au cours des dernières décennies, passant de l'étude des femmes aux études de genre. Les premiers travaux en anthropologie, en sociologie et en histoire ont pour sujets la place des femmes dans la société indienne. Les publications de Françoise Mallison (1973) sur

40 Comme le montre Nacira Guénif-Souilamas (2006) ou Éric Fassin (2006) le contexte politique en France à la fin des années 1980, avec les premières affaires sur le voile, rigidifie la posture discursive universaliste française, qui ne reconnait que les citoyen·ne·s et non les particularités communautaires. Ainsi la pensée universaliste en opposition à l'ancrage différentialiste américain s'oppose à toutes reconnaissances des particularismes religieux, mais aussi de sexe ou de race, même lorsque ceux-ci sont source d'oppression. En sciences, la défaite du marxisme et les années de tumultes post-1968 laissent place à un retour à une soi-disant « neutralité du pouvoir » (Ibid., p. 19) dont des échos nous parviennent encore lorsque se font jour des questionnements rhétoriques sur la valeur scientifique d'un savoir politisé.

les femmes dans l'hindouisme, de Jackie Assayag (1992) sur les figures féminines et les fonctions des femmes consacrées ou assimilées à la déesse, dans l'hindouisme et particulièrement dans le culte d'une déesse du sud de l'Inde, de Catherine Weinberger-Thomas (1996) sur les pratiques d'immolation des veuves[41], ou encore de Véronique Beneï (1996), sur la pratique de la dot au Mahārāshtra, ont toutes en commun de décrire et d'analyser les particularités du système de genre en Inde et dans l'hindouisme. Ces analyses mettent à jour l'entrelacement des systèmes religieux, des systèmes de parenté (Beneï, 1997 ; Chambard, 1961) aux positions sociales et économiques des femmes en Inde. Une attention particulière aux conditions de vie des femmes paysannes et des travailleuses apparait dans les travaux de Guy Poitevin (1885, 1994, 1997). À travers l'étude des chants des femmes, de leur rôle économique et social ou de la fondation de communautés politiques, comme l'organisation *Stri Shakti Mandal* (l'union de la force/puissance des femmes) au Mahārāshtra, Guy Poitevin met en lumière les spécificités de l'identité « femmes » en Inde et ses multiples déclinaisons. Les chants des femmes sont une entrée stratégique pour comprendre leur rôle social, économique et religieux dans la société indienne. Ainsi Jean-Luc Chambard (1981, 1992, 2004) dans son ethnographie d'un village indien aborde par ce prisme les questions de sexualités et de religion. Plus récemment, une attention nouvelle est donnée aux mouvements de femmes et aux résistances à l'ordre établi, en sciences politiques et en littérature. Stéphanie Tawa Lama Rewal, politologue, a fourni des études détaillées de l'engagement des femmes en politique et dans le Mouvement Indien des femmes en Inde (2004 ; 2006 ; 2007 ; 2009). Un autre versant de ses travaux interroge les conséquences des politiques de gouvernance urbaine et de droit à la ville en Inde (2011, 2012). Il en va de même pour Virginie Dutoya, dont la thèse porte sur les femmes en politique au Pakistan. Elle s'intéresse depuis, à l'institutionnalisation et à la professionnalisation des féminismes en Inde et au Pakistan (2014, 2016). En économie, Isabelle Guérin analyse la mise en œuvre des politiques de développement basée sur l'accès aux micro-crédit (2009, 2011, 2016). Les travaux en littérature de Lise Desceul sur les identités lesbiennes et queer ainsi que les publications d'Anne Castaing sur la littérature moderne d'Inde du Nord et la littérature féministe contemporaine s'inscrivent dans une démarche postcoloniale de reconnaissance des savoirs et de la production littéraire des femmes en Inde.

L'organisation de plusieurs conférences et séminaires atteste d'un regain d'intérêt en France pour les questions de genre en Inde. En 2017, le colloque « Genre et nations

[41] Les veuves appelées satîs, sont des épouses vertueuses et fidèles qui s'immolent sur le bucher funéraire de leur époux, selon les coutumes hindoues.

partitionnées » organisé par Anne Castaing et Benjamin Joinau interroge les conséquences des guerres et des partitions sur le système de genre notamment en Inde (2017 b). En 2019, un colloque international intitulé « Fabrique et circulation des savoirs sur le genre dans les pays du Sud » organisé par Virgnie Dutoya, Emmanuelle Bouilly et Marie Saiget regroupe des chercheur·se·s travaillant sur l'élaboration du savoir et les enrichissements mutuels entre les pays des Nords et des Suds. Toujours à l'EHESS, la présence de séminaires d'anthropologie, « Anthropologie politique de la globalisation : identité, religion, genre, gouvernance » par Monique Selim et Bernard Hours, tous deux ayant travaillé sur l'Inde, et de séminaire de politologie « Genre, pouvoir et représentation(s) en Asie du Sud » animé par Virgnie Dutoya et Stéphanie Tawa Lama Rewal, enrichissent continuellement les savoirs sur l'Inde et le genre. Enfin on peut également citer les journées d'étude autour de chercheuse sur l'Inde comme Gayatri Chakravorty Spivak, chercheuse en littérature, Richa Nagar, géographe et anthropologue travaillant sur les questions de genre et de féminismes et de Veena Das, anthropologue indienne spécialiste des questions de violences et de genre.

Des voix dissidentes : enjeux et critiques du féminisme postcolonial, de la globalisation et du développement.

Les Gender Studies et les Women's Studies et plus généralement la recherche en sciences sociales en Inde sont marquées par la rupture épistémologique et théorique introduite par le courant subalterne. Le projet initial des « subaltern studies » élaboré autour de Ranajit Guha historien Indien alors enseignant en Angleterre en 1981, est celui d'une histoire par le bas des dominés. Il se manifeste par le rejet de l'histoire coloniale et de « l'historiographie élitiste », dans le but de produire une histoire de la politique du peuple (*politics of the people*) et notamment une réécriture de la période coloniale et des luttes nationalistes (Guha, 1982, p. 4). Autour de lui, d'autres chercheurs et chercheuses en histoire mènent une critique épistémologique des savoirs, considérés comme occidentalocentriques et coloniaux. Shahid Amin, Sumit Sarkar, Gyanendra Pandey, Partha Chatterjee, Gautam Bhadra et Dipesh Chakrabarty vont de la sorte, véhiculer la démarche subalterne à travers le Monde. Les similarités entre la démarche de réécriture de l'histoire des femmes et le projet subalterne vont être consacrées par Gayatri Chakravorty Spivak (1988, 1990, 1999) chercheuse indienne en littérature aux États-Unis, par le parallélisme qu'elle établit entre les deux entreprises. Dans son ouvrage phare *Can the subaltern speak* ? elle interroge la place des femmes subalternes dans l'espace colonial et énonce que plus encore que l'homme subalterne, la femme subalterne ne

trouve aucune trace de son existence dans les discours et les considérations coloniales, « If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow. » (Spivak, 1993, p. 82).

Gayatri Chakravorty Spivak établit également, par ses travaux, une jonction avec le courant postcolonial qui se développe à la même période que les études subalternes. Le courant postcolonial nait sous la plume d'Edward Saïd et son ouvrage *Orientalism western conceptions of the orient.* L'*Orientalisme,* publié pour la première fois en 1978, interroge la manière dont l'Occident a conceptualisé l'Orient en tant que symbole comparatif de distanciation et de différentiation. L'orientalisme est une image fantasmée d'un Orient, sujet colonial (Said, 1978, p. 3). Edward Saïd fait apparaitre la dimension politique de la production des discours et des savoirs et la manière dont l'Occident a été conceptualisé comme différent et supérieur (Said, 2003, p. 301). Les précurseurs du courant postcolonial, Edward Said, puis Gayatri Chakravorty Spivak et Homi Bhabha[42] interrogent les relations entre savoir et pouvoir. Ils militent pour une déconstruction de « l'impérialisme blanc » dans le but de permettre aux sociétés non occidentales de se réapproprier leur histoire et leur identité. Les études postcoloniales fournissent des outils théoriques et méthodologiques cruciaux pour penser l'intersectionnalité des identités (race[43], classe, sexualité, religion et genre), leur caractère dynamique et leur historicité. Elles sont particulièrement précieuses dans l'entreprise de décolonisation du savoir et des pratiques féministes (Bhabha, 1994 ; Mohanty, 2003 ; Chakrabarty, 2000).

Ces travaux et ceux d'Antonio Gramsci (Gramsci, 1948, Cahier 3, 8, 25) sur le politique, qu'il définit comme une dimension que l'on trouve dans presque toutes les activités humaines m'ont amené à penser les rapports de pouvoir sous l'angle de la subalternité et de l'hégémonie. Ces deux concepts ont en commun de qualifier des relations et des processus dynamiques qui ne sont pas statiques. Gramsci définit les classes subalternes comme un ensemble hétérogène d'individus sociaux en marge de l'histoire. Ces classes s'opposent à la classe dominante en position hégémonique, c'est-à-dire ayant accaparé l'exercice du pouvoir et l'édiction des normes culturelles. Mais le concept de subalternité est également mobilisé pour qualifier des positions individuelles de domination, dans des situations données, pouvant s'exprimer en termes de castes, de classe, de sexe, de genre ou de religion. L'hétérogénéité et le caractère dynamique de la subalternité favorisent l'essor de plusieurs postures hégémoniques dans le

[42] Homi K Bhabha est un chercheur en littérature anglaise et américaine d'origine indienne, précurseur des études postcoloniales. Ses ouvrages *Nation and Narration* (1990) et *The Location of Culture* (1994) abordent les questions de construction culturelle (ambivalence, mimétisme, résistance) entre colonisé·e·s et colonisateurs·trices.
[43] Race sociale ou « *un fait de culture* » (Guillaumin, 1972, p. 135)

MIFD et dans la manière dont il se positionne vis-à-vis de l'État et du champ plus large de la politique. Si l'on suit les analyses de Gramsci puis de Ranajit Guha (1982 ;1993) on voit bien que contrairement à l'idée selon laquelle seules les élites ayant la mainmise sur l'État et la reproduction de l'hégémonie culturelle par l'école auraient un accès au politique, les classes subalternes ont élaboré des initiatives autonomes pour créer une contreculture. L'État dont le pouvoir s'appuie sur l'attraction, le compromis et la coercition et qui se trouve aux mains des élites, tentent d'incorporer ces dissidences, tout en maintenant son hégémonie. C'est ainsi que le MIFD se retrouve dans un équilibre précaire entre coopération et contestation vis-à-vis de l'État. Pour prolonger cette analyse, j'emprunte également à Bourdieu la théorie des champs, malgré les critiques féministes à son égard (Devreux *et al*., 2002). Chez Pierre Bourdieu la question du pouvoir apparait sous la forme de la « Théorie des champs ». La société est présentée comme un microcosme composé d'espaces, appelés champs. Ceux-ci sont qualifiés de politique, d'économique, de culturel, d'artistique, de sportif et de religieux. Les champs et les sous-champs qui les composent s'agrègent de manière autonome autour de valeurs, de normes et de rapports de pouvoir propres, qui les apparentent à des marchés. Le capital, entendu comme une donnée matérielle ou symbolique que les gens accumulent, détermine à l'intérieur et entre les champs, les relations de pouvoir. Les champs sont des lieux relationnels régis par des règles du jeu, où règnent des conflits de position pour accéder au pouvoir. Le pouvoir est de la sorte le mécanisme par lequel ces champs conditionnent la société. Au sommet, le champ du pouvoir regroupe les dominant·e·s, détenteur·trices des capitaux dans les différents champs. Malgré une certaine autonomie, les champs sont dépendants et liés les uns aux autres par leur fonction conjointe de structuration de la société. Appréhender le MIFD par la théorie des champs met en valeur à la fois sa position transversale, traversant plusieurs espaces et ses relations ambigües aux institutions et à l'État. Loin d'être uniforme, on l'a dit, le MIFD, par la présence de ses milliers d'acteurs et actrices à des niveaux de pouvoir disparates, investit de multiples champs selon des positionnements capitalistes variés.

Le courant postcolonial et les études subalternes qui ont fortement influencé les théories féministes au cours des années 1980 ont renforcé le processus, déjà en œuvre, de critique de la pensée occidentale hégémonique. Dans les années 1960, en réaction à un certain féminisme dominant blanc[44], accusé de rendre invisibles les femmes des pays des Suds et les problèmes

[44] Dans les critiques postcoloniales, l'adjectif blanc qualifie dans un même temps les occidentaux, puis par glissement les hommes et les femmes ayant acquis une supériorité économique et symbolique dans la société.

particuliers auxquels elles font face, des courants féministes dissidents apparaissent, en Amérique et en Asie. Les mouvements féministes afro-américains ou *Black Feminism*, chicanas et asiatiques, terreau d'émergence du féminisme postcolonial, mènent une entreprise critique où le féminisme est repensé à la lumière des identités femmes plurielles (Haase-Dubosc, Lal, 2006). L'ouvrage de Bell Hooks, *Ain't a Woman ?* (1981), symbole du féminisme noir américain m'a mené, dans ma recherche, au manifeste du collectif Combahee River (1977). Ensemble ces deux ouvrages ont apposé de la matière sur un concept familier, mais difficilement saisissable, celui de l'intersectionnalité. L'oppression multiple que subissent les femmes explique en partie l'impossibilité pour beaucoup de personnes en position subalterne, de penser l'identité femmes comme politiques. Le racisme et les oppressions de classes ou de castes sont au fondement de l'élaboration d'une communauté politique où le soutien social et économique ont un rôle prédominant. Par conséquent, la lutte contre le sexisme aboutit rarement à l'élaboration d'une communauté de femmes ou féministes. Le contexte d'intensification du libéralisme et les relents du colonialisme qui colorent encore vivement les relations nationales et internationales ne font que renforcer la difficulté pour les femmes de se penser comme un groupe politique.

De nombreuses autrices telles que Chandra Tapalde Mohanty (1991, 1996), Myra Marx Ferree (1995, 2000, 2006), Amrita Basu (1995, 2000, 2010), U Kalpagam (2004), Manisha Desai (1999, 2002, 2006, 2007) proposent, dans leurs travaux, des manières de théoriser les oppressions et d'articuler les enjeux de la cause des femmes dans le nouvel ordre mondial. Les effets de la mondialisation et du déploiement du libéralisme mondial, sur les mouvements de femmes, font l'objet de nombreuses publications depuis les années 1990. Un des points centraux est notamment l'essor de politiques de développement à l'échelle internationale ciblant prioritairement les femmes[45] (Guérin, 2003 ; Guérin *et al*., 2011 ; Bisillat, 1991, 2005). Dans différents contextes, en France (Guénif-Souilamas, 2004, 2006 ; Vergès, 2017) aux États-Unis (Abu-Lughod, 2002) en Amérique latine (Falquet, *op.cit.*) et en Inde (Guérin, Kumar, 2011) les politiques de développement recréent des positions subalternes et/ou privilégient une approche évolutionniste du développement considérant l'Occident comme le modèle à atteindre (Chakrabarty, 2002). Autour du processus d'ONGéisation et des politiques de développement, toute une littérature s'intéresse aux stratégies d'adaptation et de résistance, des mouvements sociaux et des mouvements de femmes en particulier, à la mondialisation (Falquet, 2003, 2008,

[45] Les premiers travaux sur les femmes et l'économie datent des année 1970, notamment avec l'ouvrage d'Ester Boserup (1970) qui examine la place des femmes dans l'économie selon les pays, mais aussi les publications de Gita Sen et Bina Agarwal en Inde dès les années 1980.

2011 ; Falquet *et al.*, 2010 ; Kilby, 2011 ; Escobar, 1995 ; Escobar, Harcourt, 2005 ; Jaoul, 2012 ; Atlani-Duault, 2005, 2009 ; Roy, 2011, 2012, 2015 ; Lacombe, Cirstocea, Marteu, 2018).

À partir des années 1970-1980, des critiques à l'encontre de l'anthropologie concernant le caractère impérialiste et colonial de la production scientifique se font entendre (Asad, 1973 ; Copans, 1975 ; Said, 1978). Elles donnent lieu à une réforme des positionnements et des méthodologies anthropologiques. Ces changements se traduisent par l'émergence d'une anthropologie « par le bas » (Bayart, 1981), subalterne, et/ou féministe (Spivak, 1988, 200 ; Guha, 1997), d'un retour réflexif sur les pratiques (Tuhiwai Smith, 1999 ; Fassin, Bensa, 2008 ; Saillant, Kilani, Graezer Bideau, 2011) et d'un déplacement des lieux de l'enquête. L'anthropologie du proche vient enrichir l'anthropologie de l'ailleurs et met fin, de la sorte, à une anthropologie exotisante (Jackson, 1987 ; Augé, 1992 ; Abélès, Rogers, 1992). Le concept de politique s'étend au-delà des considérations structurelles et étatiques et inclut les notions de pouvoir et de résistance, positionnant l'individu au centre de la recherche, sous l'influence des travaux marxistes (Erik Wolf, Maurice Godelier, Claude Meillasoux), des courants subalternes et du poststructuralisme (Michel Foucault, Paul Rabinow, Michel De Certeau, Sherry Ortner). Cette approche de la politique, qui s'intéresse aux structures de pouvoir modélisées comme des enchevêtrements de collusions et de conflits, de dominations et de résistances ayant plusieurs pôles et acteurs·trices, ouvre le champ de recherche de l'anthropologie à de nouveaux enjeux. L'anthropologie des mouvements sociaux, du développement et de la globalisation, a pour objets les aspects humains et culturels des collectifs. Ces champs disciplinaires interrogent les rapports sociaux et la manière dont ils s'articulent sur plusieurs échelles. Le rapatriement de l'anthropologie sur des terrains proches (Marcus, Fisher, 1986) conduit à l'émergence d'une anthropologie politique consacrée au rôle de l'État contemporain et aux institutions (Geertz, 1980 ; Abélès, 1990) dans un contexte de globalisation (Sharma, Gupta, 2006). L'anthropologie politique recouvre à la fois l'étude « des institutions gouvernants les sociétés humaines », « l'étude de l'action politique, des tensions et des conflits » et l'analyse de « l'imbrication du politique et des autres dimensions du social » notamment à travers l'étude des symboliques du pouvoir (Abélès, Jeudy, 1997, p. 6). Les mouvements sociaux comme le MIFD deviennent alors des objets d'étude de l'anthropologie, appréhendés comme des communautés politiques qui s'agrègent autour de rites, de croyances, d'une filiation et d'une histoire partagée. Mais du fait de sa segmentation et de la présence de hiérarchies internes et d'affrontements idéologiques, le MIF a un équilibre instable. Ces disparités mènent fréquemment le réseau à la scission. Dans un même temps, lors d'affaires, de campagnes, ou

de rites rythmant la vie militante, ces mêmes groupes se rassemblent et paraissent de l'extérieur s'unir.

La sociologie des mouvements sociaux : des cadres théoriques pour l'analyse du MIFD.

Le terme de Mouvement Indien des Femmes est une dénomination qui peut paraitre transparente. Elle renvoie aux mobilisations collectives théorisées par la sociologie des mouvements sociaux et par les études de genre/féministes. Le MIFD est un mouvement social entendu comme une « forme d'action collective concertée en faveur d'une cause », celle de l'égalité femmes-hommes (Neveu, 1996, p. 10). La sociologie des mouvements sociaux a élaboré des outils dans le but de saisir les mécanismes de coalition des mouvements. Le but étant de comprendre comment une communauté de sort devient un collectif de luttes élaboré autour d'une identité politique. En plus des concepts de « communauté de mouvement social » de Verta Taylor et de Nancy Whittier et d'« espace de la cause des femmes » de Laure Bereni, l'outil de conceptualisation auquel je me réfère est celui de « structures d'opportunités politiques », élaboré par P.K Eisinger et retravaillé par la suite par C. Tilly, Mc Adam et S. Tarrow (Cefai, 2007, p. 271-272). Ce concept part de l'hypothèse que la formation d'un mouvement social est dépendant d'un contexte de contraintes et d'opportunités politiques. L'institutionnalisation et les transformations des mouvements doivent alors être pensées en lien avec le contexte politique (incorporation, transformation, démocratisation) (*Ibid.*, p.290). Cette approche permet, selon Sydney Tarrow, d'appréhender : **«** les mouvements sociaux dans leur dimension interactive (…) au travers des relations qu'ils entretiennent avec un environnement politique, social ou économique donné. **»** (citée dans Mathieu, 2004, p. 24**)**. Le concept de « Structures d'opportunités politiques », appliqué au MIFD, rend intelligible l'émergence des vagues de mobilisations dans un contexte de luttes sociales à l'échelle nationale et d'internationalisation de la cause des femmes, à l'échelle mondiale. Les bouleversements économiques, associés à l'essor de politiques de développement, ciblant les femmes et la montée en puissance de la droite hindoue, au tournant des années 1990, sont tant de facteurs expliquant la manière dont le MIFD a évolué. Les opportunités politiques ne doivent pas être lues comme des faits inexorables subis par les militant·e·s, mais comme des stratégies mises en place pour bénéficier de ces opportunités et pour dépasser les contraintes environnantes.

Un autre concept, le « processus de cadrage », positionne l'analyse au niveau individuel, pour expliquer la manière dont les organisations mettent en place un cadre de compréhension

trouvant un écho dans les cadres particuliers des individus. De la sorte, les organisations proposent des analyses de la situation dans laquelle leurs potentiels membres se reconnaissent. Cette démarche a pour but de favoriser l'investissement et le soutien au collectif. Le concept de cadrage rend intelligibles les adaptations du discours et des actions des organisations, en fonction des publics. Le MIFD, en tant que mouvement social institutionnalisé, est pris dans une infinité de rapports sociaux. Trois interlocuteurs·trices principaux·ales se dégagent de l'analyse, les institutions internationales et l'État, les militant·e·s ou allié·e·s du MIFD et les citoyen·ne·s. Le MIFD, pour répondre aux demandes citoyennes des militant·e·s et à celles des institutions nationales et internationales, adopte un procédé de cadrage stratégique. Ces changements dans le ton et la forme ont lieu à la fois au niveau individuel et collectif. Ce concept fournit une approche similaire, à celui de la relativité des identités, élaborée en anthropologie.

Il faut noter toutefois que des critiques furent adressées à la sociologie des mouvements sociaux, qui ne s'intéressa que tardivement aux mouvements de femmes, pour les classer dans la catégorie de nouveaux mouvements sociaux[46]. L'apport de la sociologie des mouvements sociaux à cette étude est d'autant plus important que très peu d'études en anthropologie abordent la question des mouvements sociaux et encore moins des mouvements de femmes (Escobar, Alvarez, 1992).

Démarche empirique et conceptualisation de l'objet.

Pour étudier le MIFD comme un microcosme, un système social régit par des règles, des rites et une identité spécifique, j'ai mené plusieurs terrains d'observation et de recherche dans la ville de New Delhi et les états frontaliers où interviennent les organisations et les militant·e·s. J'ai fait le choix de rencontrer des militantes de quarante-huit organisations, pour des entretiens

46 Le paradigme des « nouveaux mouvements sociaux » est intéressant à aborder dans le cas du MIFD, car il fait ressortir des caractéristiques que l'on retrouve au sein des mouvements féministes. Ces nouvelles formes de mobilisations, que sont les organisations féministes, écologistes, les mouvements régionaux, LGBT, étudiants se distinguent, selon Alberto Mellucci, par leurs formes d'organisations peu institutionnalisées, leurs nouveaux répertoires d'actions, leurs valeurs et revendications qualitatives où l'identité est l'élément sur lequel le groupe se fonde. Leur rapport au politique se distingue, du fait de l'indépendance et la création d'espace d'autonomie en dehors de partis et des syndicats qu'elles revendiquent. (Neveu, 1996, p. 61-62). L'identité qui est au cœur du concept de ces nouveaux mouvements sociaux annihilerait les notions de classes et favoriserait des demandes idéologiques immatérielles. Cette notion a de nombreuses limites, temporelles (quand est-ce qu'un mouvement devient nouveau ?), organisationnelles (les études sur le long terme montrent que les majorités des mouvements tendent à s'institutionnaliser) et fait table rase de l'engagement précédent des femmes. Pourtant cette approche en mettant « l'affirmation et la défense du sujet » (Cefai., 2007, p. 444) au centre de l'analyse, ainsi que des formes nouvelles de contestations, favorise une réflexion sur l'identité et les processus de cadrage mis en place par les mouvements.

semi-directifs avec une à cinq personnes de ces organisations. J'ai par la suite poussé l'observation et le dialogue de manière plus précise avec une dizaine de ces organisations. J'ai également rencontré des militant·e·s, chercheur·se·s indépendantes et des étudiant·e·s engagé·e·s dans des collectifs féministes et/ou queer. La majorité des données que j'ai collectées proviennent d'entretiens semi-directifs, de discussions informelles, et d'observations participantes dans les locaux des organisations ou sur leurs terrains d'intervention. Ma participation à de nombreux rassemblements, à des manifestations et des festivals militants et/ou institutionnels sert de support à mes analyses des relations dans et à l'extérieur du MIFD.

Les entretiens que j'ai effectués se situent entre 2013 et 2016, une période longue où l'effervescence des luttes de 2012 était encore présente, mais suffisamment éloignée pour que le regard rétrospectif donne lieu à des analyses. Ces années ont également été une période législative où la victoire potentielle du BJP a mobilisé une partie du MIFD. De manière concomitante, de nombreuses mobilisations étudiantes à New Delhi pour assoir l'égalité eurent lieu. La quarantaine d'entretiens que j'ai effectués sont la base de mon analyse. À cela s'ajoutent des ouvrages théoriques en anthropologie, sociologie et science politique sur le genre, les mouvements sociaux et la globalisation dont j'ai évoqué les apports plus hauts, et ma participation à de multiples séminaires et conférences[47]. Les archives personnelles et de certaines institutions ont servi de socle au versant historique de mon travail. J'ai décidé en accord avec les personnes que j'ai observées et interrogées d'anonymiser les noms. Pour certain·e·s militant·e·s c'est une prise de risque de me parler ouvertement de leur vie, de leur travail ou de leur identité. La majorité des salarié·e·s et des militant·e·s ont refusé que je prenne des photos. Les seules à avoir accepté que je cite leur nom sont des chercheuses m'ayant parlé de leurs travaux ou des leadeuses charismatiques.

En privilégiant les entretiens semi-directifs avec une ou plusieurs membres de nombreuses organisations, j'ai décidé d'accorder une place prépondérante aux propos des militantes. Dans ce travail, la vérité des faits importe peu, car c'est la manière dont les militant·e·s conçoivent leurs luttes et leurs relations qui est déterminante pour le fonctionnement du MIFD. De plus, ma position a sans aucun doute eu une influence sur les propos des

---

471er Congrès d'Études de Genre en France, ENS LYON, 3-5 septembre 2014, Lyon.
Casten-Vicente Florys, Paris Myriam, Pavard Bibia, Romerio Alice, Savinel Bérengère, Genre, féminismes et mobilisations collectives, EHESS, 2016-2017.
Kian azadeh, Falquet Jules et Miramoud Estelle, Perspectives féministes décoloniales : diversité et défis, (séminaire), Cedref, Paris 7, 2017-2018.
Cîrstocea Ioana et Lacombe Delphine, Regards croisés sur la globalisation du genre, (séminaire), EHESS,

militant·e·s et des institutions. Suivant la démarche du « point de vue situé » mes travaux visent à redonner leur place aux mots et aux expériences personnelles des femmes. L'épistémologie féministe récuse l'idée de l'objectivité scientifique ou de neutralité en positionnant « les productions intellectuelles comme le produit des rapports sociaux de sexe » (Dorlin, 2008, p 15). Dès lors, toute démarche scientifique doit partir du postulat que la place du·de la chercheur·se, son identité, le moment d'écriture et la relation avec ses interlocuteurs·trices façonnent le savoir (Haraway, 1988).

Il est donc important pour moi une fois encore de prendre en compte « d'où j'écris » et « pourquoi ». Les relations que j'ai établies, au cours de mes différents terrains d'observation, ont influencé ma façon d'aborder mon travail de recherche. Les catégories sociales et politiques d'appartenance qui me définissent, en tant que jeune femme blanche occidentale, étudiante engagée dans les débats féministes et écologistes ne conditionnent pas seulement la façon dont j'ai élaboré mon analyse, mais également la manière dont mes interlocuteurs·trices m'ont perçue et le discours qu'elles et ils ont tenu lors des entretiens. Les différents marqueurs sociaux qui me définissent n'ont pas toujours été perçus de la même manière par mes interlocuteurs·trices. Pour certaines, le marqueur féministe prévalait, faisant de moi une membre légitime avec qui des relations amicales pouvaient se construire. Pour d'autres, le fait que je sois étudiante et une femme occidentale me positionnait comme une témoin extérieure dont la légitimité était à prouver. Je pris part sur le terrain à des manifestations sur le terrain en qualité d'apprentie chercheuse, mais aussi en tant que militante. Cette double casquette m'a aidé à accéder à des espaces militants privés, à nouer des relations privilégiées, mais elle compliqua la prise de distance et l'analyse. Cette position singulière n'invalide aucunement les résultats de ma recherche. Au contraire, selon moi, elle enrichit l'analyse, si l'on sait identifier ces biais d'analyse.

Mon travail de recherche en anthropologie politique s'inscrit dans une démarche de valorisation du savoir des femmes et de leurs luttes en anthropologie. Il est aussi une tentative de discussion interdisciplinaire entre l'anthropologie, la sociologie et l'histoire, une démarche courante dans les études de genre. Par certains aspects, mon analyse peut se différencier des études classiques en anthropologie notamment du fait que celle-ci s'engage sur des sujets comme la globalisation et l'ONGéisation, plus souvent investis par la sociologie et la science politique, en tant que phénomène social. Pourtant mon attention aux individus, à leur actions et discours et la manière dont ensemble ils et elles pensent et structurent leur communauté, légitime mon ancrage anthropologique. J'ai émis le souhait de ne pas limiter mon analyse aux femmes du MIFD, mais de m'intéresser aux militants hommes et à leur engagement dans le

MIFD. Cette approche des hommes et des masculinités est assez récente en France, ainsi que le souligne Alban Jacquemart, en 2011, dans une superbe thèse portant sur les hommes dans les milieux féministes français (Jacquemart, 2011, p. 17). Dans cette optique, j'ai rencontré un nombre important de militants et d'alliés du MIFD, mais également des détracteurs du féminisme, afin d'avoir des éléments de comparaison.

Parmi les limites de ma recherche en anthropologie politique on notera d'abord, le manque de comparaison avec ce qui se déroule dans d'autres villes et villages et la place importantes données aux discours individuels. Mais aussi et surtout le récit de nature trop descriptive et la difficulté à prendre de la distance sur les propos de ces femmes et de ces hommes, devenu·e·s pour beaucoup des ami·e·s. J'ai choisi de ne pas restreindre mon analyse à un temps court et ciblé du Mouvement, mais de le replacer dans un paysage militant historique national et international, incluant une dimension coloniale. Il m'a semblé important de rappeler ici que les luttes pour l'égalité en Inde ont une histoire spécifique. Malgré des similarités en matière de temporalité et de sujets de luttes avec d'autres pays, dont l'Angleterre, l'histoire et les problématiques du MIFD sont singulières et inhérentes à son ancrage culturel et territorial. Toutefois, le phénomène de globalisation (politique, économique, sociale) et le déplacement des espaces et des populations ciblées par les politiques de développement, ont créé des problématiques communes à l'échelle mondiale. Un grand nombre de mes observations et de mes analyses rapprochent l'Inde de ce qui se déroule en France au sein de la cause des femmes.

New Delhi une ville monde indienne.

J'ai décidé de situer mon étude à New Delhi, car cette ville, qui est la capitale de l'Inde, est un lieu du pouvoir et de la représentation politique. J'avais également effectué, les années précédentes (2011-2012) un semestre à l'université Ambedkar en Gender Studies et un terrain de recherche, portant sur une association féministe de New Delhi, *Jagori*. Le réseau préexistant que j'avais établi et la symbolique que véhicule cet espace ont encouragé mon choix.

Les villes comme New Delhi font l'objet d'enjeux politique à l'échelle internationale et nationale. Les métropoles sont des actrices économiques de la mondialisation (Sassen, 2004 ; Hulbert, 2009, p. 1) et les vitrines des pays. Un des rôles majeurs de ces espaces de pouvoir est d'attirer des capitaux, des entreprises et de positionner le pays comme une force politique. L'attention particulière qui entoure les villes a comme conséquence la forte médiatisation des faits qui s'y déroulent. L'exemple le plus frappant est, en 2012, l'attention internationale que

suscite le crime sexuel dont est victime *Nirbaya*[48] et qui confère, à New Delhi, la funeste appellation de « capital du viol ».

Les capitales et les mégalopoles, en tant que siège du pouvoir, concentrent les forces politiques nationales et internationales (Fournet-Guérin, Vacchiani-Marcuzzo, 2009, p. 1). Elles sont aussi des lieux où s'inscrit la « multiplicité de processus propres à la globalisation » décrites par Saskia Sassen comme des villes-mondes (Sassen, *op.cit.*). Le terme de globalisation que j'emploie ici fait référence à l'édiction d'un système de normes et de règles bouleversant les frontières imaginaires entre le national et l'international. La globalisation ne se limite pas au versant économique, mais a des dimensions multiples (Appadurai 1996). Je m'intéresse particulièrement à la dimension culturelle et politique de la globalisation et à la manière dont la question du genre est devenue « une catégorie globalisée d'action publique » (Lacombe *et al.*, 2018) qui justifie et soutien l'édiction de programme de développement à destination des femmes, l'harmonisation des formes de luttes politiques et la professionnalisation du militantisme. Évidemment, ce versant est interconnecté avec la question de la globalisation de l'économie et du libéralisme, de la diffusion d'un modèle de consommation, mais surtout aux questions relatives à la résistance à l'homogénéisation et à la paupérisation. Pour aborder l'objet ville, en anthropologie, je me suis nourris des travaux en anthropologie urbaine de Colette Pétonnet. Elle a du tout en livrant des analyses très fines des milieux urbains au XXème siècle en France, adopter une démarche réflexive sur son rapport au terrain et à ses observé·e·s, qui m'a beaucoup inspirée (Pétonnet, 1968, 1972, 2018).

Malgré un certain degré de décentralisation, New Delhi est la ville du pouvoir réel et symbolique où siège le Premier ministre et de nombreuses instances politiques. Elle est de ce fait le lieu où se situe le siège des instances et des acteurs·trices internationaux. Elle offre une place de choix pour être proche des lieux de décision. Un nombre important d'organisations sociales et d'ONG, appartenant au MIFD, ont leur siège à New Delhi, alors même qu'une grande partie de leurs campagnes et de leurs sites d'intervention se situent en dehors de la ville. La proximité avec les instances décisionnaires, pourvoyeuses de fonds, est un facteur décisif pour la reconnaissance des organisations du MIFD et leur relation avec les institutions. Les villes sont aussi un espace de plus grande liberté, notamment politique, où se récréent des réseaux et des collectifs en dehors des liens traditionnels que sont la famille ou la communauté sociale. Loin de ces contraintes sociales, l'identité sociale peut alors être négociée et redéfinie.

[48] Nirbaya (sans peur) est le nom symbolique conféré à la victime du crime sexuel de 2012 par les citoyen·ne·s et la presse.

Dans les villes comme New Delhi, des classes très aisées côtoient la grande pauvreté et une « classe moyenne » ayant un important poids démographique et symbolique. Beaucoup des leadeuses du MIFD appartiennent à la classe moyenne, qui se fait le porte-parole des femmes auprès du gouvernement.

L'étude de la composition et de la structuration du MIFD révèle une forte hétérogénéité identitaire interne au Mouvement, que recouvre une homogénéité fonctionnelle. Ce premier niveau d'analyse justifie l'emploi du concept d'ONGéisation et des critiques portées par l'anthropologie du développement. Toutefois à un autre niveau, les relations entre le MIFD et ses interlocuteurs·trices à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace de la cause des femmes révèlent des positionnements et des discours évoluant au gré des circonstances. La fusion et la scission qui caractérisent son fonctionnement semblent alors jouer un rôle régulateur, seul à même de faire coexister diverses idéologies. L'antagonisme équilibré qui régit le MIFD et les relations entre ses divers protagonistes peut alors servir de concept de référence pour interroger les relations de pouvoir et leur reproduction à l'intérieur du MIFD et dans les divers champs où il s'insère. L'évolution fonctionnelle du MIFD favorise la légitimité institutionnelle, du fait des soutiens monétaires, à la représentation et de l'accès aux champs du pouvoir qu'elle entraine. Pour autant elle s'accompagne d'un changement de paradigme, marquée par l'adoption d'une vision libérale du développement, basée sur le versant économique. La configuration interne du MIFD et ses relations aux autres communautés sociales et politiques, sont influencés sans conteste par la fragmentation et la hiérarchie qui prévalent dans la société indienne. Le système de caste, la pluralité religieuse, et les grandes disparités en matière de classes sont des facteurs avec lesquels le MIFD doit composer afin de représenter le plus grand nombre de femmes. Malgré cette très grande disparité et la présence d'une élite à la tête du MIFD, le Mouvement a su, au cours de ces dernières décennies, intégrer de nouvelles identités politiques. Les critiques que les femmes d'autres castes, classes et religion ont opposées aux militant·e·s du MIFD ont favorisé une ouverture à de nouvelles problématiques. En France, le mouvement féministe est confronté lui aussi à des problèmes d'inclusion et de revendication identitaire de la part de femmes et d'hommes de communautés religieuses et aux mouvances queers (Guénif-Souilamas, Macé, 2004 ; Picq, 2013). La manière dont le MIFD traite ces questions peut servir d'exemple pour penser ces différences et parvenir à l'élaboration d'une communauté moins fragmentée.

À travers mon étude doctorale en anthropologie politique, « *Faire corps des affrontements* : *Le Mouvement indien des Femmes dans la ville de New Delhi, un réseau militant polymorphe* » se pose la question de la globalisation et de ses adaptations locales, entre homogénéisation et résistance.

Partie 1 : L'espace de la cause des femmes à Delhi : hiérarchies et relations de pouvoir.

Chapitre 1 : Le Mouvement Indien des femmes dans la ville de New Delhi : « une communauté de mouvements de femmes » locale en Inde.

1.1.1 Le réseau du MIF à New Delhi, une communauté urbaine de mouvements de femmes plurielle.

1.1.1.1 Le « MIFD » un acronyme qui fait réseau.

De prime abord, la dénomination « Mouvement Indien des Femmes dans la ville de New Delhi » (MIFD) procure une impression d'unicité : il est un mouvement. Toutefois, en son sein coexiste un grand nombre d'organisations et de militant·e·s, aux statuts et aux dénominations variées. Ma démarche ethnographique première fut de compiler des informations sur de nombreuses organisations et collectifs du MIFD, afin d'obtenir une vision d'ensemble du mouvement. Pour faire ressortir les caractéristiques communes et les particularités de ces acteurs et actrices, j'ai sélectionné un large éventail d'organisations dont certaines se situent aux marges du MIFD. Toutes ne font plus partie de mon panel, mais quelques-unes par souci de comparaison et de leur propre identification au Mouvement le sont restées.

À l'intérieur de l'ensemble géographique NCR (*National Capital Region*), mon choix s'est porté sur quarante-quatre organisations, collectifs, et plateformes dont l'espace de dépendance ou d'engagement est la ville de New Delhi. Les concepts « d'espace de dépendance » ou « d'engagement » définis par Kevin R. Cox dans son étude sur les échelles de la politique favorisent une approche englobante des niveaux d'engagement (locale, nationale, internationale) où l'analyse surpasse la simple description :

> Space of dependence are defined by those more-or-less localized social relations upon which we depend for the realization of essential interests and for which there are no substitute elsewhere; they define place specific conditions for our material well being and our sense of significance. (…) A space within which it is possible to substitute one socio (-spatial) relation from another but beyond which such substitution is difficult if not impossible. (…) People, firms, state agencies, etc., organize in order to secure the conditions for the continued existence of their spaces of dependence but in so doing they have to engage with other centers of social power : local government, the national press, perhaps the international press, for example. In so doing they construct a different form of space which I call here a space of engagement: the space in which the politics of securing a space of dependence unfolds.
> (Cox, 1998, p. 2-5)

Kevin R. Cox insiste sur le fait les espaces de dépendance, dans lesquels les individus sont pris, peuvent devenir des espaces d'engagement. L'objectif, de ces acteurs·trices, est de créer ou de consolider leur pouvoir territorial, sur l'endroit même dont ils et elles dépendent. Cependant, les espaces de dépendances sont multiples et ne sont pas toujours relatifs et circonscrits aux espaces d'engagement. En effet, des individus peuvent s'engager dans d'autres espaces par conscience ou en vue de modifier leur rapport à leurs espaces de dépendance. Ce phénomène de passage d'un niveau à un autre est qualifié de « saut d'échelle » (*jumping scales*). En vue d'avoir un véritable pouvoir sur ces espaces, les individus isolés vont se regrouper en réseau et tenter de se rapprocher du détenteur du pouvoir, l'État, en s'y associant ou en devenant l'un de ses membres. Elles et ils peuvent aussi compter sur une accumulation de capital en tissant des réseaux sur plusieurs échelles, entre des individus en position de pouvoir.

Concernant le MIFD, le statut de capitale de la ville couplée à une certaine centralité décisionnaire et représentative fait de cette ville un espace d'engagement distinct ou partie prenante de l'espace de dépendance, c'est à dire où se situent les communautés et où ont lieu les affaires (Cox, *ibid.*). La relation entre les deux espaces évolue sans cesse, pour se chevaucher ou se différencier de manière stratégique. Le contraire apparait également. L'organisation *Sapho for Equality* basée à Kolkata ou encore *No country for Women* de Bangalore ont toutes d'eux des espaces d'engagement et de dépendance pluriels et distincts. En effet, les membres de *Sapho for Equality*, en venant à Delhi, renforcent leur réseau national et médiatisent leurs actions, tout en agissant principalement depuis leur ville d'origine. Concernant *No country for*

Women, elle a des branches dans de nombreuses villes en Inde et a ainsi plusieurs lieux d'engagements et de dépendance, dont fait partie New Delhi.

J'ai choisi d'observer et d'analyser le travail et les engagements militants de quarante-sept organisations : les organisations professionnalisées (noir), les collectifs et les plateformes (Bleu), les associations et institutions étudiantes, les organisations autonomes (jaune), les branches féminines des partis politiques (rouge), un syndicat (marron).

Les organisations du MIFD : Typologie 1.

Organisations de la première période du MIFD.
All India Women's Conference
Family Planning Association of India
National Federation of Indian Women

Organisations de la seconde période du MIFD.
Action India
ActionAid
All India Democratic Women's Association (AIDWA)
Centre for Social Research
Jagori (Éveiller les femmes)
Joint Women Programm
Parivar Seva (Au service de la famille)
Saheli (Amie)

Organisations de la Troisième période du MIFD.	
Acid Survivor Foundation	No Country for Women
All India Progressive Women Organisation (AIPWA)	NoMore
All India Dalit Mahila Adhikar Manch (Forum pour les droits des femmes dalits de toute l'Inde)	Pragatisheel Mahila Sangathan (Organisation progressiste de femmes)
Artificial Blue	Prayatn (Effort)
Bharatiya Muslim Mahila Andolan (Mouvement des Femmes Indiennes Musulmanes)	Safecity
Breakthrough	Sangini (Amie)
Centre for Health and Social Justice	SEWA Delhi (Self-Employed Women's Association)
Citizen Collective Against Sexual Assault	Sshrishti (L'univers)
CREA	Stop Acid Attack

Feminism in India	Youth Collective
Kamalini (Lotus)	Women Power Connect
Maitri (Amour bienveillant)	Sapho for equality
Nav Abhiyan (la campagne du renouveau)	
Nazariya (philosophie de vie)	
Nirantar (infaillible)	

Organisations étudiantes / Institutions
All India Students Association (AISA)
Democratic Students' Federation (DSF)
Dhanak
Gender Studies Group
GSCASH (Gender Sensitization Committee against Sexual Harassment)
National Student's Union of India (NSUI)
Students' Federation of India (SFI)

J'ai également rencontré trois chercheuses de l'université JNU, un réalisateur de film, un journaliste du magazine *Tehelka* et la créatrice d'une maison d'édition féministe, *Zubaan*. Tous·tes les militant·e·s ont en commun leur engagement, plus ou moins exclusif, pour la cause des femmes, durant la période de mon terrain entre début 2014 et début 2016. Les étudiant·e·s font tous et toutes parti·e·s d'une organisation politique ou d'une association étudiante. Les chercheuses sont des femmes universitaires ayant un engagement militant, mais qui ne se traduit pas forcément par un attachement dans une organisation de femmes. Les quatre figures militantes sont des femmes et des hommes qui travaillent de manière indépendante comme consultant·e·s, journalistes ou sont des leaders·euses charismatiques actifs·ves dans plusieurs organisations. Ce premier découpage donne une vue d'ensemble de l'échantillon choisi à partir duquel d'autres classifications peuvent être opérées.

La caractéristique première du Mouvement Indien des Femmes, est celle d'être présentée comme un mouvement social, qui est définie comme « une action collective comportant une dimension politique et sociale et un certain degré d'organisation et

d'institutionnalisation[49] » (Baviskar, 2010, p. 381). Sa dimension collective met en lumière la présence de mécanismes d'agrégation identitaire, qui passent par la formulation de paradigmes communs et l'identification d'allié·e·s et d'ennemi·e·s (processus de cadrage) (Benford, Snow, 2000 ; Ferree Marx, Miller, 1985). Le MIFD a, en tant que mouvement social, un caractère conflictuel. Son histoire est jalonnée de luttes internes et externes, dans le but d'obtenir un changement social et politique. Ses formes organisationnelles plus ou moins flexibles, mais présentes sur le temps long le différencient des autres types de manifestations non structurées (Tilly, 1986 ; McAdam, McCarthy et Zald, 1996 p. 3).

En suivant les analyses de Raka Ray dans son ouvrage *Field of Protest, Women's Movement in India* (1999), le MIFD est à appréhender à la fois comme un acteur du champ politique *(political field*), mais aussi du champ oppositionnel, interne à ce premier. Ce double positionnement s'explique par l'évolution permanente de ses relations avec l'État et les partis politiques, passant de l'entente à l'opposition.

> The political field includes such actors as the state, political parties, and social movement organisations, who are connected to each other in both friendly and antagonistic ways, some of whose elements are more powerful than others, and all of whom are tied together by a particular culture (…) Protest fields consist of groups and networks that oppose those who have the power in the formal political arena and may or may not share the logic of politics in the larger political field, although they are constrained by it.
> (Ray, 1999, p. 7-8).

Cette analyse positionne le MIFD dans un rapport de lutte pour l'accès au « champ du pouvoir » dont l'État est le plus haut dépositaire[50] (*Ibid.*, p. 7). Les champs oppositionnels (*protest fields*) sont internes au « champ politique ». Leurs acteurs et actrices luttent pour accéder au « champ du pouvoir ». Elles et ils forment des groupes d'opposition aux acteurs·trices hégémoniques du

[49] *«* a social movement is defined as sustained collective action over time. Such action is often directed against the state and takes the form of demanding changes in state policy or practice. Collective action must be marked by some degree of organisation. Spontaneous, disorganised protest cannot be called a social movement. This organisation may include a leadership and a structure that defines how members relate to each other, make decisions, and carry them out. Those participating in a social movement have shared objectives and ideologies. A social movement has a general orientation to bring about (or prevent) change. » (Baviskar, *ibid.*)

[50] Il ne faut pas perdre de vue que l'État est composé d'acteurs et d'actrices ayant accédé au champ du pouvoir.

« champ politique ». Ils et elles les confrontent tout en étant contraint par eux[51]. La distinction entre les acteurs·trices du « champ du pouvoir » (au sein du champ politique) et du « champ conflictuel » est établie selon le référent dominant, que l'autrice qualifie de « culture politique », qui recouvre l'ensemble des pratiques, des discours et des conceptions collectives, forgées comme légitimes :

> I use the term to refer to the acceptable and legitimate ways of doing politics in a given society, strongly influenced by but not reducible to the complex web of class, gender, race, religion, and other relations that order society. Even as I define political culture in this way, I want to be clear that I do not mean to imply that culture is a monolithic, or seamless, whole.
> *(Ibid.*, p. 8)

Le degré d'homogénéité ou d'hétérogénéité de ce discours influence la manière dont les mouvements sociaux peuvent dialoguer et infléchir ce champ :

> Heterogeneous political cultures tend to be flexible, allow the coexistence of multiple and oppositional discourses, and more readily incorporate new ideas. Homogeneous cultures, on the other hand, tend to have one dominant discourse; are rigid, monolithic, and intolerant of difference; and are more difficult to change by a movement.
> (*Ibid.*, p. 9)

À l'intérieur du champ, la manière dont le pouvoir est distribué, concentré entre les mains de quelques individus ou partagé détermine « le degré d'accès qu'une organisation a sur les décisions politiques, sa capacité à faire passer des lois et la structure des opportunités politiques » (*ibid.*, p. 9) [52]. Ces deux facteurs déterminent le rôle, le pouvoir et la puissance d'agir qui s'offrent aux mouvements sociaux. Cette typologie mène l'autrice à distinguer deux configurations locales du Mouvements Indien des Femmes, celui de Mumbai et celui de Calcutta. Le but principal de sa démarche est de comprendre comment et pourquoi le MIF de

[51] « Protest fields consist of groups and networks that oppose those who have the power in the formal political arena and may or may not share the logic of politics in the larger political field, although they are constrained by it. » (Ray, *ibid.*, p. 8).
[52] La structure des opportunités politiques « Rend compte de l'environnement politique auquel sont confrontés les mouvements sociaux, et qui peut selon la conjoncture exercer une influence positive ou négative sur leur émergence et leur développement. » (Fillieule, Mathieu, Pechu, 2009).

Mumbai est perçu comme l'un des plus vibrants en Inde, tandis que celui de Calcutta est marqué par une prétendue absence ou invisibilité.

Le MIFD s'apparente, en de nombreux points, à celui de Mumbai, tout en conservant des caractéristiques propres. L'élément principal qui distingue ces deux mouvances du MIF (Mumbai/Calcutta) est la manière dont le pouvoir est distribué et dont la culture politique est définie. Mumbai a une culture politique hétérogène et une distribution du pouvoir dispersée. Cette typologie facilite le dialogue et l'adoption, par les mouvements sociaux, des demandes et des pratiques alternatives. À l'inverse, Calcutta a une distribution concentrée des pouvoirs et une culture politique homogène. Cela fait de lui un champ hégémonique où les organisations dominantes que sont les partis communistes laissent peu de places aux autres acteurs et actrices de la protestation (*ibid.*, p. 20). Si l'on examine le MIFD à l'aune de cette analyse, dans le cadre des changements amorcés depuis les années 1990, on peut émettre l'hypothèse que la globalisation a modifiée le champ politique propre à New Delhi et notamment la place concédée aux militant·e·s du MIFD. À New Delhi, la distribution du pouvoir est dispersée, notamment du fait de la montée des revendications identitaires, tandis que la culture politique peut être qualifiée d'homogène. Ces deux caractéristiques en font un espace où les mouvements sociaux peuvent s'exprimer et trouver une place dans le champ politique, mais sous une forme particulière qui est celle définie comme légitime par l'État et les instances hégémoniques. La société civile qui est une « coalition de militant·e·s civiles menant des actions collectives formant un espace métaphorique entre l'entité familiale, le marché et l'État » est le terme consacré pour qualifier ces acteurs·trices politiques légitimes (Chandhoke, 2011, p. 172). Raka Ray conçoit que l'augmentation du nombre d'ONG internationales et nationales, corrélée à celle des fonds disponibles pour la société civile et au désinvestissement de l'État, est une opportunité d'ouverture et de diversification du champ politique. Ce changement serait ainsi un avantage conséquent pour le MIF de Calcutta. Pourtant, il semblerait que la massification des organisations professionnalisées nationales et internationales en Inde et le nouveau système politico-économique ont, contrairement à ses présomptions, contribué à homogénéiser la culture politique. Ces phénomènes n'ont pas affaibli la concentration du pouvoir, mais ont encouragé un changement du profil des acteurs·trices du champ politique (*ibid.*, p. 165-166). Ainsi, les organisations autonomes du MIFD qui dans les années 1970 étaient des actrices clés du champ oppositionnel se voient, à partir de la fin des années 1980, octroyer un statut d'agentes légitimes du champ politique. Dans un même temps, leur nombre diminue au profit des organisations professionnalisées, qui adoptent une position moins conflictuelle. Ce changement de rôle a pour but de conserver une légitimité politique dont les termes, non négociables, sont

définis par les acteurs·trices du champ du pouvoir politique. L'analyse de Raka Ray met l'accent sur la dépendance du MIF à l'environnement politique et culturel, mais aussi l'importance des luttes de pouvoir internes aux champs, qui dépassent l'échelle nationale.

Le MIFD regroupe des femmes et des hommes aux profils et à l'idéologie extrêmement variées. Pourtant, la conceptualisation du Mouvement sous la dénomination « Mouvement Indien des Femmes à Delhi » a une fonction unificatrice et symbolique. L'identité politique du MIFD, qui se donne à voir dans la qualification « Mouvement de Femmes », apparait comme le soubassement idéologique structurant le MIFD. C'est la recherche qui en produisant une narration et des concepts a réifié le Mouvement. Comme me l'explique Nivedita Menon[53], une chercheuse emblématique des questions de pouvoir en Inde lors d'un entretien, le récit qui entoure le MIFD est une construction qui évolue et qui parfois, rétrospectivement, est corrigée par les faits présents :

> *« Je pense que concernant le Mouvement des Femmes l'un des points intéressants, une des leçons que j'en ai tirées est que si tu suis le Mouvement des Femmes depuis un petit moment tu sais qu'il y a un récit. On a un récit à propos du Mouvement des femmes qui décrit les années 1980 comme la lutte la plus importante et dans les années1990 tout serait mort. C'est notre histoire, mais quand tout cela arriva (les manifestations de 2012), à la fin de la première décade de cette décennie, j'ai subitement vu cette période sous un autre aspect. J'ai subitement vu les années 1990 et la première décennie du siècle sous un autre jour. Ce qui apparait c'est en fait que c'est une période de jachère pour le mouvement, au lieu d'une période morte. J'ai vu, rétrospectivement, que beaucoup de choses se passaient, mais pas dans les rues, et tu te rends compte que jusqu'à ce que cela arrive. Si tu demandais à n'importe laquelle d'entre nous, tu aurais eu ce même récit. »*
> Entretien n°48 (Nivedita Menon, chercheuse à JNU)

Le MIFD représentait dans ses premières mobilisations contemporaines un nombre assez restreint d'acteurs et d'actrices mu·e·s par des objectifs communs et un désir de réformes politiques. L'avènement des organisations professionnalisées et des politiques internationales et nationales à destination des femmes a favorisé l'augmentation du nombre de personnes dans le MIFD et l'étoffement de ses frontières. Ce processus, couplé à celui d'institutionnalisation, a permis à quelques militantes du MIFD de s'imposer comme des représentantes politiques

[53] J'ai fait le choix, avec l'aval de Nivedita Menon de ne pas anonymiser ce passage car il éclaire, selon moi, le rôle majeur des chercheur·se·s dans la construction de l'histoire du MIF mais aussi le fait que l'histoire n'est jamais figée, elle évolue est est influencée par la posture des personnes la modélisant.

légitimes. Elles sont devenues, pour quelques-unes individuellement et/ou collectivement, les représentantes et les porte-paroles des femmes, dans différents champs.

Le concept d'« espace de la cause des femmes » permet de qualifier ces bouleversements systémiques que connaissent les mouvements sociaux, qui se traduisent par un accroissement soudain de l'espace militant (Bereni, 2012). Le MIFD aujourd'hui se compose de militant·e·s travailleur·se·s social·e·s, d'organisations professionnalisées, de collectifs, de plateformes, de branches féminines de partis politiques, d'organisations autonomes, de chercheur·se·s, d'artistes, d'étudiant·e·s, mais aussi de militant·e·s non-salarié·e·s ayant un engagement plus ou moins constant. À la frontière du Mouvement se trouvent les femmes, les hommes et les enfants bénéficiaires des aides apportées par le MIFD. Leurs positions, à la fois d'acteurs·trices et de bénéficiaires des politiques de développement et d'émancipation, leur confèrent un statut trouble. À partir des années 1990, l'espace consacré à la cause des femmes s'élargit, rendant par là même poreuse la dichotomie entre les institutions et le Mouvement (*Ibid.*, p. 32). Ce phénomène est loin d'être nouveau, puisque d'autres acteurs et actrices auparavant, comme les Britanniques, les représentant·e·s du courant de réforme[54], les nationalistes c'étaient emparé·e·s du discours de la cause des femmes (Spivak, 1988 ; Chatterjee, 1989 ; Forbes, 1996). La différence réside, à la période contemporaine, dans le fait qu'à la fin des années 1970 des femmes se mobilisent ensemble pour l'égalité et parlent en leur nom. Si l'histoire telle qu'elle fut écrite positionne comme noyau principal les organisations féministes autonomes, nombre de femmes après les années 1970 continuent de s'engager auprès des partis politiques socialistes qui partagent sur de nombreux points la rhétorique du MIF. Dans les années 1990, la nouveauté réside dans l'émergence d'un discours international et national sur le genre, emprunté aux organisations féministes. Une machinerie étatique et institutionnelle se met en place pour représenter les femmes et œuvrer pour l'égalité. Cela donne naissance à un espace regroupant des organisations professionnalisées locales ou internationales, des collectifs et des militant·e·s engagé·e·s individuellement ou collectivement pour l'égalité, des institutions nationales et internationales et des représentant·e·s de l'État porteur·se·s d'un discours sur le développement et l'« empowerment ». Ces acteurs et actrices politiques sont à la fois les investigateurs·trices de mesures législatives et des campagnes subventionnées, et les forces avec lesquelles le MIFD dialogue et se confronte. La notion d'« espace de la cause des femmes » rend également compte en interne, de la perméabilité des frontières entre les organisations du MIFD et d'autres mouvements sociaux, comme les mouvements de masse ou liés aux partis

[54] Le courant de réforme est un mouvement réformateur de l'hindouisme fondé du XIXe siècle au Bengale.

politiques[55], les mouvements dalits[56], religieux[57], encore les organisations politiques étudiantes[58].

Les dernières décennies sont marquées par l'entrée de nouveaux sujets de luttes et de réflexions dans le MIFD. Dans les années 1980, l'émergence d'organisations autonomes non mixtes a resserré, théoriquement, les frontières du MIFD autour des militantes sans pour autant rompre définitivement avec les organisations politiques et les militants. À la fin des années 1990, le déplacement du sujet des féminismes, des femmes au genre, a favorisé un intérêt grandissant des militant·e·s aux questions de masculinités et à l'engagement des hommes. À cela vient s'ajouter la politisation des questions de sexualités, favorisant l'entrée de nouveaux·elles militant·e·s dans l'espace du MIFD, et octroyant une visibilité nouvelle à ceux et celles déjà présent·e·s. Les changements que connait le MIFD, couplés aux tentatives pour résoudre les problèmes liés aux discriminations de castes, donnent lieu à un changement identitaire et politique interne au MIFD. De nouvelles générations de femmes, formées aux enjeux de genre, intègrent les rangs du MIFD. Ces militantes appréhendent le militantisme de manière professionnelle et ont acquis, par leur formation académique ou dans les organisations, un bagage social et politique conséquent. Tout comme les représentantes des années précédentes, ces femmes appartiennent aux classes intermédiaires à aisées de la société, mais aussi de plus en plus aux basses castes[59]. Pour autant, les femmes pauvres de basses castes restent les grandes absentes des organisations, exception faite pour les mouvements de masses. Ces organisations, proches des partis politiques socialistes, qui mobilisent un grand nombre de femmes appartenant aux classes pauvres et/ou défavorisées, sont souvent en retrait médiatique en comparaison aux organisations professionnalisées de femmes ou féministes. Le glissement progressif de la nature des actions entreprises par le MIFD, de la politique contestataire à l'aide sociale, a également accentué une tendance à la division interne entre militant·e·s, professionel·le·s, bénévoles et bénéficiaires des politiques de développement. Ce phénomène, loin d'être unique à l'Inde, connait une forme particulière dans les pays des Suds. La mise en place de politiques de développement, à destination des pays des Suds, accompagnées par la

[55] *AIPWA, AIDWA, National Federation of Indian Women, All India Women's Conference.*
[56] *National Campaign on Dalit Human Rights.*
[57] *Bharatiya Muslim Mahila Andolan.*
[58] *Students' Federation of India, All India Students' Association, Democratic Students Union.*
[59] En 1979 la commission Mandal appelée aussi *« the Socially and Educationally Backward Classes Commission (SEBC)* » met en place une politique de quotas dans l'éducation et les emplois gouvernementaux, à destination des castes défavorisées, les Other Backward Classes (OBC). Cette loi vient renforcer celle édictée en 1947 à destination des populations intouchables.

libéralisation économique, favorise l'arrivée massive de financement et la création d'organisations professionnalisées, souvent dénommées ONG. La multiplicité des formes et des idéologies qui perdure dans le MIFD lui confère un potentiel d'agentivité et de résistance.

1.1.1.2 L'hétérogénéité des formes organisationnelles des organisations du MIF à New Delhi.

Pour rendre compte de la composition complexe du MIF, plusieurs chercheuses ont élaboré des typologies mêlant diverses caractéristiques. Nandita Gandhi et Nandita Shah dans un ouvrage sur le MIF (1992) détaillent plusieurs typologies répondant à différentes problématiques (*Ibid.*, p. 29). Une approche classe les organisations selon leur période de création. Elle fait écho à la division du MIF en période historique ou en vagues. On retrouve un pareil fractionnement chez des autrices comme Radha Kumar (1993), Illina Sen (2004) et Maitrayee Chaudhuri (2012). Une autre range les organisations selon leurs fonctions et leurs affiliations politiques. Elles catégorisent les organisations selon un classement séparant :

> les centres de ressources et de documentation et les groupes de médias dont l'activité principale est la documentation, les études, l'analyse et la publication (1), les structures d'aide qui proposent différents types de services (aides aux crédits, conseils, centre d'hébergements et d'aides) (2), les groupes d'agitations, de propagande et de sensibilisation engagés dans des actions directes (3), les syndicats affiliés à des partis politiques ou indépendants (4), les organisations de masse de femmes, affiliées à des partis politiques ou indépendantes (5), les plateformes ou les fronts communs (6), les groupes volontaires et de développement (7), et enfin les mouvements sociaux (mouvements écologistes, les mouvements du Bihar…) (8) (Gandhi, Shah, *op.cit.*, p. 30).

Plusieurs catégorisations prennent comme repère l'idéologie et le positionnement politique des organisations. Gail Omvedt (1978) propose une classification qui établit une division entre les « mouvements pour l'égalité des femmes » (*Women's equality movements*) et les « mouvements de libération des femmes » (*Women's liberation movements*). Le premier groupe prône l'égalité au sein des structures économiques, politiques et familiales préexistantes. Il regroupe les mouvements des suffragettes, les mobilisations contre la dot et celles contre le mariage des enfants. Le second regroupe des organisations qui se mobilisent contre la division sexuelle du travail, pour l'inclusion des femmes dans les sphères de production et les sphères politiques, ainsi que pour l'émancipation des femmes des charges liées à la sphère domestique. Gail Omvedt oppose ainsi dans sa classification les

« organisations libérales »[60] aux « organisations socialistes » (*Ibid.*, p. 372 ; Omvedt, 2008). Kumkum Sangari et Sudesh Vaid (1989) élaborent une autre approche qui classe les organisations selon leur visée. L'une « libérale », ayant pour but la modernisation des structures patriarcales régissant la vie des femmes « "*Modernizing" of patriarcal modes of regulating women* », et l'autre, devant mener à la démocratisation des relations de genre, à la maison et au travail « "*democratizing" gender relations both in the home and the work place »* (*Ibid.*, p. 19). Kalpana Shah différencie les « groupes modérés ou de droits des femmes » (*moderate or Women's Rights Position*), les « groupes radicaux » (*Radical Feminism*) et le « féminisme socialiste » (*Socialist Feminism*) (Shah, 1990, p. 152).

Ces typologies offrent un large choix de conceptualisation. Il faut toutefois les voir comme des repères analytiques et non pas comme des découpages réels, car les organisations ne se limitent jamais à un type de fonction et conjuguent, bien souvent, des positionnements idéologiques complexes ainsi que des alliances multiples (*Ibid.*, 1992, p. 31). Si l'on s'en réfère successivement à ces classifications sur les trente-huit organisations de mon panel, trois ont été créées pendant la période allant du début du XXe siècle aux années 1950, huit pendant la période allant de la fin des années 1960 à la fin des années 1980 et vingt-sept ont été créés dans les années 1990. En matière d'activités, la classification proposée par Nandita Gandhi et Nandita Shah (*Op.cit.*) montre vite ses limites puisque les organisations ont plusieurs types d'actions. Certaines caractéristiques sont tout de même visibles et participent à l'exhaustivité de la description. De la sorte, on trouve un syndicat (*SEWA Delhi*), trois branches féminines de partis politiques (*AIDWA, AIPWA, All India Women's Conference*), et des plateformes militantes, physiques ou virtuelles (*NOMore, Feminism in India, Citizen Collective Against Sexual Assault, Journal of an Indian Feminist, Youth Ki Awaaz* (*Voice Of Youth*). Les autres organisations ont souvent plusieurs fonctions. Par exemple l'organisation *Jagori*, fondée sous la dénomination de « Centre de Ressource et de Recherche », coalise aujourd'hui les dénominatifs de structure d'aide et de groupe d'agitation. Il en est de même pour la majorité des organisations qui publient les résultats de leurs actions, participent à des mobilisations et mènent des campagnes de sensibilisations ou de développement.

[60] Par libérale j'entends le libéralisme politique qui se traduit par une demande en termes d'égalité des droits et de libertés individuelles. Les mouvances libérales ne s'attaquent pas au système dans son entièreté et ne rejettent pas forcément le système économique.

Pour parvenir à une classification pertinente et dépasser les catégorisations proposées plus tôt, un phénomène fondamental doit être pris en compte, celui de l'« ONGéisation ». Le concept d'ONGéisation rend compte d'un processus d'homogénéisation des structures de contestation, qui adoptent une physionomie institutionnelle, en devenant des groupes d'expert·e·s professionnalisé·e·s. Leurs activités sont promues et subventionnées par l'État et les instances internationales privées et publiques (Alvarez, 2009, p.176). Ce phénomène a eu un impact considérable notamment sur les mouvements sociaux dans les Suds, du fait de l'essor des politiques de développement et des réformes économiques libérales. Ce concept élaboré par Sabine Lang à partir de travaux sur l'Allemagne (1997) fut repris par Sonia Alvarez pour l'Amérique du Sud. Toutes deux dénoncent une dépolitisation des organisations de femmes du fait de leur récupération par les acteurs·trices institutionnel·le·s et leur glissement progressif du statut d'acteurs·trices politiques à celui d'expert·e·s du développement social (Alvarez, 1999). Si les structures professionnalisées et hiérarchisées, dépendantes des aides extérieures sont devenues la norme, il est important pour l'analyse de dépasser ces considérations, comme le soulignent de nombreuses chercheuses (Murdock, 2008 ; Hodzic, 2014 ; Roy, 2015). En cause, comme le souligne Sonia Alvarez, l'hybridité intrinsèque des organisations et la pluralité des formes qu'elles revêtent (Alvarez, *op.cit.*).

Au sein de mon échantillon d'organisations du MIFD, vingt-trois ont le statut d'organisation professionnelle enregistrée[61]. Six ont un statut d'organisations autonomes ou de collectifs[62], cinq sont des plateformes[63]. Six sont des organisations étudiantes[64], et trois sont les branches féminines des partis communistes[65].

Les organisations autonomes ont un statut particulier, elles sont des collectifs indépendants financièrement et en dehors du giron des partis politiques et des syndicats. La notion d'autonomie a une dimension à la fois matérielle, mais aussi symbolique et historique. En effet les organisations autonomes appartenant au MIFD, à l'instar de celles des villes telles que Mumbai et d'autres milieux urbains, sont considérées comme les premières organisations

[61]Action India, ActionAid, Centre for Social Research, Family Planning Association Of India Jagori, Parivar Seva, Joint Women Programm, Acid Survivor foundation, All India Dalit Mahila Adhikar Manch, Breakthrough, Center for Health and Social Justice, Crea, Kamalini, Maitri, Nav Abhiyan, Nazariya, Nirantar, Prayatn, Safecity, Sshrishti, Stop Acid Attack, Youth Collective, Women Power Connect.
[62] Pragatisheel Mahila Sangthan, Saheli, Bharatiya Muslim Adhikar Manch, National Federation of Indian Women, Artificial Blue, No Country for Women.
[63] Feminism in India, NOMore, Feminism in India, Citizen Collective Against Sexual Assault, Journal of an Indian Feminist, Youth Ki Awaaz.
[64] Gender Studies Group, Dhanak, AISA, SFI, DSF, NSUI.
[65] AIDWA, AIPWA, All India Women's Conference.

féministes dans l'histoire des luttes des femmes en Inde. Les organisations autonomes sont le symbole d'un temps militant révolu qui reste un modèle dans la littérature (Nandita, Nandita, 1999 ; Nivedita, 2004, p. 219). Elles sont des collectifs plus ou moins formels regroupant des militant·e·s bénévoles.

Alors que les organisations autonomes se distinguent par leur indépendance vis-à-vis des institutions politiques et économiques, les organisations professionnalisées sont difficilement classifiables. À l'intérieur de ce groupe, assimilé aux ONG, on trouve des organisations au profil très différent. Leur point commun réside dans l'enregistrement légal sous la forme d'organismes de bienfaisance (*Public charitable trust*), d'associations (*Societies*) ou de sociétés privées à but non lucratif (*Private limited non profit company*) qui leur octroient l'accès aux financements nationaux et internationaux. Elles se distinguent également des autres formes organisationnelles par leur accès aux subventions, la présence de salariée dans les locaux et une hiérarchie assez stricte. On retrouve aussi quelques-unes de ces caractéristiques parmi les branches féminines des partis politiques et des syndicats. Les collectifs sont des regroupements non enregistrés et non professionnalisés proche du format des organisations autonomes. Ils ne sont pas définis de la sorte, car leur pérennité n'est pas encore assurée. Les centres académiques et les maisons d'édition sont des lieux de production de savoirs. Les plateformes sont des réseaux dématérialisés numériques. Elles englobent Facebook, Instagram, des pages web journalistiques et des forums de discussions. Le terme « *plateform* » en anglais décrit aussi des espaces militants qui regroupent plusieurs militant·e·s et organisations autour d'une campagne spécifique le plus souvent sur internet, mais dont les campagnes ne sont pas exclusivement numériques. On retrouve ces formes organisationnelles aussi sous la dénomination de collectif. Les consultant·e·s indépendant·e·s sont des femmes et des hommes incontournables du MIFD. Ce sont des professionnel·le·s du développement qui interviennent auprès des organisations ou des institutions. Elles et ils sont souvent membres de plusieurs collectifs ou plateformes et font le lien entre tous et toutes.

Sur le terrain, la distinction entre les organisations professionnalisées, c'est-à-dire enregistrées et recevant des financements, les branches des partis politiques et les organisations autonomes, fournit assez peu d'information quant à leurs idéologies et à la nature de leurs. Pour rendre compte de l'hétérogénéité des formes organisationnelles du MIFD, il faut élaborer une classification où cohabitent plusieurs niveaux d'abstraction et de théorisation. La nature, la

composition, l'idéologie et les fonctions des organisations doivent être entremêlées pour donner à voir, de la manière la plus fidèle, la diversité du MIFD (Figure 3)[66].

[66] Je me suis inspirée pour cette classification des typologies proposées par les différentes autrices indiennes concernant le MIFD et des travaux de Virgnie Dutoya sur le MIFD (Dutoya, 2019).

Typologie du MIFD

Organisations Autonomes	**Organisations professionnalisées** Internationales/ locales	**Branches féminines**	**Plateformes 2.0**	**Collectifs**	**Centres académiques Édition**	**Consultantes indépendantes**
	Visée Stratégique /politique			**Visée pratique / de développement**		
	Féministes		**Femmes**		**Sociales**	
Socialistes	**Féministes / droits des femmes mainstream**	**Queer / LGBT**	**Éco-féministes**	**Féministes/ droits des femmes dalits / musulmanes**	**Humanitaires / Caritatives**	
Droit des femmes /droits législatifs	**Violences**	**Éducation**	**Développement économique**	**Santé sexuelle /droits reproductifs**	**Droits des étudiant·e·s**	**Droits des enfants**
Actions protestataires	**Services / aides**		**Plaidoyer**	**Production de savoirs / formations**	**Production culturelle**	

Cette classification permet de détailler les différents éléments nécessaires pour catégoriser les organisations et faire ressortir leurs caractéristiques. Six niveaux apparaissent : la nature de l'organisation, la visée qu'elle met en œuvre, sa dénomination, le courant ou l'idéologie politique qu'elle revendique, son ou ses secteurs d'intervention et la nature des activités qu'elle met en place. On retrouve sans surprise les différentes formes organisationnelles qui coexistent dans le MIFD : les organisations autonomes, les organisations professionnalisées, les branches féminines des partis politiques, les plateformes 2.0, les collectifs, les centres académiques et les maisons d'édition. Le niveau suivant concerne la manière dont les organisations conceptualisent les rapports de genre et les inégalités. Les structures se divisent en deux approches : « l'approche systémique de l'oppression » et « l'approche individuelle temporalisée ». Cette distinction se rapproche de celle établie par Gail Omvedt, entre les « Mouvements de libération des femmes » (*Women's liberation movements*) et les « Mouvements pour l'égalité des femmes » (*Women's equality movements*).

Les travaux de conceptualisation de Maxine Molyneux sur les « intérêts genrés » proposent un partage des organisations selon qu'elles arborent une approche politique ou une approche sociale des inégalités (Molyneux, 1985). Maxine Molyneux part du constat que ce que l'on désigne comme les « intérêts genrés » recouvrent majoritairement les intérêts des femmes. Une assimilation qui induit que les femmes ont, du fait d'une identité partagée, des intérêts communs universels qui transcenderaient les autres appartenances sociales. À partir de ce constat, elle dégage deux approches mobilisant cette notion « d'intérêts genrés », « les intérêts de genre stratégiques » (*Strategic gender interests)* et les « intérêts de genre pratiques » (*Practical gender interests*). Les « intérêts de genre stratégiques » sont le fruit d'une réflexion globale quant à la subordination des femmes dans toutes les sphères de la société. Ils correspondent à une reconfiguration des structures qui codifient et légitiment les inégalités. Les « intérêts de genre pratiques » sont une réponse directe aux besoins immédiats et que l'on associe au groupe « femmes » défini comme une entité ayant des besoins communs spécifiques (*ibid.,* p. 230). Sur le terrain, cette distinction théorique permet de classer les organisations à visée stratégique, qui ont une approche politique globale et qui militent pour une reconfiguration des structures sociales, d'un côté. De l'autre, les organisations à visée pratique sont des collectifs pourvoyeurs d'aides au développement, n'ayant pas de soubassement idéologique politique. Ils correspondent d'ailleurs à la définition des ONG telles qu'elle est donnée par la Banque Mondiale :

> Les ONG sont des organisations privées qui exercent des activités dans le but de soulager la souffrance, promouvoir l'intérêt des plus pauvres, protéger l'environnement, fournir des services sociaux basiques ou participer au développement des communautés.[67] (Jenkins, 2010, p. 425).

La visée pratique ne doit pas être confondue avec la nature des actions intentées qui appartient à un autre niveau d'analyse. Les actions peuvent être de l'ordre du service, du conseil ou du plaidoyer, tout en ayant comme finalité la reconfiguration structurelle des inégalités. Suivant cette délimitation, parmi les organisations du MIFD trente-deux peuvent être qualifiées d'organisations à visée stratégique et sept à visée pratique, ceux à quoi s'ajoutent les cinq organisations étudiantes à visée stratégique. Cette séparation n'est pas nette et semble évoluer selon les profils militants internes aux organisations et la temporalité. Si cette conceptualisation a le mérite de donner un aperçu de la nature des organisations, d'autres niveaux d'analyses sont nécessaires afin d'englober l'entièreté des problématiques que recouvre l'ONGéisation.

La ligne en dessous correspond à la dénomination par laquelle une organisation se définit. Celle-ci peut être considérée comme un acte politique. Les militant·e·s utilisent plusieurs dénominations : féministe, de femmes et sociale. La dénomination « féministe » est politique et renvoie à une communauté mondiale dont l'action vise à combattre les inégalités structurelles entre femmes et hommes. Contrairement aux apparences l'appellation « de femmes » mobilisée par les organisations a aussi un caractère politique. De nombreuses organisations refusent l'emploi du qualificatif féministe, considéré comme étranger à l'Inde et porteur d'impérialisme, mais s'accordent sur la visée égalitariste. Le terme de « femmes » peut, de la sorte, qualifier des organisations exclusivement féminines, ayant des actions politiques, ou des organisations à visée pratique, mixte ou non mixte, dont les cibles sont les femmes. La dénomination « sociale » englobe à la fois les organisations à visée pratique et les organisations à visée stratégique formées autour d'une identité particulière (caste, religion, sexualité) et ayant un axe consacré aux femmes. Dans le MIFD, on trouve treize organisations se définissant comme féministes, seize comme organisations de femmes et quatorze comme des organisations sociales ayant pour cible les femmes ou des interventions qualifiées de féministes. L'écart restreint entre le nombre d'organisation se qualifiant d'organisations féministes et de femmes positionne le MIFD

[67] « (…) defined NGOs as "private organisations that pursue activities to relieve suffering, promote the interests of the poor, protect the environment, provide basic social services or undertake community development" (World Bank, 1995) 7). This is broadly consistent with popular usage. NGOs are generally good rather than, as with business associations or Labour Unions, advancing private interests. » (Jenkins, 2010, p. 425).

comme un réseau singulier, car dans de très nombreux endroits en Inde, et particulièrement en dehors des zones urbaines, le terme de féminisme est minoritaire (Chaudhuri, 2004).

J'ai pour le moment défini les regroupements (organisations, collectifs, plateformes) selon leur visée et leur dénomination. Un autre niveau d'analyse a pour étude les tendances et les stratégies politiques mobilisées par les formes organisationnelles. Suivant les catégories utilisées par les militant·e·s, on peut différencier les courants socialistes, écoféministes, LGBT/queer, d'organisations de femmes / féministes minorisées[68] tels que les courants dalits et musulmans, les courants féministes mainstream et enfin les courants humanitaires /de charité. Les organisations socialistes, inspirées des doctrines marxismes et socialistes, prônent l'émancipation à la fois du patriarcat et du libéralisme par la restructuration des structures sociales. Certaines de ces organisations sont qualifiées de radicales. Elles considèrent que le patriarcat et le système phallocratique sont les ennemis principaux des femmes et qu'il faut ainsi abolir ce système pour parvenir à l'émancipation des femmes. L'écoféminisme est un courant qui associe la lutte pour la préservation écologique à la lutte contre le patriarcat et le libéralisme contemporain. En Inde ce courant ne concerne pas un nombre très important d'organisations, mais a une renommée nationale et internationale. Les organisations de femmes, féministes dalits/musulmanes s'agrègent autour d'identités « femmes minorisées » dans le but de dénoncer les discriminations spécifiques qu'elles subissent à l'intersection du genre, de la classe, de la caste et de la religion (Crenshaw, 1991). Ces femmes sont marquées par plusieurs identités qui, ensembles ou séparément les positionnent dans des rapports de pouvoir complexes, pouvant se cumuler ou s'annuler. Ces mouvances sont qualifiées par U Kalpagam, de féminismes indigènes (Kalpagam, *op.cit*.). Proche du courant subalterne, cette démarche prône la réappropriation et le détournement politique du vocabulaire colonial pour se démarquer des courants occidentaux, considérés comme impérialistes. Il qualifie également une démarche de valorisation et d'articulation des expériences personnelles locales par l'emploi de catégories de pensées indigènes.

Dans les années 1990 est apparu un nouveau courant politique, dans et en marge des préoccupations du MIFD, interrogeant la construction sociale des sexualités (Menon, 2009).

68 J'emploie le terme de minorités en référence aux catégories qui sont apparues lors des débats sur le Code civil uniforme et les quotas, Scheduled Tribes, Scheduled Castes ; Other Backward Class (OBC). Les Scheduled Castes ou castes répertoriées sont les castes les plus défavorisées appelées aussi intouchables ou dalits, sous une forme politisée. Les OBCs regroupent des castes socialement défavorisées mais n'étant pas intouchables ou tribales.

Deux mouvances coexistent, les courants *LGBT*[69] et les courants queer[70], assez similaires par leur discours et leur composition. La distinction réside dans le fait que le mouvement queer ne se démarque d'une frange des courants LGBT, par son refus de la binarité identitaire, induite par le cadre hétérosexuel de référence. Quelques organisations du MIFD se définissent comme des organisations *queer* ou féministes lesbiennes ou encore sympathisantes de leur lutte « *LGBT,* queer friendly ». Neuf organisations à Delhi revendiquent ouvertement être queer, *LGBT* ou avoir intégré les problématiques de sexualités dans leurs campagnes (*Sangini, Nazarya, Dhanak, CREA, Nirantar, No Country for Women, Youth Collective, Saheli, Gender Studies Group*). Une large proportion d'organisations se définissent comme des sympathisantes des luttes *LGBT*, queer, mais ne se mobilisent pas autour de ces problématiques (*Action India, AIPWA, AIDWA, Breakthrough, Jagori, Centre for Social Work, Joint Women Programm, National Federation Of India Women*).

Toute une frange des organisations du MIFD ne définit pas son positionnement politique. Ces organisations bien souvent professionnalisées ont un rôle de représentante et de porte-parole des femmes. Ces organisations, qui ont une approche holistique du féminisme, sont critiquées pour leur manque de représentativité des femmes minorisées. Les reproches portent aussi sur leur approche de l'égalité mettant l'accent sur de mesures palliatives au détriment d'un changement du système. J'aurais recours au terme de féminisme *mainstream* pour qualifier ces organisations professionnalisées de femmes ou féministes ayant une approche unifiée de l'identité femme[71] et une approche holistique de l'inégalité. Dans notre cas il recouvre un large panel de mouvances proches, dans leur lutte, du féminisme libéral. Le courant libéral fonde ses actions sur « la promotion des valeurs individuelles » et autour de luttes pour l'égalité des

---

[69] Lesbienne, Gay, Bisexuel et transsexuel.

[70] « What we have chosen to call the queer movement encompasses a multiplicity of desires and identities, each and all of which question the naturalness, the rightness and the inevitability of heterosexuality (…). The term queer is, in some way both a deeply personal identity and a defiant political perspective. It embodies within itself a rejection of the primacy of the heterosexual, patriarchal family as the cornerstone of our society.
(…) It captures and validates the identities and desires of gay, lesbian, bisexual and transgender people, but also represents, for many, an understanding of sexuality that goes beyond the categories of "homosexual" and "heterosexual". It speaks, therefore, of communities that name themselves (as gay or lesbian, for example) as well as of those that do not, recognising the spaces for same-sex desire and sexuality that cannot be captured in identities alone. To speak of queer politics is, in some sense different from just speaking of gay, lesbian, bisexual, transgendered, khoti, and hijra communities. Queer politics does not speak only of the issues of these communities as "minority issues" but instead it speaks of larger understanding of gender and sexuality in our society that affects all of us, regardless of our sexual orientation. It speaks of sexuality as a politics intrinsically and inevitably connected with the politics of class, gender, caste, religion and so on, thereby both acknowledging other movements and also demanding inclusion within them. » (Narrain, Bhan, 2005, p. 4-5).

[71] Ces organisations ne ciblent pas une catégorie de femmes en particulier et ont un discours sur les similarités et les expériences communes de l'oppression.

femmes et des hommes par le biais d'actions politiques positives. C'est un courant réformiste qui contrairement au socialisme n'a pas pour but de renverser les structures préexistantes, mais de les améliorer (Hirata, Laborie, Le Doaré, Senotier, 2004, p. 142). Le déplacement d'un féminisme socialiste dominant dans le MIFD à un féminisme libéral peut s'expliquer par la dépendance accrue des organisations aux financements et aux soutiens extérieurs. Mais aussi du fait du nombre grandissant d'organisations formées dans les années 1990 par des générations nourries aux valeurs libérales. Ce changement est corrélatif à un glissement progressif vers des activités sociales de services au détriment d'actions politiques. Le contexte de déclin des idéologies socialistes et marxistes en Inde et dans le monde, et le triomphe de l'idéologie libérale, explique en partie ce changement.

Les organisations qui mettent en œuvre des actions tombant dans le domaine du développement ou de la charité sont pour beaucoup mues par une visée pratique de développement, qui peut déboucher sur un changement politique. L'approche caritative et l'approche humanitaire ont toutes deux comme but de venir en aide aux populations défavorisées. L'une prend appui sur les valeurs religieuses d'aides, comme le *seva* tandis que l'autre est un « déploiement de sentiments moraux dans les politiques contemporaines ». Ce dernier type d'intervention se fonde sur « une demande de droits et une attente universelle » et « une obligation d'assister et [un devoir d'] attention pour l'autre » (Fassin, 2010, p. 8 ; Ticktin, 2011). Ces organisations sont elles aussi enregistrées et reçoivent des aides extérieures. Les organisations *mainstream* sont numériquement majoritaires dans le MIFD, suivies par les associations caritatives et les organisations humanitaires professionnalisées. Les organisations LGBT et queer sont assez peu nombreuses, tout comme les organisations musulmanes et dalits.

Le niveau suivant met en lumière les thèmes de luttes et la spécialisation des organisations. Les droits des femmes sous sa forme législative ou dans sa mise en application ainsi que le développement économique sont les sujets d'engagement qui dominent. Viennent ensuite les problématiques de violences, la question de l'éducation, des droits et de la santé reproductive[72]. Beaucoup d'organisations interviennent auprès des jeunes filles et ont des

72 En 1995, les Nations-Unies par la déclaration du Caire ont défini les droits et la santé reproductive comme distincts et complémentaires : « Ces droits reposent sur la reconnaissance du droit fondamental de tous les couples et des individus de décider librement et avec discernement du nombre de leurs enfants et de l'espacement de leurs naissances et de disposer des informations nécessaires pour ce faire, et du droit de tous d'accéder à la meilleure santé en matière de sexualité et de reproduction. Ce droit repose aussi sur le droit de tous de prendre des décisions en matière de procréation sans être en butte à la discrimination, à la coercition ou à la violence, tel qu'exprimé dans des documents relatifs aux droits de l'homme (…) Il faut donc entendre par services de santé en matière de reproduction l'ensemble des méthodes, techniques et services qui contribuent à la santé et au bien-être en matière

programmes spécifiques qui leur sont destinés. Celles qui mettent en œuvre des programmes à destination des enfants considèrent bien souvent ces interventions dans la continuation de celles à destination des femmes, puisque la charge leur incombe. Une autre raison que m'a suggérée une militante salariée d'une organisation professionnalisée est qu'il est plus simple d'avoir de l'argent pour les programmes ciblant les enfants que les femmes :

> *« C : Vous ne recevez pas de financement ?*
> *P : Jusqu'à présent pas pour travailler avec les femmes, seulement pour les enfants, mais nous essayons d'en obtenir plus, car nous avons beaucoup de travail et encore plus est à venir, mais pour cela nous avons besoin de financements.*
> *C : D'où viennent ces financements ? Des Nations-Unies, du gouvernement ?*
> *P : Non, cela vient d'organisations privées et ce projet en particulier il a été financé par une entreprise puis par des particuliers et depuis quelque temps c'est l'ONG Asha for Education basée aux États-Unis. Une fois encore nous avons de quoi survivre 6 mois à un an. »* [73]
> Entretien n °11 (Padmini, 58 ans, hindoue, Jat[74], classe supérieure, anglais, 17/02/2016)

Concernant les organisations étudiantes, ces dernières mettent en place des programmes spécifiques à destination des étudiant·e·s. Leur rôle est à la fois de promouvoir leurs droits dans les universités et de mobiliser les étudiant·e·s lors d'affaires internes ou externes aux universités.

Le dernier échelon de cette taxinomie a trait aux pratiques des organisations du MIFD. Cinq types d'activités peuvent être différenciés : *les activités protestataires, les activités de plaidoyer, les activités culturelles, la production de savoirs, de formations* et *les activités de services* (Minkoff, 1999). Les activités contestataires sont relatives aux mobilisations sociales en signe d'opposition ou de soutien à une cause. Le plaidoyer est une pratique d'expertise qui prend place dans le champ politique institutionnel. Son but est de soutenir ou de s'opposer à

---

de procréation en prévenant et résolvant les problèmes qui peuvent se poser dans ce domaine. On entend également par cette expression la santé en matière de sexualité qui vise à améliorer la qualité de la vie et des relations interpersonnelles, et non à se borner à dispenser conseils et soins relatifs à la procréation et aux maladies sexuellement transmissibles. » (UNFPA, 1995, p. 38-39).

[73] « C: You don't get funded?
P : Not working for women only for children so far, but we are trying to get more because we need to do a lot of work and there are lots of work coming but then we need resources.
C: where are coming from the fund? From the UN, from the government?
P: No, it's from private organisations and this particular project was funded by one corporate then individuals and now until recently *Asha for Education* from US.
Again we survive from 6 months to one year every time. »

[74] La communauté Jat vient traditionnelement du nord de l'Inde et sont des agriculteurs. Certains de ses groupes sont considérés comme appartenant aux OBCs.

une loi, une réforme ou un groupe social. Le lobbying politique est une forme de plaidoyer, tout comme la consultation. Les activités culturelles embrassent toutes les productions et les activités artistiques féministes ou pro-femmes, telles que les festivals, les expositions, le théâtre, la musique, les productions cinématographiques et textuelles, dont les librairies féministes sont le temple. L'activité relative à la production de savoirs recouvre des champs tels que la recherche académique, les études menées par les organisations et les ouvrages publiés par les maisons d'édition. Les enseignements qui ont lieu dans les universités, mais aussi les formations dispensées par les organisations auprès des jeunes s'insèrent dans cette section. Le service est une démarche d'aide pratique qui répond à un besoin immédiat. Les services peuvent être relatifs à l'information et au conseil (en matière de santé, juridique, sexuelle, reproductive), à l'accès aux soins, aux aides sociales (centres d'accueil), à l'éducation et à la formation et à l'accès sanitaire (accès à l'eau potable, assainissement, construction de toilettes). L'augmentation de la part de cette activité par les organisations du MIFD est relative au désinvestissement de l'État et la délégation de ses devoirs sociaux à la société civile. Les financements reçus par les organisations ont pour beaucoup pour objectif de répondre aux besoins immédiats et personnalisés des citoyen·ne·s. L'urgence que représente la construction d'un puits, d'une école ou encore la réponse à des besoins sanitaires donne la priorité aux actions palliatives au détriment de réformes profondes du système. L'observation des types d'activités mises en place par les organisations professionnalisées montre un phénomène d'uniformisation et de multiplication des pratiques de service. Ces modifications peuvent causer le trouble quant au positionnement idéologique des organisations. Un lien est visible entre l'accès des organisations aux financements et la mise en place d'activités de service. Les organisations qui ne reçoivent pas de financements n'ont généralement pas de terrain d'intervention et donc ne proposent que très peu d'aide directe. Tel est le cas de *Saheli,* de *Bharatiya Muslim Mahila Andolan*, de *No Country for Women*, d'*Artificial Blue,* de *No more,* de *AIPWA* et de *AIDWA.*

Le tableau ci-dessous reprend les potentialités présentées dans le tableau précédent pour le cas des organisations professionnalisées, des organisations autonomes, des collectifs et des plateformes.

Tableau Typologie organisations 2

Organisations professionnalisées	Organisations autonomes	Collectifs	Plateformes
Visée stratégique, Visée pratique.	Visée stratégique	Visée stratégique	Visée stratégique
Féministe, de femmes ou sociales	Féministe	Féministe, de femmes ou sociales	Féministes, de femmes ou sociales.
Socialismes, Féminisme mainstream, queer, LGBT, Éco-féminisme, Humanitaire/Charité, Féministes / droits des femmes dalits/musulmanes	Socialismes, Féminisme mainstream,	Socialismes, Féminisme mainstream, queer, LGBT, Éco-féminisme, Féministes / droits des femmes dalits / musulmanes	Socialismes, Féminisme mainstream, queer, LGBT, Féministes /droits des femmes dalits / musulmanes
Droit des femmes /droits législatifs, Éducation, Développement économique, Santé sexuelle/droits reproductifs, Violences, Droits des enfants	Droit des femmes /droits législatifs, Santé sexuelle/droits reproductifs, Violences	Droits des femmes /droits législatifs, Santé sexuelle/droits reproductifs, Violences, Droits des étudiant·e·s	Santé sexuelle/droits reproductifs, Violences, Droits des étudiant·e·s
Actions protestataires, Services/aides, Plaidoyer, Production de savoirs/ formation Production culturelle.	Actions protestataires, Production de savoirs/ formation, Plaidoyer, Production culturelle.	Actions protestataires, Production de savoirs/ formation, Production culturelle.	Actions protestataires, Production de savoirs/ formation, Production culturelle.

Cette classification, qui conjugue plusieurs niveaux d'analyse, montre la diversité interne au MIFD, mais aussi sa complexité. Tandis que des différences apparaissent dans le positionnement idéologique et la visée des organisations, le dernier échelon de cette taxinomie, les activités, vont dans le sens des débats actuels sur l'uniformisation des pratiques. Toutefois, cette taxinomie laisse de côté tout ce qui est relatif aux actions individuelles, aux adaptations et aux résistances qui ne peuvent apparaitre que dans la mise en marche effective des actions.

1.1.1.3 Les figures du MIFD : les militant·e·s, les salarié·e·s, les chercheur·se·s et les représentant·e·s local·e·s.

Il n'a pas toujours été aisé d'interroger les salariées et les militant·e·s. Les difficultés spécifiques auxquelles je me suis heurtée tiennent à la fois au statut de ces femmes et de ces hommes et à ma démarche elle-même. Dans les premiers temps, j'ai fait face à de nombreux refus lorsque j'interrogeais les militant·e·s, de manière individuelle ou collective. Le plus souvent, ce sont dans les locaux des organisations que les premiers échanges se sont déroulés. Après avoir pris contact avec les organisations et attendu de longues semaines, parfois une femme ou un homme en charge d'une équipe de travail me proposait de venir discuter avec quelques salarié·e·s ou bénévoles. Une fois arrivée sur place, la personne m'ayant convié me faisait, selon les cas, visiter les locaux et rencontrer les salarié·e·s ou m'emmenait directement dans un bureau où m'attendaient d'autres femmes et hommes. Les entretiens duraient entre une heure et trois heures. Une fois acceptée, j'ai pu les accompagner dans leur routine ou sur les terrains d'interventions.

Exception faite de quelques rares fois, les premiers temps de l'entretien furent assez chaotiques. Les salarié·e·s et les militant·e·s s'interrogent sur ma volonté d'en savoir plus sur eux·elles. La question de leur appartenance de caste, exception faite des personnes revendiquant une identité politique de caste, est souvent laissée de côté. Comme j'ai choisi de ne pas dissimuler les raisons de mon travail, j'ai dû rassurer mes interlocuteurs·trices sur la visibilité de mes écrits. Toutefois, mon statut d'étudiante et de militante féministe a facilité la discussion. Après avoir abordé avec elles·eux l'histoire et le fonctionnement des organisations, leur positionnement politique, les salarié·e·s faisaient preuve de scepticisme lorsque je les interrogeais sur leur famille ou leurs parcours de vie. On me raconte par petit bout les raisons d'engagement ou de candidature au poste exercé. Quelques-un·e·s avec qui je noue des relations d'amitié me laissent les suivre et m'invitent dans leur logement, où je rencontre leur famille. Mais pour une majorité, les relations que nous avons se limitent aux murs de l'organisation, entre 9h et 17h. Après quoi rien ne m'autorise à les accompagner et mes demandes paraissent déplacées. Le fait de rencontrer ces femmes et ces hommes dans leur espace de travail, qui est l'objet même de ma recherche, circonscrit nos relations à ces lieux. C'est seulement après les avoir croisé·e·s lors de mobilisations ou dans des soirées chez d'autres militantes que les langues se délient. Il m'a fallu un temps relativement long et plusieurs rendez-vous pour que ces femmes et ces hommes se sentent libres de parler devant moi. Leurs échanges se font en hindi et beaucoup sont étonné·e·s que je puisse comprendre leurs discussions. Ce sont dans ces

moments-là que d'autres informations surgissent. Les relations d'amitié ou d'inimitié, l'admiration et les moqueries apparaissent lorsque les salarié·e·s et les militant·e·s sortent de leurs espaces de travail. Leurs modes de vie, leurs appartenances sociales et les lieux qu'elles et ils fréquentent, analysés à l'aune de leur statut dans le MIFD, permettent de saisir la manière dont les relations sociales s'agencent.

La première militante avec qui j'ai dialogué s'appelle Nithya. Elle me donne rendez-vous dans un café dans le sud de Delhi. Ce quartier est une sorte d'ilot entre deux routes à quatre voies, où s'entassent les cafés et les restaurants appartenant à des chaines nationales et internationales. Le lieu est fréquenté par des employé·e·s de classes intermédiaires. Le campus de JNU étant assez proche, de nombreux·ses étudiant·e·s viennent y fréquenter les bars le soir. Cette femme d'une quarantaine d'années deviendra une informatrice très précieuse. Elle m'aborde avec le sourire et me propose d'aller dans un café. Avec ses cheveux courts, poivre et sel, ses yeux pétillants et son grand sourire, elle se montre très chaleureuse dès les premières minutes. Elle porte un jean, un tee-shirt et un *duppata,* ou *chunni,* un foulard coloré utilisé par les femmes pour se couvrir les épaules ou la tête. Une seule fois, lors d'un mariage, je l'ai vu porter un sari. La tenue des militant·e·s est un fait singulier qui d'une certaine manière différencie les générations. Les femmes les plus agées portent bien souvent un sari ou un *salwar kameez*, tout comme les femmes pauvres et de basses castes. Les plus jeunes générations sont en pantalon, les hommes comme les femmes. Elles et ils sont vêtu·e·s de jeans ou de pantalon de toile, surmontés d'un tee-shirt ou d'une tunique longue (*kameez*). Les femmes salariées ou militantes du MIFD ne portent pas le *duppata*[75] en permanence pour se recouvrir la tête. Pour un grand nombre d'entre elles, le voile est une pratique culturelle, une coutume qui sert à marquer son respect. Il a aussi une utilité pratique puisqu' il sert à se protéger lorsqu'il y a du soleil ou de la pluie, mais aussi à se masquer du regard des hommes.

[75] Le duppata qui est associé à la pratique du purdah, sert originellement aux femmes hindoues et musulmanes pour se couvrir en présence d'hommes plus âgés, de la famille ou d'étranger. Il est aussi porté comme signe de respect envers les personnes plus âgées. Ses fonctions et la manière dont il est revêtu sont différentes selon les religions, les femmes et les lieux. Comme l'indique Patricia Jeffery dans son ouvrage de 1979 en anthropologie, le purdah et la pratique du port du voile ont comme but premier de marquer une distinction entre le monde des hommes et celui des femmes (Jeffery, 1979, p.3). Dans des travaux plus récents en anthropologie, Laurence Lecuyer (Lecuyer, 2018) étudie les significations culturelles et religieuses du voile en Inde du Nord qu'elle appelle Ghunghat en référence à l'action de baisser un voile sur sa tête. La pratique du voile se décline au pluriel. La manière dont il est porté change d'une femme à une autre et selon les situations. Cela lui confère un rôle de « langage social ». Le voile a une dimension relationnelle puisqu'il participe au maintien d'une hiérarchie et d'une distinction dans les relations intras et extras familiales. Le voile incarne des valeurs liées à la féminité, à la pudeur (sharam) et à l'honneur (Izzat) que l'on retrouve dans la figure de la « femme totem ».

Après quelques minutes de discussions avec Nithya, elle m'apprend qu'elle parle le français. Nous passons ainsi pendant plus d'une heure de l'hindi, à l'anglais et au français. Cette militante qui se définit comme féministe intervient auprès de plusieurs organisations de femmes et de personnes handicapées dans toute l'Inde. Travailleuse sociale, elle forme des femmes pour qu'elles puissent diriger des projets de développement. Avant cela elle a travaillé dans de nombreuses organisations de femmes et féministes puis elle est devenue travailleuse indépendante. Elle a fait une partie de ses études à l'étranger, tout comme son fils unique qui est aux États-Unis. Elle vit en concubinage avec un homme qu'elle appelle son compagnon. Son appartement se trouve dans un quartier de classe supérieure et témoigne d'un niveau social aisé. Elle voyage beaucoup à travers l'Inde, mais aussi à l'étranger et fait partie de nombreux réseaux féministes transnationaux. Cette militante, qui peut être qualifiée de « leadeuse charismatique », navigue entre plusieurs organisations du MIFD. Ses relations d'amitié et professionnelles avec de nombreux·ses militant·e·s engagées dans le MIFD lui confère un statut particulier. Le fait qu'elle ne soit pas salariée d'une organisation, mais qu'elle travaille de manière indépendante lui procure plus de liberté de parole. C'est elle qui me présentera la plupart des militant·e·s que j'ai pu interroger par la suite. Elle n'hésite pas à parler des difficultés internes au mouvement en matière de hiérarchie, de professionnalisation, tout en reconnaissant qu'elle-même fait partie de cette classe supérieure qui représente médiatiquement le MIFD. D'ailleurs, son appartenance à cette classe qualifiée de « *Savarna feminist* » ressurgit en 2017 lors de l'affaire *MeToo*. Elle signe avec d'autres militantes, une lettre dénonçant la publication d'une liste par des étudiantes, de chercheurs accusés de harcèlement. Des affrontements par publications interposées s'en suivent et mettent à jour une scission entre les nouvelles et les anciennes générations du MIFD. Toutefois, du fait de ses interventions dans des zones rurales auprès de femmes issues de communautés pauvres dans toutes l'Inde et son engagement auprès de groupes d'opposition au BJP et aux libéralismes, Nithya a un discours que l'on peut qualifier de politique et de féministe qui diffère de celui de beaucoup de salarié·e·s du MIFD.

D'autres femmes et hommes, salarié·e·s des organisations, se définissent comme des militant·e·s. Elles et ils ne sont pas des leadeur·se·s charismatiques, mais leur engagement dans plusieurs groupes et sur différentes campagnes les positionne comme des référentes à Delhi. C'est le cas de Pooja qui a une trentaine d'années. Elle vient du Rajasthan et appartient aux catégories des *Scheduled Castes* ou dalits. Ses cheveux sont très courts, elle porte des pantalons et des chemises larges, des bermudas et des tee-shirts. Elle a travaillé dans une organisation venant en aide aux populations dalits du Rajasthan avant de venir à Delhi et d'être embauchée

dans une organisation féministe. La manière dont Pooja parle anglais et mobilise des concepts féministes montre qu'elle a fait des études supérieures. J'apprends pendant nos rencontres qu'elle est diplômée d'un master en littérature anglaise. Le fait de ne pas être suffisamment féminine, comme elle m'explique, l'a poussé à s'enfuir du Rajasthan qu'elle qualifie de lieu féodal. Lors d'une représentation de théâtre d'une actrice très connue dans le MIFD du fait de son engagement féministe, je la rencontre avec sa compagne. Ses propos s'éclairent à ce moment-là et j'en viens à penser que son choix de venir à Delhi est lié entre autres au fait qu'elle est lesbienne[76]. Delhi offre une plus grande liberté pour les personnes venant d'autres lieux et aussi un certain degré d'anonymat, même si cela concerne avant tout les personnes ayant un niveau social et économique intermédiaire à aisés. Plus tard, alors que je la rencontre lors d'une soirée, j'apprends qu'elle a changé d'emploi et qu'elle travaille actuellement dans une organisation faisant la promotion des femmes dans les médias et les technologies.

D'autres salarié·e·s ont décidé de candidater a des postes dans des organisations professionnalisées dans le but de venir en aide aux femmes et aux populations les plus précaires. C'est ainsi que je rencontre Sonal deux jours après son entrée dans une organisation féministe. Cette femme d'une quarantaine d'années porte le *Shalwar Kameez* et un *Tilak* rouge au milieu du front. Son anglais est moins fluide que celui des autres femmes et hommes des organisations.

« C : C'est votre premier jour ?
S : Non, c'est mon deuxième, je vais travailler au service des ressources humaines.
C : Vous travailliez avant ? Pourquoi avez-vous décidé de candidater ici ?
S : Oui je travaillais dans une banque puis j'ai eu deux fils. Ils sont grands à présent alors j'ai décidé de travailler pour m'occuper. Je voulais aider les personnes plus pauvres. Alors j'ai candidaté.
C : Vous connaissiez l'organisation ?
S : Non, j'ai vu l'annonce et j'ai candidaté.
C : Vous saviez ce que faisait cette organisation ?
S : Non, pas vraiment, mais elle m'a expliqué (elle se tourne vers une femme beaucoup plus âgée qui travaille depuis une trentaine d'années dans l'organisation).
N : on a besoin de plus de monde ici, car il y a plus de femmes qui travaillent dans l'organisation. Ça a beaucoup changé et elles ne se parlent pas d'un bureau à l'autre, alors heureusement que je suis là pour les informer.
C : Vous saviez que c'était une organisation féministe ?
S : Oui, mais je ne suis pas féministe, enfin je crois. Je pense que les femmes et les hommes doivent avoir des droits égaux, mais les femmes et les hommes sont différents. D'ailleurs au départ mon époux ne voulait pas que je travaille. Il était d'accord pour que je sois bénévole dans une association caritative (charity), mais pas pour un emploi.

[76] Elle se définira elle-même comme lesbienne plus tard lors de nos échanges.

Mais je voulais travailler et la vie est de plus en plus chère alors… Il ne sait pas que c'est une organisation féministe, je ne lui cache pas, juste il ne le sait pas. Et vous, vous venez d'où ? [77]»
Entretien n° 8/2 (Sonal, 42 ans, hindoue, upper caste, anglais et Dipa, 64 ans, hindoue, lower caste, 25/03/2015)

Cette femme ne correspond pas aux représentations que l'on peut se faire des militantes travaillant dans les organisations féministes. Les premières semaines dans l'organisation, elle reste très discrète et sa présence se restreint aux heures de travail. Elle ne se définit pas comme une militante et son emploi de responsable des ressources humaines ne l'amène pas à participer aux campagnes et à côtoyer les bénéficiaires des programmes mis en place par l'organisation. Deux années plus tard, je la croise lors d'une manifestation. Je lui demande si elle travaille toujours dans l'organisation. Elle me répond que malheureusement elle a dû arrêter de travailler, mais qu'elle tenait à être présente sur la place Jantar Mantar le 8 mars, pour la Journée internationale des droits des femmes.

Une autre femme, salariée d'une organisation sociale connue pour ses campagnes sur les droits des femmes a fait le choix de travailler dans un secteur s'inscrivant dans la continuité de ses études. Kumkum à 26 ans et vient du Nagaland, un état au nord-est de l'Inde. Elle vit à Delhi depuis sept ans. Sa physionomie la rapproche beaucoup des populations de l'Est asiatique. Ses cheveux noirs sont attachés en nattes et elle porte un short et un tee-shirt. Elle me propose d'aller discuter sur le balcon de son bureau pendant qu'elle fume une cigarette. Cette femme, qui est coordinatrice sur les questions de genre, m'explique qu'elle est entrée dans cette organisation après avoir terminé un master 2 en anthropologie à l'université de Delhi. Elle se dit féministe, mais n'est pas certaine que son organisation le soit. Son compagnon, avec qui elle

---

[77] « C: Is it your first day?
S: No, this is my second day, I will be working in the human resources department.
C: Did you work before? Why did you decide to apply here?
S: Yes, I worked in a bank and then I had two sons. They're all grown up so I decided to work to keep busy. I wanted to help the poorest. So I applied.
C: Did you know the organization?
S: No, I saw the ad and I applied.
C: Did you know what this organization was doing?
S: No, not really, but she explained it to me (she turns to a much older woman who has been working in the organization for about 30 years).
N: We need more people here, because there are more women working in the organization. It's changed a lot and they don't talk to each other from one office to another, so fortunately I'm here to inform them.
C: Did you know it was a feminist organization?
S: Yes, but I'm not a feminist, I think. I believe that women and men should have equal rights, but women and men are different. Besides, at first my husband didn't want me to work. He agreed that I should volunteer for a charity, but not for a job. But I wanted to work and life is getting more and more expensive so... He doesn't know it's a feminist organization, I don't hide it from him, just he doesn't know it. And where do you come from? »

vit de manière non maritale, travaille dans une entreprise à Delhi. Après deux ans dans l'organisation, elle envisage de candidater à un autre poste afin de partir de Delhi :

> *« K : Je ne compte pas rester très longtemps. Tu sais ici comment on nous traite, il y a un racisme, qui est fort. On me demande souvent si je suis chinoise et il y a beaucoup de préjugées sur les femmes comme nous, beaucoup de cas de harcèlement. J'ai fait des études en anthropologie, mais avec un versant social. Je pense que je suis féministe. Mais tu vois, moi, je ne me sens pas plus proche des autres femmes parce que je suis une femme, car je ne suis pas hindoue et que je viens du Nagaland. Je me sens proche des femmes du Nagaland, mais ici il y a beaucoup de discriminations, même de la part des femmes. En fait, je vois plus de liens avec les hommes et les femmes de cette région qu'avec les autres ici à Delhi.*
> *C : Et dans ton travail, tu sens cette discrimination ?*
> *K : Ici ? Non ici ça va. Mais quand je travaille dans les villages, surtout avec les hommes ce n'est pas facile. Par contre, tu me demandais pour la hiérarchie. Il y a beaucoup de hiérarchie ici, partout, dans la société, dans les organisations, au niveau des terrains d'intervention. On te dit « on est tous et toutes égaux·ales, mais ce n'est pas vrai. Déjà parce qu'au départ on n'est pas égaux, mais aussi parce qu'on n'a pas tous·tes le même poste, le même rôle. Il faut des personnes qui décident, mais parfois c'est trop.*
> *C : Qu'est ce que tu entends par trop ?*
> *K : Tu sais sur le terrain parfois j'ai l'impression, on essaye de faire au mieux, mais on décide pour les femmes et les hommes. Et puis il y a quelques femmes qui décident de tout, tu sais les représentantes, ce sont celles qu'on voit dans les médias.* [78]*»*
> Entretien n° 5 (Kumkum, 26 ans, études supérieures, Nagaland, 19/02/2016)

Un autre jour, j'ai rendez-vous dans le nord de Delhi, avec une organisation qui intervient dans un bidonville. J'accompagne pendant plusieurs jours une salariée d'une organisation qui intervient auprès des femmes et des enfants. La jeune femme qui m'accompagne Preeti a dit huit ans et ne parle pas anglais. Elle vit près des locaux de

[78] "K: I don't plan to stay very long. You know how we are treated here, there is racism, which is strong. I am often asked if I am Chinese and there are many prejudices about women like us, many cases of harassment. I studied anthropology but with a social side. I think I'm a feminist. But you see, I don't feel any closer to other women because I'm a woman, because I'm not Hindu and I come from Nagaland. I feel close to the women of Nagaland, but here there is a lot of discrimination, even by women. In fact, I see more connections with the men and women of this region than with others here in Delhi.
C: And in your work, do you feel this discrimination?
K: Here? No, it's fine here. But when I work with people in villages, especially with men, it's not easy. But you were asking me about the hierarchy. There is a lot of hierarchy here, everywhere, in society, in organizations, in the fields of intervention. We tell you « we are all equals », but that's not true. Already because we are not equal at first, but also because we do not have the same position, the same role. You need people to make decisions, but sometimes it's too much.
C: What do you mean, too much?
K: You know in the field sometimes I feel like, we try to do the best we can, but we decide for women and men. Then there are some women who decide for everything, you know the representatives, they are the ones we see in the media. »

l'organisation et a pour tâche de faire l'intermédiaire entre les femmes du bidonville et l'organisation.

« C : Tu parles anglais ?
P. : (elle secoue la tête en signe de négation).
C : Tu travailles depuis longtemps ici ? (hindi)
P : Un an.
C : Tu vis ici ?
P : (elle me montre du doigt un lieu de l'autre côté de la route). Ici avec mes parents.
C : Tu fais quoi comme travail ?
P : Je vais deux fois par semaine dans le bidonville lors des réunions de femmes et je transmets les nouvelles à Sudha (une autre salariée). J'écoute les femmes parler et je pose des questions.
C : Comment es-tu arrivée ici ?
P : Je faisais partie d'un groupe de femmes et j'ai rencontré Sudha, elle m'a proposé de travailler.
C : Tu ne vas plus à l'école ?
P : Non, mes parents ne pouvaient pas payer, mais ici j'apprends à travailler avec les groupes de femmes et ensuite je pourrais apprendre l'anglais. »
Entretien n° 8 (Preeti, 18 ans, hindoue, OBC, hindi, 6/04/2015)

Preeti reçoit un salaire inférieur à celui des autres salarié·e·s du bureau, mais ne fait pas de remarques sur ce fait. Elle porte un S*halwar Kameez* jaune et des scandales. Elle a été formée comme travailleuse de terrain et lorsqu'elle vient dans les bureaux et n'a rien à faire, elle va dans la cuisine discuter avec la personne en charge du ménage (*house keeper*).

Il apparait dans ces quatre portraits des différences internes aux organisations quant aux profils des salarié·e·s. Le processus d'ONGéisation, dont l'institutionnalisation est un trait, a renforcé la stratification verticale des organisations. Les gains multiples sont à la fois matériels et symboliques. Pour mener à bien leurs campagnes, les organisations ont besoin de soutiens financiers et un accès aux espaces de représentation. Le système de corrélation de ces deux besoins peut se résumer de la sorte : la reconnaissance institutionnelle entraine la confiance et l'allocation de fonds, eux-mêmes nécessaires, pour mettre en place une forme professionnalisée du militantisme qui attise la confiance des institutions. Les organisations tentent donc de devenir les représentantes légitimes des femmes auprès de l'État et des institutions par un processus de mise en scène d'une légitimité et d'une crédibilité politique. Le statut des militant·e·s et/ou des salarié·e·s, le nombre de citoyen·ne·s approchées et le type de campagne sont des gages de respectabilité. À l'échelle individuelle, les leadeur·se·s charismatiques accèdent à un statut social supérieur, qui se traduit par une certaine notoriété et l'inscription

dans un réseau national et international. Matériellement, elles jouissent d'un bon salaire et d'invitations multiples qui les différencient encore davantage des autres membres du MIFD. Les rapports hiérarchiques et de compétition interne au MIFD doivent être pensés dans le contexte d'une société extrêmement fragmentée où les hiérarchies de castes, de classe, et de religion organisent les relations sociales. Les demandes à plus de représentation de la part des femmes minorisées et les critiques du peu de mixité sociale du MIFD mettent en lumière, depuis les années 1990, la reproduction des rapports sociaux de pouvoir dans le MIFD. La surreprésentation des classes et les castes dominantes donnent lieu à des relations inégalitaires construites autour des figures de l'aidant et de l'aidées.

L'observation des relations internes dans ces organisations, de la planification du travail et du statut conféré aux salarié·e·s et aux bénévoles, laisse apparaitre des rapports hiérarchiques. Ceux-ci sont dus, entre autres, à la cohabitation de différentes identités et statuts sociaux, à la reconnaissance variable. Les identités militantes : la/le leadeur·se charismatique, la/le militant·e, la/le salarié·e la/le chercheur·se et la/le bénévole, sont déterminées par les configurations locales, internes et externes aux organisations. La configuration de trois organisations, chacune appartenant à un type organisationnel, témoigne de cette uniformité interne source de stratification.

L'exemple de *Jagori* est éloquent. *Jagori* est une organisation professionnalisée féministe qui fut créée dans les années 1980, comme autonome et qui aujourd'hui est enregistrée. Elle est constituée de quatre groupes formels. L'assemblée générale (*general body*), qui est un groupe représentatif dont les membres ne travaillent pas au sein de l'organisation. Le comité exécutif, qui à l'instar du précèdent a un rôle représentatif et décisionnel et qui regroupe des leadeurs et leadeuses charismatiques du MIFD. Enfin, l'équipe exécutive qui est désignée comme le Bureau central de l'organisation (*Office Team*) et qui est chargée de la coordination et l'administration de l'organisation. Ses membres officient en grande partie dans les bureaux qui se situent dans les colonies du Sud de Delhi, à Malviya Nagar. Dans les bureaux une quinzaine de personnes, majoritairement des femmes[79], travaillent cinq ou cinq jours et demi par semaine à la préparation des campagnes. Elles interviennent assez régulièrement auprès des communautés locales de citoyen·ne·s ou lors de campagnes spécifiques pour coordonner et mener les activités sur le terrain. L'équipe des travailleur·se·s de terrains (*field workers*) est

[79] Dans l'équipe de bureaux, il y a cinq hommes, deux travaillent dans le centre de recherche, un dans l'équipe de finance, un est informaticien et le dernier est le gardien.

composée soit de femmes et d'hommes originaires des localités dans lesquelles l'organisation intervient, soit de personnes extérieures qui interviennent de manières continues dans ces espaces. Les femmes et les quelques hommes qui travaillent dans les équipes du Bureau et dans l'équipe de terrain sont rémunéré·e·s pour leur travail, mais ne reçoivent pas le même salaire. Pour les équipes de terrains, le salaire est moindre et il est parfois relatif à la tâche. À ces travailleur·se·s s'ajoutent les stagiaires et les bénévoles qui sont, en majorité, des étudiant·e·s et des jeunes hommes et femmes habitant dans ces communautés locales. La distinction, qui est relative au rang hiérarchique, se symbolise par une différence de salaire ou son absence.

Les communautés auprès desquelles *Jagori* intervenait, au moment de ma présence en 2012, se situent dans les bidonvilles de « *Madanpur Khadar JJ*[80] *colony* » au sud-est de Delhi et de « *Bawana JJ colony* » au nord-ouest de la ville. Ce sont des zones de relogement de populations qui habitaient auparavant dans des bidonvilles et des colonies illégales (*non-authorized colony, slums*) qui furent détruites. *JJ Bawana Colony* se trouve au nord-ouest de la ville dans une zone non desservie par le métro. Ses habitants proviennent principalement d'anciennes colonies et de bidonvilles se trouvant à proximité des rives de la Yamuna, à plus de trente kilomètres. Sur place, on trouve des baraques faites de pailles et de bâches plastiques au milieu desquelles quelques maisons en briques se distinguent. L'organisation intervient pour former les femmes à la position de leadeuse de collectifs locaux et d'interlocutrices avec l'organisation. Quelques-unes reçoivent une indemnité en fonction du travail qu'elles effectuent sur le terrain. Dans les publications de l'organisation et le discours des militant·e·s, elles sont présentées comme les bénéficiaires des aides et des formations.

ActionAid Association est une branche d'une ONG internationale britannique. Le premier bureau national fut créé à Bangalore en 1972, mais le bureau national actuel se trouve dans le quartier de Hauz Khas au sud de Delhi. D'autres bureaux se situent à Bangalore, à Chennai, à Bhopal, à Mumbai, à Guwahati, à Jaipur, à Lucknow, à Bhubaneshwar, à Chhattisgarh, à Kolkata, au Gujarat, en Andhra Pradesh et à Patna. À cela s'ajoutent des centres locaux dans de très nombreuses régions. Cette organisation est la plus grande que j'ai observée en Inde. Les campagnes de développement mises en place par *ActionAid Association* ont pour cibles les populations les plus pauvres et notamment les femmes et les enfants. L'organisation est mixte et de nombreux hommes y travaillent. Comme pour *Jagori* à la tête de *ActionAid Association* se trouve une équipe de direction comprenant onze membres. Dans les bureaux de Delhi, une

[80] Les « *Juggi Jhompadi* » (J.J) sont des bidonvilles légaux, reconnus par l'État.

équipe divisée en groupes de travail coordonne les campagnes, mène les recherches et établit les rapports et les publications. La différence entre cette organisation et *Jagori*, qui sont toutes deux professionnalisées, réside dans leur taille et leur statut. *ActionAid Association* compte cent-trente-mille salarié·e·s et militant·e·s dont une centaine à Delhi, tandis que *Jagori* n'a qu'une quarantaine de salarié·e·s et une vingtaine de bénévoles. Par ailleurs, *ActionAid Association* intervient principalement auprès d'autres organisations professionnalisées locales et n'a donc pas d'équipes permanentes de terrain. Les organisations auprès desquelles elle intervient reçoivent une aide financière. Elle finance le salaire des travailleurs·euses des organisations locales et par ce biais établit les modalités des campagnes. Lorsque *ActionAid Association* organise des réunions dans les communautés, les organisations professionnalisées locales sont présentes, de même que les leadeur·se·s et les groupes de citoyen·ne·s qui participent aux campagnes bénévolement. Les tensions que créent ces différences de traitement sont régulièrement évoquées par les femmes dans les communautés. Selon les propos d'une femme d'une quarantaine d'années à la tête d'un groupe local dans un bidonville du nord de Delhi, les organisations attendent des leadeuses qu'elles mobilisent les femmes et mènent les actions décidées en amont. Il est à noter que quand *ActionAid Association* intervient directement auprès des femmes pour les former, les futures leadeuses seulement reçoivent une compensation comme l'explique une des coordinatrices de l'organisation. La question du salaire est un sujet récurent de débat et de plaintes de la part des femmes habitants dans les zones pauvres. Cela dit, les leadeuses locales qui reçoivent une indemnisation, couplée à la reconnaissance que leur octroient leurs taches, acquièrent un statut d'autorité et de pouvoir décisionnel, qui peut localement mener à une reproduction des hiérarchies entre les femmes (Guérin, 2011).

Nav Abhiyan est une organisation professionnalisée sociale qui compte une douzaine de membres (huit femmes et quatre hommes). Son programme éducatif est adressé principalement aux femmes et aux enfants habitant dans les zones pauvres de Delhi. Les activités de *Nav Abhiyan* sont à visée pratique et se rapprochent de la pratique du « *Seva* »[81]. Son bureau central se situe dans le sud de Delhi à Jangpura Extension, chez l'une des fondatrices. Le terrain d'intervention principale de *Nav Abhiyan* est un bidonville constitué de baraques en semi-dure. Il se situe le long de la voie de chemin de fer, menant à la gare ferroviaire de Lajpat Nagar. Il est un point de jonction entre les quartiers de Lajpat Nagar et de Jangpura. Du côté de Jangpura, qui est l'entrée nord du bidonville, une école comprenant trois petites pièces a été construite

[81] Le seva est une pratique religieuse d'aide et de service désintéressée.

pour les enfants les plus petit·e·s et pour dispenser des formations aux femmes du bidonville. Les enfants plus âgé·e·s, principalement des filles, reçoivent une aide de l'organisation et sont envoyé·e·s dans les écoles du quartier. Les fondatrices et les membres de cette organisation travaillent de manière bénévole et seules les intervenantes, la maitresse d'école et les formatrices extérieures lors des stages reçoivent un salaire.

Lors d'un atelier concernant la santé et l'éducation des enfants auquel j'ai participé, une trentaine de femmes du bidonville ont été rassemblées devant l'école pendant deux heures. En faisant le tour du bidonville, je m'aperçois que seule une minorité de femmes participent à cette réunion et que les femmes plus âgées ou plus jeunes sont restées chez elles. Celles qui sont présentes ont été rassemblées par la maitresse d'école et les membres de l'organisation, qui sont allées les chercher chez elles. Pendant la réunion, les fondatrices de l'organisation dispensent des conseils en matière d'hygiène infantile en hindi aux femmes. Les échanges se font sur un ton cordial, mais la présence de hiérarchie apparait dans le choix des mots et les comportements entre les habitantes et les femmes de *Nav Abhiyan*. Les quelques hommes restés en retrait à nous observer sont ivres. Les personnes du bidonville appellent « *Ma'am Ji* » les fondatrices, ce qui est une marque de déférence que l'on utilise pour s'adresser aux personnes dans des positions supérieures, comme les enseignantes. En contrepartie, les bénévoles de l'organisation appellent les femmes di bidonville par leur prénom ou les pointes du doigt. Aucune des femmes qui participent aux réunions n'est rémunérée. Les femmes de ce bidonville sont toutes hindoues et de basses castes, voire intouchables. Les rapports de classe et de caste sont, de la sorte, rejoués dans l'organisation. Les femmes et les hommes qui interviennent ont une position dominante vis-à-vis des habitant·e·s auprès desquel·le·s elles et ils interviennent.



INTERVENTION AUPRES DE FEMMES DANS UN BIDONVILLE DE DELHI. CREDIT C. MICHON.

Le fonctionnement du collectif féministe autonome *Saheli* est différent. Créée dans les années 1980, *Saheli* est non mixte. Elle qui ne reçoit aucune aide gouvernementale ou institutionnelle et ne compte pas de salariées. L'organisation n'a ainsi pas de terrain d'intervention ou de communautés locales. *Saheli* mène des activités protestataires en réponse à l'actualité ou aux enjeux féministes en Inde. Ses principales activités sont les mobilisations protestataires, les réunions d'information, les conférences et les manifestations culturelles telles que la création de pièces de théâtre. Le lieu de réunion de l'organisation se trouve dans le sud de Delhi entre *Lajpat Nagar* et *Defense Colony* dans un local sous un pont routier. Il comporte deux pièces qui ne sont pas des bureaux, au sens classique du terme, mais des salles de réunions. Lors de mes visites, quelques militantes étaient présentes pour la réunion bi hebdomadaire : elles discutent, débâtent et prennent les décisions. Le samedi est un jour de réunion ouverte aux personnes extérieures tandis que le jeudi est consacré aux militantes. Une fois par mois, une des membres est élue à la tête de l'organisation. Ce système de coordination tournante permet à toutes les militantes d'être à un moment à la tête des activités tout en limitant au maximum les

relations hiérarchiques. Les adhérentes de *Saheli* ne sont pas exclusives, certaines travaillent dans d'autres organisations ou comme travailleuses sociales sur les questions de genre, certaines sont réalisatrices de films, chercheuses ou encore étudiantes.

Le cas des militant·e·s autonomes est particulier. Un grand nombre sont engagé·e·s dans plusieurs structures formelles et/ou informelles et interviennent de manière épisodique dans les organisations. Cet engagement multisitué, dans et à l'extérieur du MIFD, a une fonction spécifique. Ces militant·e·s renforcent les relations entre les organisations et/ou les militant·e·s. Des liens souvent mis à mal par la compétition et la financiarisation de projets sociaux ciblés. Pour autant leur relation n'est pas toujours égalitaire avec les personnes auprès desquelles elles et ils interviennent. Cela dépend des comportements individuels et de l'idéologie qui sous-tend l'engagement.

Les quatre configurations internes aux organisations, organisations professionnelles, organisations de charité, organisations autonomes, et plateformes exposées ci-contre ont en commun la présence de catégories d'individus dont le profil n'est pas homogène, mais qui ont des caractéristiques communes. Les termes utilisés pour faire référence aux acteurs et actrices du MIFD sont : leadeurs·ses charismatiques, salarié·e·s, chercheur·se, bénévole, étudiant·e. À cela s'ajoute la figure de la, du militant·e, qui est utilisée comme une identité de référence dans le MIFD et l'espace de la cause des femmes. Ces catégories ne sont pas fixes et bien souvent se surajoutent ou ont une relativité structurale[82].

Les chercheur·se·s tel·le·s que Nivedita Menon, Mary E. John, Pratiksha Baxi, Uma Chakravarti, Ashley Tellis ou encore Zoya Hasan représentent le versant académique du mouvement. Par souci de clarté, je ne cite que des chercheur·se·s travaillant à Delhi, mais en réalité, au sein de la communauté universitaire, les publications sont nationales et les conférences, les déplacements et les rencontres ne cantonnent pas leur travail à des espaces géographiques délimités. Quelques chercheur·se·s investissent de manière active les pratiques militantes tandis que d'autres ont une approche plus théorique. Les théorisations et les concepts développés par ces chercheur·se·s apportent un soubassement réflexif aux pratiques de la militance. Ils et elles concourent à donner de l'unité au Mouvement, et portent un regard réflexif

[82] J'empreinte ici la définition de Evans-Pritchard dans son ouvrage *Les Nuers*, pour caractériser la manière dont des individus définissent leur appartenance à un groupe et ses sections, et ainsi leur identité, en fonction de leurs interlocuteurs et des circonstances de l'élocution (Evans-Pritchard, 1994, p. 162). Il en va de même pour les membres de la communauté de femmes de Delhi dont l'énoncé d'appartenance varie selon l'interlocuteur·trice, le lieu d'énonciation (au sein d'une organisation, au sein de la communauté de mouvements de femmes, de l'espace de la cause des femmes, en Inde, à l'international) et de l'interlocuteur·trice.

critique sur ses pratiques. Le travail salarié des chercheur·se·s n'est pas de même nature que celui des ceux et celles qui travaillent dans les organisations. Les interventions qu'elles et ils font ne sont jamais relatives aux services ni à un besoin immédiat, mais sont de l'ordre de l'analyse, du transfert de savoir et de la prise de parole publique. Il semble difficile d'évaluer le nombre de chercheur·se·s qui prennent part au versant militant organisationnel du mouvement, car leur engagement n'est pas toujours médiatisé. Parmi les chercheuses spécialistes des questions de genre dont j'ai observé le travail, quelques-unes sont actives à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace universitaire tout en participant aux mobilisations. En se positionnant comme des acteurs·trices du MIFD, mais en dehors des organisations, les chercheur·s·e·s peuvent avoir un certain recul pour discuter de la pertinence des formes actuelles d'engagement tout en ayant moins de prise sur la réalité. Cette position leur confère la possibilité d'analyser ce que les professionnel·le·s des organisations professionnalisées et autonomes, prises dans le mécanisme de l'action, ne peuvent pas toujours apercevoir ou dire. La position de ces intellectuelles, dans un espace universitaire institutionnalisé, leur confère un rôle et une reconnaissance sociale qui diffèrent de celles de la majorité des femmes salarié·e·s ou bénévoles travaillant dans les organisations du MIFD. Les chercheur·se·s peuvent être qualifié·e·s d'intellectuel·le·s organiques[83] tel que le conçoit Antonio Gramsci. Le capital scolaire, social et bien souvent politique qu'ont les chercheur·se·s leur octroie une position privilégiée de porte-paroles et de représentantes du Mouvement.

La figure de la chercheur·se intellectuel·le est assez proche et souvent se mêle à celle de la militante. Les recherches sur les femmes ont été créées dans les années 1980 dans l'optique d'être le « bras académique » du mouvement national. Malgré une institutionnalisation et une autonomisation partielle, ce rôle perdure du fait de l'engagement politique de quelques chercheur·se·s (Sreenivas, p 266). Cependant, la recherche n'est pas cantonnée au monde universitaire. Plusieurs organisations font ce travail d'édition. L'organisation *Jagori* est spécialisée dans la publication d'études et d'ouvrages de théorisations comme ceux de Kamla Bhasin, une leadeuse charismatique historique. *Nirantar*, spécialisée dans l'éducation publie également régulièrement des rapports d'études *Centre for Social Research* comme son nom

[83] Dans la pensée Gramscienne, la culture est liée organiquement au pouvoir. De la sorte, ce qu'il nomme les intellectuel·le·s sont définis par leur rôle dans la société. Ils et elles sont défini·e·s par leur fonction à la fois technique, de production du savoir et politique de direction.
« Tout groupe social, qui nait sur le terrain originaire d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, se crée, en même temps, de façon organique, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui apportent homogénéité et conscience de sa propre fonction, mais non seulement dans le domaine économique, mais également dans le domaine social et politique. » (Gramsci, 1983, p. 309).

l'indique, fut créé par des chercheur·se·s pour renforcer l'approche analytique du MIFD. Néanmoins, des différences sont perceptibles entre les publications des organisations et celles des chercheur·se·s académiques. Les recherches menées par les chercheur·se·s sont le plus souvent de l'ordre de la théorisation et de l'analyse, tandis que celles des organisations sont des rapports de campagnes, des comptes rendus, ou des ouvrages de vulgarisation des savoirs féministes. Le caractère technique de ces recherches ne confère pas aux professionnelles des organisations un statut de chercheur·se·s.

Dans les organisations professionnalisées, plusieurs identités sont regroupées sous la même appellation. Les employé·e·s des organisations qui reçoivent un salaire pour leur travail et qui ont des qualifications relatives à la fonction exercée se divisent en deux groupes. L'un officie dans les bureaux et les autres dans les communautés. Les salarié·e·s n'ont pas, du fait de leurs activités respectives, le même statut dans les organisations. Elles et Ils n'ont pas non plus le même salaire. Les employé·e·s qui interviennent sur le terrain sont appelé·e·s les *field level workers* (les travailleur·se·s de terrain). Elles et ils ont pour la majorité un bagage scolaire moins important et vivent dans les communautés locales. Les *field level workers* coordonnent les campagnes et mobilisent les citoyens et les citoyennes. Ceux et celles que j'ai rencontré·e·s, appartiennent à des classes populaires. Elles et ils ne parlent pas anglais contrairement à la quasi-majorité de celles et ceux qui travaillent dans les bureaux. Elles et ils ont également des tâches beaucoup moins bureaucratiques que les employé·e·s des bureaux. Les leadeur·se·s des groupes locaux sont des femmes bénéficiaires des actions des organisations engagées sur le temps long. Ces femmes et ces hommes sont considéré·e·s selon les cas, comme un·e partenaire et un·e acteur·trice de l'espace de la cause des femmes ou comme extérieure à cet espace. Elles et ils sont souvent désigné·e·s par leurs positions sociales et/ou économiques (les femmes pauvres des communautés, les femmes dalits, les femmes musulmanes, etc.) et endossent le rôle de cibles des programmes des organisations. Leur statut oscille de celui de victimes, qui ne sont pas pleinement intégré·e·s au MIFD, à celui de partenaires.

Les étudiant·e·s et les jeunes forment un second groupe. Elles et ils sont essentiel·le·s au bon fonctionnement des organisations. Lorsque les étudiant·e·s sont en stage, elles et ils représentent une main-d'œuvre qualifiée et facilement mobilisable en masse par les organisations. Leur statut d'étudiant prime sur celui de militant ou de professionnel dans les organisations. Le fait que leur travail soit évalué en vue de valider leur année et que leur statut « en formation » prime sur leur engagement les place en bas de la hiérarchie interne. Une autre catégorie de jeunes intervient de manière bénévole aux côtés des organisations sur des

campagnes à destination des jeunes et des étudiant·e·s. Elles et ils sont moins soumis·e·s à la pression de la formation et sont plus libres dans leur participation. Plus mobiles et dynamiques elles et ils ont recours à l'expression artistique (théâtres, chants, dessins, réalisation de film) et sont une force majeure de représentation lors des manifestations.

Le terme de militant·e est porteur d'une symbolique sociale et politique particulière. Parfois utilisé de manière simultanée avec les appellations précédentes, il est employé pour décrire les personnes dont l'engagement est perçu comme politique et qui se sont engagées dans une lutte pour la reconnaissance de leurs droits[84]. L'emploi ou le non-emploi de cette appellation laisse entrevoir des rapports de pouvoir, de hiérarchie et des positionnements politiques différents. La ou le militant·e qui est qualifié·e de militant, *activist*[85] en anglais et ses déclinaisons telles que *feminist activist, human's rights activist*, est un homme ou une femme (ou ne se définissant ni comme l'un ni comme l'autre) ayant une démarche de déconstruction des hiérarchies et de lutte politique. La distinction entre les figures du MIFD (militant·e, travailleur·se sociale et salarié·e) et la relativité structurale de la dénomination sont des indicateurs quant aux racines de la hiérarchie. Elles sont des éléments d'analyse à partir duquel le concept de « subalternité » et la notion « d'intersectionnalité » peuvent être pensées. Le MIFD s'est construit autour de l'idée que les femmes, en tant que communauté définie dans et par les rapports de genre, sont un groupe subalterne. Pour autant, comme le dit très tôt Gramsci dans ses écrits, ce groupe n'est en rien homogène (Cahier 3 § 48). Des élites apparaissent et tentent de construire une hégémonie différente dans le but d'imposer leurs valeurs et normes culturelles. Dans notre cas, l'État et les institutions semblent prêtes à intégrer ces nouvelles figures dans le cercle restrictif formé par les classes dominantes, à condition qu'un remodelage soit fait afin que les demandes correspondent aux principes hégémoniques.

Une distinction est également visible entre la figure de la ou du militant·e et celle·celui de la, du salarié·e engagé·e dans les organisations professionnelles du MIFD. Des salarié·e·s se définissent par le titre de leur fonction et désignent ainsi, par cette appellation, le travail

[84] Ces femmes et ces hommes correspondent à la figure des « contributeurs par conscience » (non bénéficiaires, mais ayant des ressources à injecter dans la protestation) notamment dans les organisations professionnalisées intervenant sur les questions de développement.

[85] En français si l'on se réfère aux définitions du dictionnaire Larousse et de l'emploi dans la presse, il existe une distinction, que l'on ne retrouve pas en anglais entre militant·e et activiste. La dénomination activiste fait référence à une action directe que l'on peut qualifier de radicale ou non conventionnelle, ayant une connotation parfois négative. Le·a militant·e, dans l'imaginaire traditionnel français, est majoritairement membre d'un parti ou d'un groupe politique reconnu et/ou institutionnalisé tandis que l'activiste est une sorte de citoyen·ne rebel·le qui se mobilise de manière autonome ou en dehors des cadres politiques formels. La figure de l'activiste peut être considérée comme une sous-catégorie du militantisme.

qu'elles et qu'ils effectuent en tant que professionnel·le·s. D'autres se présentent en premier comme des militant·e·s, un terme qui va souvent de pair avec celui de féministe ou de militants pour les droits humains (*human rights activist, feminist activist)*. Ce terme est rejeté par mes interlocuteurs·trices quand elles et ils ne considèrent pas leur activité salariale comme répondant aux critères du militantisme. Le militantisme évoque pour elles et eux soit une proximité avec les espaces et agents politiques traditionnel·le·s (partis politiques, lobbying) soit une démarche critique confrontationelle, dont la manifestation est le symbole. Elles et ils se définissent alors comme des travailleur·se·s sociaux dont les activités ont pour vocation à faciliter le développement et à promouvoir l'égalité femmes-hommes. Dans la bouche des membres du MIFD, le statut de militant est tenu en haute estime. Il pare de respect et de considération les femmes et les hommes désigné·e·s ainsi. Le militant·e est un statut social en soi. Les leadeuses charismatiques sont automatiquement considérées comme des militantes tandis que les membres actifs·ves, qu'elles et ils soient profesionel·le·s ou non, ne le sont pas toujours[86].

Toutefois, la manière dont les individus définissent leur engagement est relative en fonction des interlocuteurs·trices et des espaces (articles de journaux, rapports et publications internes aux organisations, conférences). Elle évolue également dans le temps. Des femmes qui s'étaient désignées par leurs activités professionnelles lors de nos rencontres peuvent se présenter comme des militantes lors d'évènements publics. Lorsque les dénominations sont utilisées simultanément dans un même espace, leurs caractéristiques apparaissent plus clairement. Chacune justifiant un positionnement et un propos spécifique. Les notions de travailleur·se·s social·e·s et militant·e·s sont employées de manière complémentaire pour évoquer des réalités différentes. L'une est de l'ordre de la matérialité du travail et l'autre fait référence à l'idéologie, à la nature de l'engagement politique. Une distinction que l'on retrouve dans les termes militantes et activistes en français, l'une étant une figure plus institutionnalisée que l'autre. Une fois encore, le statut des étudiant·e·s se distingue de celui des autres membres du MIFD. L'ambivalence de leur posture, à la fois dans et en marge du MIFD en fait un groupe dont l'étude est essentielle pour saisir la manière dont le MIFD se structure et évolue.

[86] Au cours des entretiens la question de la désignation reste souvent sans réponse à cause de mon positionnement et des rapports de pouvoirs que cela induit. Le fait que je sois une personne extérieure qui est présentée comme une étudiante étrangère en doctorat et une femme qui se définit comme féministe a parfois entrainé une gêne ou une hésitation quant aux réponses à me fournir.

1.1.2 Identités et expériences plurielles au sein du MIFD.

1.1.2.1 Les campus universitaires : des espaces de politisation primordiaux à New Delhi

Les espaces étudiants que j'ai observés à New Delhi apparaissent comme des microcosmes où les débats politiques extérieurs sont rejoués, tout en intégrant les particularités propres à ces lieux. L'élément central qui se dégage de mes observations est le fait que les problématiques de genre, tout en étant devenues des éléments incontournables de la rhétorique des partis de gauche, ont subi un processus analogue à ce qui se déroule dans le MIFD. Les campus connaissent un processus d'institutionnalisation des Gender Studies et des luttes pour l'égalité, faisant de ces espaces des lieux de socialisation des futur·e·s militant·e·s. De la sorte, tout en étant en lien avec les organisations du MIFD, le milieu étudiant conserve une certaine autonomie, du fait de la présence de ses propres lieux et problématiques de mobilisation. Les campus sont à la fois des espaces clos et ouverts sur la société. Ils sont des lieux de formation et de reproduction sociale où les étudiant·e·s font l'expérience de la socialisation[87], en dehors de leur famille. La dimension politique des campus, parfois interrogée en termes de *subculture*[88], varie et influence le parcours personnel des étudiant·e·s. J'ai choisi de me focaliser sur deux campus étudiants marqués explicitement par un positionnement politique distinctif. Le premier, l'université Ambedkar, où j'ai étudié pendant un semestre, est la seule université proposant un parcours en Gender Studies à Delhi. Le second, l'université Jawaharlal-Nehru (JNU), que j'ai étudié au côté de Jean Thomas Martelli, est connu pour sa vitalité politique de gauche et la qualité de ses enseignements en sciences sociales. En parallèle, j'ai aussi été amenée à participer à des groupes de réflexion académique et des mobilisations politiques lors d'évènements organisés par le groupe de Gender Studies de l'université de Delhi (*Gender Studies Group)*, à des *Mela*[89] et à des conférences sur le genre, à l'université de Delhi, à JNU, au Lady Shri Ram College et à l'université Ambedkar.

---

[87] Par socialisation politique j'entends « la formation de dispositions à l'engagement et à l'articulation d'apprentissages qui, sans être directement inscrits dans l'univers politique, peuvent être constitutifs d'un rapport politique au monde social. » (Bargel, 2009).

[88] Concept élaboré dans le cadre des cultural studies, la référence aux subcultures s'inscrit dans un questionnement à savoir « en quoi la culture d'un groupe, et d'abord celle des classes populaires, fonctionne comme contestation de l'ordre social ou à l'inverse comme mode d'adhésion aux rapports de pouvoir. » (Mattelart, Neveu, 2018, p. 4). La subculture est alors une culture pensée comme une résistance subalterne ayant ses propres codes et modes de consommation (Hebdige, 2018).

[89] Les *Melas* désignent une foire ou un festival.

L'université Ambedkar de New Delhi (AUD) fut fondée en 2007. Son emplacement, dans un quartier pauvre, où s'amasse un grand nombre de bidonvilles près de la station de métro, Kashmire Gate dans le quartier de Old Delhi, lui confère un statut singulier. C'est une université ayant assez peu de moyens, comme le montre le fait qu'elle partage son campus avec l'institut de technologie Indira Gandhi. Au départ, AUD fait partie d'un projet de création d'universités internationales d'excellence en sciences sociales, qui se veut dégagées de toutes hiérarchies et de reproduction du pouvoir, notamment en matière d'inclusion sociale. Comme l'explique Subhra Nagalia, chercheuse en philosophie et en sociologie AUD est pensée comme un centre de recherche égalitaire et engagé politiquement :

> AUD was set up exclusively for the social sciences and humanities with a commitment to social justice, 'non-professional' critical education and excellence. (···) Taking such a commitment literally, the founding members envisioned a university which would be non-hierarchical, diverse and interdisciplinary.
> (Nagalia, 2018, p. 81)

Malgré les bonnes intentions des fondateurs·trices et des chercheur·se·s, AUD fait face à de nombreux problèmes, notamment financier, dû à son statut d'université non affiliée et de la baisse drastique des aides que cela implique. Tout en proposant des frais d'inscriptions extrêmement bas pour les étudiant·e·s indien·ne·s, la question financière reste un frein pour les classes sociales pauvres (*ibid*., p. 81). La question de la teneur et de la qualité de l'enseignement ainsi que des langues utilisées s'insère dans une réflexion plus large opposant l'égalité et l'inclusion des étudiant·e·s défavorisé·e·s, à la qualité et aux exigences des programmes universitaires (*ibid.,* p. 82). L'emplacement de l'université et son éloignement des autres lieux étudiants, la relative jeunesse et petitesse qui la caractérise et son absence de patrimoine culturel et politique peuvent être avancées comme tant de raisons au manque d'engagement politique relatif à la vie sur le campus, dans ses premières années[90]. Néanmoins, la présence d'un cursus de Gender Studies et de chercheur·se·s politiquement engagé·e·s dans les problématiques d'égalité confère à cette université une place spécifique à Delhi.

[90] Ce qui changea assez vite, puisque l'année suivante des associations étudiantes féministes et/ou de gauche ont été créées. L'université Ambedkar est considérée aujourd'hui comme un terreau du militantisme étudiant à Delhi.

Le Master où je suis étudiante, regroupe quatorze étudiant·e·s : onze femmes et trois hommes. Les enseignements du second semestre[91] nous sont prodigués dans la même salle de classe exception faite du cours d'humanités[92], où nous rejoignons d'autres étudiant·e·s de sociologie. Les relations que j'ai avec mes camarades et les analyses que j'en ai tirées sont fortement influencées par le fait que je suis parmi les premières étudiant·e·s occidental·e·s à m'inscrire dans cette université. Très rapidement, je me retrouve au cœur d'une lutte de pouvoir entre une étudiante venant d'une classe intermédiaire urbaine[93] et un groupe d'étudiantes de hautes castes. Le conflit, dont je n'ai pris conscience que quelques semaines après mon arrivée, se traduit par des tentatives, par le groupe d'étudiantes, d'accaparer mon attention. Trois des jeunes femmes[94] s'appuient sur notre présumée appartenance commune à une classe sociale favorisée pour se rapprocher de moi. Elles me proposent d'aller au centre commercial, au restaurant, de sortir le soir et passe beaucoup de temps à commenter mes choix vestimentaires et mon mode de vie. Face à ce groupe, il y a une jeune femme avec qui je passe la majorité de mon temps. L'aide qu'elle m'apporte lors des premiers cours se transforme rapidement en amitié. Le fait que je me sois rapprochée de cette dernière provoque des querelles, de la moquerie et face à mon absence de réaction, de l'indifférence de la part du groupe d'étudiantes. Les autres étudiantes et étudiants quant à eux et elles ont un comportement bienveillant, auquel se mêle parfois de l'amusement du fait de mon absence de connaissance des codes sociaux. Les relations qui se sont établies entre nous influencent les discussions et les observations que j'ai menées pendant dix mois.

Les étudiantes et les étudiants qui ont choisi de faire le master de Gender Studies désirent, pour une majorité, accéder à un enseignement en humanité de qualité avec une dimension politique ou sociale. Quelques-uns ont souhaité bénéficier du peu de frais qu'engendre une inscription à AUD. Parmi ces derniers·ères tous et toutes ne semblent pas exactement au fait du contenu des enseignements. D'ailleurs deux font le choix de partir en master « Lois, Société et Politiques » en milieu d'année. Dans le groupe majoritaire, au fait du contenu des enseignements, beaucoup se destinent au travail social. Dans la classe, seulement deux étudiants

---

[91] « Introduction aux Méthodes de Recherche », « Féminisme Global », « Genre, Travail et Main D'œuvre et Sexualités ».

[92] L'enseignement est une initiation à la sociologie, à la philosophie et à l'anthropologie à partir de concepts communs.

[93] Je fais référence ici à la classification de Mathieu Ferry, Jules Naudet et d'Olivier Roueff (2018).

[94] Une de ces jeunes femmes est d'ailleurs l'objet de toutes les attentions. Elle est la seule à avoir un compagnon et prévoit de se marier rapidement après avoir terminé ses études. Elle a un statut social aisé, qu'elle affiche par ses choix vestimentaires, parfois en décalage avec l'environnement assez modeste du campus. Il transparait également dans ses activités extrascolaires, principalement du shopping et des voyages. Elle arrive un matin avec son chauffeur, en débardeur blanc, jeans, des talons et un manteau long blanc tandis que la majorité des autres étudiantes portent des *salwar kameez* ou des jeans larges avec des sandales de marche. Si quelques étudiant·e·s la trouvent prétentieuse, ils et elles contribuent à faire d'elle le sujet de la majorité de leurs conversations.

sont membres d'une organisation politique, d'obédience communiste. La formation dispensée en master favorise la découverte de l'histoire des luttes et des problématiques féministes nationales et internationales. À cette période assez peu de mes camarades se prévalent du féminisme ou de tout autre engagement politique. Pourtant, pour certains et certaines l'inscription dans un master de Gender Studies comporte en soi une dimension transgressive et politique, puisque leurs familles ne sont pas au courant. Pour cause le fait que si une partie de la population mesure le bénéfice économique et social que peut apporter ce type de parcours scolaire, beaucoup de familles font preuve de scepticisme quant à la valeur des disciplines de ce master. Les Gender Studies sont des filières assez marginales, jugées peu prestigieuses ou trop subversives. D'ailleurs, cela est palpable lors de l'enseignement consacré aux sexualités et au corps. Parmi mes camarades de la gêne, dissimulée par des rires, apparait. L'influence de ces enseignements est palpable et transparait par exemple dans la manière dont les menstruations deviennent, en peu de temps, un sujet central. De plus en plus d'étudiantes se mettent à témoigner de la pénibilité de cette période et à annoncer fièrement leur état, une fois par mois. Le passage d'un état de tabou à une connotation positive des règles s'accompagne d'une ritualisation. Les règles magnifiées justifient le fait de pouvoir sortir de classe pour aller se reposer, manger, ou se soustraire à certaines obligations, sous le regard bienveillant des enseignantes[95]. La classe devient un lieu d'apprentissage de l'histoire des mouvements féministes nationaux et internationaux, mais aussi de création de filiations entre les générations de féministes. Les enseignant·e·s ont un discours marqué politiquement et ont à cœur de pousser les étudiant·e·s à déconstruire leurs présupposés. Le but de cette filière est de former à l'esprit critique les étudiant·e·s, tout en les encourageant à s'engager dans les organisations du MIFD. Les relations avec les enseignantes, toutes des femmes sauf le professeur d'humanité, témoignent d'un grand respect mutuel malgré une hiérarchie apparente. Les étudiant·e·s font preuve de déférence envers les professeur·e·s, qu'elles et ils admirent pour leur engagement politique. Une proximité se crée avec le temps, marqué notamment par des échanges fréquents de messages et d'appels en dehors des heures de classe.

[95] Je mentionne ce fait ici, car il est possible d'analyser ce comportement comme une conséquence d'un changement des étudiantes vis-à-vis de leur corps et de leur identité de femmes. Parler des règles m'a semblé devenir un étendard pour affirmer une sorte d'émancipation. Une étudiante venant d'une famille du bas de la classe intermédiaire m'a raconté que lorsqu'elle eut ses règles pour la première fois, pétrifiée et désemparée, elle n'a pas pu en parler avec ses parents et a tenté tant bien que mal de le cacher. Ne sachant comment gérer ce nouvel état, elle a utilisé toute sorte de techniques qui l'ont conduite à l'hôpital pour une grave infection. Elle m'expliqua qu'il était impossible de parler de cela avec ses parents ou à l'école où il n'existe pas d'éducation sexuelle ou au corps. D'autres camarades de classe se moquèrent de moi lorsque je leur demandais si elles pouvaient parler de ces sujets avec leurs parents ou leurs camarades. Toutes m'affirmèrent que c'était impossible et déconseillé.

Le parcours de ces étudiant·e·s, quelques années plus tard, témoigne du rôle notable qu'a joué cet enseignement dans le façonnage d'une identité politique. Sur les treize étudiant·e·s huit sont salarié·e·s d'organisations féministes ou sociales. Deux travaillent pour l'organisation *Centre for Social Research* à Delhi, une autre est doctorante et est engagée dans un programme de l'organisation *CREA* dans l'état du Jharkhand. Un est salarié dans une organisation œuvrant pour les droits des enfants en Assam, une travaille pour la *Commission Nationale des Femmes* et est consultante pour la *Naz Foundation.* Une étudiante travaille pour la *National Campaign on Human Dalit Rights* et une pour une organisation œuvrant pour la sécurité sur la route. Les autres étudiant·e·s ont des emplois qui sont assez proches des considérations sociales et politiques. Une ancienne étudiante après un BA en développement travaille dans un *ashram*, une est professeure des écoles, un étudiant est devenu un membre actif d'une plateforme communiste. Le jeune homme qui était engagé dans une troupe de théâtre a continué et est actuellement metteur en scène et directeur d'une troupe de théâtre. Il a en parallèle créé l'association féministe *Artificial Blue* qui intervient sur les questions de masculinité, avec une autre étudiante.

Le parcours de ces étudiant·e·s montre la fonction spécifique des campus, et plus particulièrement des Gender Studies, en tant qu'espaces de socialisation et de reproduction sociale. Les Gender Studies offrent des possibilités de carrières pour les étudiant·e·s se destinant aux métiers de l'aide humanitaire et du développement. Si les politiques de quotas[96] mis en place pour les castes les plus défavorisées offrent une porte d'entrée, pour les universités et donc par extension du MIFD, on assiste quand même à une reproduction de classe dans les universités et donc dans le MIFD. En effet, beaucoup de mes camarades de l'époque sont de hautes castes et viennent principalement du nord de l'Inde, du Punjab et du Rajasthan comme l'indique leur patronyme, Gupta, Singh, Sawhney, Bhatia Arora, Tiwari, Goya, Tyagi, Sharma, et Dawar. Économiquement, elles et ils n'appartiennent pas tous·tes aux classes favorisées. Un étudiant fait partie des *Other Backward Classes* et une est une ancienne intouchable dont la famille s'est convertie au catholicisme. La composition sociale de cette classe est assez similaire à celle que l'on retrouve dans le MIFD. Les étudiant·e·s de basses castes engagé·e·s dans le MIFD qui ont bénéficié·e·s des politiques de quotas et des aides pour intégrer les universités

[96] Dans l'enseignement supérieur public, 15 % des places sont réservés pour les étudiant·e·s appartenant aux populations dalits et 7,5 % pour les adivasis. À l'échelle des états, les quotas peuvent évoluer en fonction du pourcentage total de ces populations. Des programmes d'aides viennent compléter ces mesures dans le but de diminuer le cout financier des études. Des mesures sont aussi prises pour favoriser les individus appartenant à la catégorie sociale des OBC. (Kulkarni, Desai, 2008).

ont aussi acquis un bagage culturel et politique modifiant leur appartenance de classe. De manière concomitante, cette socialisation s'exprime par l'émergence d'une identité politique, dalit, adivasi ou de basses castes.

Le second campus, celui de l'université Jawaharlal Nerhu à Delhi (JNU) est très diffèrent. Sa taille, sa centralité dans la ville et son histoire politique longue font d'elle un symbole en Inde depuis 1969. L'université Jawaharlal Nerhu est réputée académiquement, notamment en sciences sociales[97], mais elle est surtout connue pour l'engagement militant qui y règne[98]. Depuis sa création JNU est un lieu hautement politique où les organisations de gauche dominent (Batabyal, 2014 ; Martelli, Parkar, 2018) et forment nombre de représentant·e·s politiques (Martelli, Parkar, *ibid.*)[99]. Les élections syndicales, depuis 1971, marquent un temps fort qui rythme la vie universitaire. Partout à JNU, la politique s'affiche au sens littéral et figuré par l'apposition d'affiches et de peinture sur les murs, la distribution de tracts et l'organisation de débats, conférences et de rassemblements sur des thèmes liés à la justice sociale. Ce cadre politique réformateur offre des espaces de dialogues et de revendications sociales identitaires, dans lesquels les paradigmes féministes s'épanouissent.

Depuis les années 1970, JNU est un lieu précurseur pour Gender Studies et les Women's Studies (Lochan, p. 941). Dès 1973, Chowdhary Rekha publie *Women and Politics in India* dans la cadre de son M Phil. En 1977, c'est au tour de Sen Shipra avec *The Political Women in India, Her Status and Role* et en 1986 Maitrayee Choudhury termine son doctorat intitulé *Trends in India's Women's Movement : A Sociological Study.* Les étudiant·e·s ont accès à de nombreux enseignements sur le genre ou les problématiques liées aux femmes du fait de la présence, depuis les années 2000, du Centre for Women's Studies créé par Utsa Patnaik,

[97] JNU est classée en 2016 par le ministère des Ressources humaines troisième université du pays au sein du classement national des institutions, The National Institutional Ranking Framework (NIRF). Elle passe deuxième en 2017. https://www.nirfindia.org/Home.

[98] Depuis l'arrivée du BJP au pouvoir, l'équilibre financier et politique de JNU est mis à mal. La lutte contre les « sécularistes » dont font partie un bon nombre d'universitaires et d'étudiant·e·s se traduit par des accusations d'antinationalisme et une forte repression, parfois judiciaire se traduisant par des gardes à vue et des mises en détentions provisoires. L'université JNU a vu son budget diminué de deux tiers et une réduction drastique du nombre de places en master et en doctorat. Sur le campus, les organisations politiques proches du RSS et particulièrement le *Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad* (ABVP) ont endossé un rôle de milice morale (Jaffrelot, 2019).

[99] Beaucoup de leadeur·e·s de partis politiques firent leurs armes à JNU en tant que président·e de l'Union des étudiant·e·s (*Jawaharlal Nehru University Students' Union*). Kavita Krishnan, la secrétaire générale de la *All India Progressive Women's Association's* était en 1995 la secrétaire adjointe de l'union des étudiants, et membre de la All India Students Association. Prakash Karat, secrétaire général du parti communiste marxiste CPI (M) de 2005 à 2015 fut le président en 1973 de l'Union des étudiant·e·s. Il en va de même pour Sitaram Yechury leadeur du CPI (M) et Devi Prasad Tripathi secrétaire général du parti du Congrès.

professeure d'économie marxiste et de Zoya Hasan, professeure de sciences politiques et de Gender Studies, spécialiste des questions de droits des femmes dalits et des femmes musulmanes.

Les élections qui rythment la vie universitaire ont pour but de désigner les représentant·e·s des départements et du panel central, qui ensemble forment l'association syndicale JNUSU *(Jawaharlal Nehru University Students' Union)*. La présence d'une grande diversité d'organisations étudiantes, affiliées aux partis politiques, offre un vaste choix politique aux étudiant·e·s. Ces organisations sont la *All India Students Federation* (AISF) proche du parti communiste indien (CPI), la *Students' Federation of India* (SFI) branche étudiante du parti communiste indien marxiste (*CPI (M)*), tout comme la *All India Students Association* (AISA). Il y a aussi la *Democratic Students' Federation* (DSU) née de la scission de *SFI*. La *Birsa Ambedkar Phule Students Association* (BAPSA) une organisation dalit. La *National Students' Union of India* (NSUI) ralliée au parti du *Congrès National Indien* et la *Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad* (ABVP) organisation liée au parti nationaliste du *RSS*. Les partis de gauche d'obédience communiste remportent chaque année les élections et les postes de présidence. Entre 2012 et 2016, les syndicats vainqueurs sont *AISA*, deux années consécutives et une coalition *AISA-SFI*. Comme le soulignent Jean-Thomas Martelli et Parkar Khaliq dans leur article (2018), le fait que les organisations communistes dominent la vie politique de JNU lui confère une réputation de bastion de la gauche radicale[100], porteuse de discours sur l'égalité, la liberté et les réformes sociales.

En plus de la présence de politiques de réservations ou de quotas pour les castes répertoriées, comme le stipule la loi, il y a à JNU un système de discrimination positive pour les femmes et les personnes transsexuelles. Depuis 1994, elles et ils peuvent bénéficier de cinq points supplémentaires (*deprivation point*) lors des examens d'admissions. Des points allant de 1 à 5 points sont aussi ajoutés, selon le degré de développement du district d'où elles et ils sont d'origine. Ces mesures, associées à des frais de scolarité très bas, contribuent à faire de JNU un lieu de mixité sexuelle et sociale. JNU a également la particularité d'avoir en son sein une institution remarquable dans la lutte contre le harcèlement sexuel, nommée *Gender Sensitisation Committee against Sexual Harassment* (GSCASH)[101]. Le comité GSCAH fut

[100] L'organisation SFI a remporté vingt-deux fois les élections entre 1974–2008 puis 2012–17, AISA onze fois, et NSUI huit fois (Martelli, Parkar, 2018).

101 En septembre 2017, GSCASH est démantelé et remplacé par un comité interne de plainte (Internal Complaints Comittee) très critiqué par les étudiant·e·s et les professeur·e·s du fait de la perte d'autonomie de cette instance.

inauguré en 1999, à la suite des recommandations contre le harcèlement sexuel par la Cour Suprême communément appelé le *Visakha Judgement*[102].

L'observation et les entretiens que j'ai menés à JNU ont eu lieu sur un temps relativement long de trois années. Je suis allée la première fois à JNU en 2012 alors que j'étais étudiante à l'université Ambedkar, pour assister à des conférences et à des manifestations. Ce fut une phase de découverte d'un espace universitaire différent de celui que je connaissais. Je fis un autre passage en 2014 lors de l'atelier des jeunes chercheur·se·s de *l'Association Jeunes Études Indiennes* (AJEI). Par la suite nous avons mené en 2015, avec Jean-Thomas Martelli, des entretiens auprès d'étudiant·e·s membres des associations *DSF*, *SFI*, *DSU*, *AISA*, de *Dhanak* (un collectif queer) et des militantes du collectif *No Country for Women*. Deux étudiantes militantes dans une de ces organisations étaient, à cette période, les représentantes de GSCASH. Déjà familiarisée avec le lieu, j'ai eu la chance de profiter de l'expérience et du réseau de connaissance de mon compagnon de recherche qui m'apporta les clés de compréhension des relations dans ce campus hautement politisé. Ayant une très vaste connaissance de l'histoire de JNU, de ses luttes et des rivalités politiques qui s'y jouent, Jean Thomas Martelli contribua à démystifier et à éclairer, sous un autre jour, les discours et les débats auxquels nous étions confrontés. Alors même que JNU est un espace que je qualifierai de singulier, les débats entourant les problématiques de genre et leur adoption stratégique par les partis politiques et les institutions universitaires font échos à ceux ayant cours dans le MIFD. Lors de ma dernière visite, en 2016, j'ai rencontré de nouveau ces militant·e·s et affiner mes recherches.

JNU tant par son histoire politique que par son environnement est une université à part à New Delhi. Le campus de JNU est gigantesque, boisé, poussiéreux et aride. Une longue route traverse le campus. De chaque côté se dresse un labyrinthe de bâtiments, de boutiques et de dhaba[103]. Un des lieux centraux est le bâtiment nommé *Faculty Building* en face de la bibliothèque. Contrairement aux rues de Delhi, beaucoup d'étudiantes sont en shorts et en robes et déambulent seules ou en groupes mixtes. Dans le *Faculty Building*, la cafétéria représente un espace stratégique pour le prosélytisme politique. Il règne dans cette pièce à l'odeur de friture où s'alignent les tables de réfectoire, un bruit tonitruant. Les étudiant·e·s partagent des

102 Constitution of GSCASH, Gender Sensitisation Committee against Sexual Harassment adopted on May 13, 1999. https://www.jnu-gscash-archive.org/the-gscash-rules-a-history-in-docum
103 Le dhaba est un café ou un restaurant indien.

omelettes, des samossas, du tchai et des nimbu pani[104] tandis que des militant·e·s distribuent des tracts politiques.

Le rôle de leadeur·se·s des organisations sur le campus confère aux étudiant·e·s une renommée non négligeable. La première fois, cette stature apparait lors d'un rendez-vous avec la présidente de AISA, devant son logement étudiant. Cette étudiante bengalie que je ne connais pas encore m'impressionne tant par son attitude que par la notoriété dont elle parait jouir. De nombreux·ses étudiant·e·s pendant notre échange s'approchent et la saluent. Pour tous et toutes, elle a un petit mot. Cette notoriété vient entre autres du rôle que jouent les organisations sur le campus :

> *« Nous sommes une organisation de gauche, donc notre but premier, le but est d'organiser les étudiant·e·s pour étendre leur force politique et parvenir à un changement social en Inde. La transformation sociale que nous demandons, en tant que parti de gauche, passe par la lutte contre l'oppression structurelle. Dans le contexte de notre pays ce sont les castes, c'est le communalisme, le patriarcat et bien sûr la politique libérale suivie par le gouvernement, qui augmente l'inégalité.*
> *C'est la structure idéologique dans son entièreté, mais sur le campus nous travaillons pour le droit des étudiant·e·s vivants sur le campus universitaire, le droit d'avoir une éducation gratuite pour tous et toutes, le droit d'avoir accès à des résidences universitaires, le droit d'avoir une éducation de qualité. Dans un même temps, nous sommes là pour garantir la mise en place des politiques du gouvernement concernant les réservations de place pour les castes opprimées, pour nous battre contre les inégalités de genre sur le campus… »*[105]
> Entretien n° 40 (Sunita, 25ans, hindoue, upper caste, Bengale, anglais, 22/02/2014)

AISA est une organisation de gauche œuvrant pour les étudiant·e·s de JNU et pour un changement global de l'Inde. Selon les propos de la militante, le but d'*AS* est de créer une force militante étudiante de changement en les sensibilisant aux problématiques portées par le parti politique national. *AISA* apporte également de l'aide matérielle et technique aux étudiant·e·s. Leurs principaux objets de lutte sont la déconstruction des structures oppressives comme le

104 Le nimbu pani est une boisson populaire à base d'eau, de citron et de masala.
105 « We are a left student organization, so the primary goal, I mean, the purpose is to organise students definitely to extend the student's political force and achieve social transformation of India. The social transformation, we claim, as left inclination, definitely is fighting against oppressive structure. In the context of our country it could be castes, it could be communalism, patriarchy and, of course, the liberal policy follows by the government which is increasing inequality. That is the all ideological structure, but inside the campus we work with students for the right of students living in the university campus, the right to have, you know free equality education, the right to have hostel facilities, the right to have good quality education. And at the same time be there to ensure the different policies affirm by the government, like reservations for the oppressed caste, fighting against gender inequality in campus. »

communalisme, une forme de communautarisme[106], le patriarcat et les politiques libérales mettant à mal les droits des citoyen·ne·s. Cette organisation, qui est la branche étudiante d'un des partis communistes a également un rôle d'interface entre les partis politiques nationaux et les étudiant·e·s. La présence d'une femme à la tête de la présidence d'*AISA* et les références aux problématiques de genre dans le discours des organisations mettent sur la piste que les considérations de genre ont intégrées les structures du campus.

Pendant un peu plus d'un mois, en 2015, avec l'aide de mon collègue chercheur, nous observons la manière dont la rhétorique féministe imprègne le discours des organisations politiques de gauche et la vie du campus en général. Dans son étude des pamphlets édités par les partis politiques, Jean Thomas Martelli (Martelli, 2016; Martelli, Michon, 2017) analyse la récurrence du mot « femmes » dans le temps et ses cooccurrences. Deux périodes de pics se dégagent entre 1999 et 2014. Le premier en 2001 après la mise en place de l'institution *GSCASH* et le second en 2012, à la suite de l'affaire Nirbaya[107]. Dans le corpus de pamphlets, le terme « femmes » apparait plus de douze-mille fois, majoritairement apposé aux termes renvoyant à l'idée de protection, de violences sexuelles, de fœticide, de coercition familiale et d'autonomie.

Les premiers entretiens que nous réalisons ont lieu auprès de deux étudiantes représentantes élues de *GSCASH* pour l'année 2014-2015. La première que je nommerai Geeta vient du Rajasthan, d'une caste assez élevée. Après avoir qualifié sa famille de patriarcale, elle explique qu'elle a dû leur cacher ses candidatures aux universités de Delhi. Après un cycle élémentaire dans une école chrétienne de filles, tenue par des nonnes, elle fait ses études au Lady Shri Ram College puis à JNU où elle poursuit un master et un doctorat en sciences politiques. La seconde étudiante, Mridu est en master de linguistique anglaise. Elle vient aussi du Rajasthan d'une famille de et a également fait ses classes au Lady Shri Ram College. Leurs profils sociaux ne diffèrent pas de la majorité des représentantes de *GSCASH* et des militant·e·s politiques sur le campus, exception faite des étudiant·e·s dalits qui ont développé une identité politique. Mridu et Geetha ont été élus à la tête de *GSCASH* en 2014. *GSCASH* est une institution de lutte contre le harcèlement dont l'activité ne se limite pas à l'aide aux victimes,

106 « Le communalisme suppose l'existence d'une "communauté" au sens d'un groupe de personnes adhérant à la même religion, mais le terme est formé comme "nationalisme" et c'est ce qui lui donne la pointe et comme l'intention de son sens : le communalisme c'est quelque chose comme le nationalisme, mais où la nation serait remplacée par la communauté religieuse. En d'autres termes c'est l'affirmation de ladite communauté comme groupe politique. » Dumont, 1966, p. 377.

107 L'affaire Nirbaya fait référence au viol et au meurtre d'une étudiante à Delhi en 2012 qui eut des répercussions nationales importantes.

mais couvre également les domaines de la prévention et de la sensibilisation des étudiant·e·s aux questions d'égalité femmes-hommes :

> *« C'est comme cela que ça a débuté, GSCASH a commencé avec l'idée que nous gérons les cas de harcèlement dans l'université, mais nous avons aussi réalisé que nous ne pouvions pas agir comme l'État agit, faire des choses une fois que le crime est fait, une fois que le harcèlement a eu lieu. Ainsi, nous menons aussi des sessions de sensibilisation avec GSCASH et nous en parlons, donc même si les gens ne veulent pas formellement porter plainte, nous pouvons les accompagner, les conseiller, nous pouvons discuter avec eux. Donc c'est bien plus que résoudre des affaires, car nous croyons dans le fait que le harcèlement n'est pas quelque chose qui peut être imputé à un seul individu, c'est un problème de société, c'est un état d'esprit. Tu te bats contre cela tous les jours et parce que JNU est un campus si hétéroclite où il y a des groupes d'âge très différents, donc c'est encore plus important de démarrer des programmes de sensibilisation dès le jour de leur entrée. »*[108]
> Entretien n° 41 (Geetha, doctorante, hindoue, upper caste, Rajasthan, anglais, 20/03/2015)

D'ailleurs, lors de l'arrivée des nouveaux et nouvelles étudiant·e·s à la rentrée, les organisations tiennent toutes un stand et vont à leur rencontre. Selon Geetha., l'institution *GSCASH* doit dépasser le champ d'action de l'État, qui n'agirait qu'en aval des crimes perpétrés à l'encontre des femmes. Les campagnes de sensibilisations aux problématiques d'égalité et de harcèlement ont un rôle majeur dans la prévention des agressions sur le campus et doivent débuter dès l'arrivée des étudiant·e·s. *GSCASH* intervient sur le campus en organisant des ateliers de sensibilisation auprès des membres de l'université (étudiant·e·s, travailleurs·ses, professeur·e·s, gardiens), des projections de films, des journées portes ouvertes où les étudiant·e·s peuvent parler de leurs expériences et des marches, comme lors de la *Journée Internationale des Droits des Femmes*. La face publique des missions de *GSCASH* comme les qualifie M., est le travail d'enquête et de protection des victimes de harcèlement sur le campus. Lorsqu'une étudiante ou un étudiant est harcelé·e ou agressé·e sur le campus, elle ou il peut porter plainte auprès du comité. *GSCASH,* qui est paritaire, est composée de vingt-trois membres (étudiant·e·s, professeurs·ses, personnels administratifs et chercheurs·ses).

[108] « This is how it started, GSCAH started with the assumption of the idea that we deal with cases of harassment in university but we also realise we shouldn't behave like the State behave that you do things once the crime is done, once the harassment is done. We also take up drives of sensitisation form GSCAH and also, we take up address it, so even if people don't want to formally lodge a complaint, we had them through concealing, we had them through communication. It is much more than just solve cases because we believe in that kind of understanding that harassment is not something which can be pointed to an individual, it's a problem of a society, it's a mindset. You fight it at the everyday bases and because JNU is, such a diverse campus and it has different age groups coming in, so it is even more important that you start sensitization programs from the day they enter. »

Lorsqu'une plainte est déposée, le comité désigne parmi ses membres cinq personnes qui mèneront une enquête et délibèreront. Si l'accusé·e est jugé·e coupable par le comité, l'étudiant·e recevra une sentence allant jusqu'à l'exclusion. Pendant notre rendez-vous, Mridu reçoit des coups de fil d'une étudiante qui ne sait pas si elle doit porter plainte et qui lui demande de l'aide désespérément :

> *« Tu sais il y a deux aspects, d'un côté tu as si elle doit porter plainte auprès de GSCASH je vais devoir lui dire d'accord viens à 18h pour ta déposition et viens avec tes témoins » et je dois être impartiale pendant la procédure d'enquête, je dois lui consacrer autant de temps qu'à la personne accusée. Mais ensuite il y a l'autre versant, parce que je suis une représentante de GSCASH elle va vouloir m'appeler et me parler et ce plusieurs fois par heure, je dois m'assoir avec la personne pour juste, tu sais « oui, ne t'inquiètes pas nous allons travailler là-dessus, ne t'inquiètes pas, ne t'inquiètes pas, le verdict sera en ta faveur ». Mais je ne peux pas légalement lui dire « le jugement te donnera raison », car je suis supposée être impartiale dans l'enquête ce qui veut dire… c'est vraiment difficile de jongler avec ces deux côtés, tu sais. Et même si cela n'est pas la face publique, c'est ma face publique, pas celle de GSCASH, tu vois, ce sont les deux versants de ma personne, où d'un côté je dois gérer les enquêtes et d'un autre côté je dois traiter avec les personnes. »*[109]
> Entretien n°42 (Mridu, étudiante, hindoue, upper caste, Rajasthan, 22/03/2015)

Cet appel téléphonique et les autres qui rythment la vie des deux étudiantes, montrent que les fonctions de ces deux étudiantes ne se limitent pas au versant administratif et formel de *GSCASH*. Elles apportent également un soutien moral aux étudiant·e·s. En tant que représentantes de *GSCASH*, les deux jeunes femmes font face à de multiples demandes d'aides et de conseils, qui dépassent les heures de permanence. Ce que soulève Mridu c'est la charge matérielle et mentale que représente le poste de représentante de *GSCASH*. La frontière entre leur vie privée et leur vie militante parait alors bien étroite. La complexité de la tâche incombant aux deux étudiantes explique, en partie, la place stratégique qu'occupe *GSCASH* au sein de l'économie militante de JNU. *GSCASH* est une institution comme me le rappellent de nombreuses fois les deux femmes, elle n'est donc ni politique ni féministe et se doit d'être

[109] You know there are these two aspects where, on the one hand, you have to … so if she has to complain to GSCASH I would have to tell her « OK come at 6 hours to get your deposition and get your witnesses, etc. » and I have to be impartial during the process of enquiry, where I am giving her as much time as the person she is accused. But then there is this side, because I am a GSCASH representative she will want to call me and talk to me, and so many times for hours I have sat with the person to just you know « ya, ya don't worry we will work it out, don't worry, don't worry everything will be in your favour ». But I can't actually say « it will be in your favour », I am supposed to be impartial in the process of enquiry so it means … it is really tough to juggle these two sides, you know. And even this is not a public face, this is my public face not GSCASH public face you know, this is two sides of me, where, on the one hand, I have to deal with an enquiry and, on the one hand, I have to deal with the people. »

impartiale et de garantir l'anonymat de ses usagers. Dans les faits toutefois, un nombre assez important d'étudiant·e·s que nous avons rencontrés critiquent la proximité des associations étudiantes, dont sont issues les deux étudiantes, avec l'institution *GSCASH*. Certain·e·s dénoncent une utilisation opportuniste et politique de *GSCASH*. Par exemple, nous furent confronté·e·s à une affaire de plainte pour harcèlement d'une militante d'une organisation politique à l'encontre d'un des membres éminents d'un groupe adverse. Tandis que des étudiant·e·s considéraient que la plainte était une attaque politique, la médiatisation par les groupes adverses qui s'en suivit le fut aussi, sans aucun doute. Le conflit d'intérêts apparait de manière plus marquée dans les relations qu'entretiennent les représentantes de *GSCASH* entre elles. Mridu et Geetha sont dans deux organisations politiques rivales depuis leur scission. Les deux étudiantes ne s'entendent pas bien. L'une accuse ouvertement l'autre de ne rien faire et d'être jalouse de la popularité plus grande de son organisation politique. Dans le parcours individuel de ces femmes, *GSCASH* est un outil d'ascension politique et de promotion personnel sur le campus. *GSCASH* apporte de la visibilité, du pouvoir décisionnel et représentatif aux étudiantes. Dans un même temps, la présence de l'institution normalise la participation politique des femmes et la présence de discours féministes sur le campus.

Après quelque temps passé sur le campus à des périodes différentes, une temporalité stratégique apparait, dans la manière dont les problématiques de genre sont mobilisées. L'investissement périodique des problématiques de genre par les organisations nous interroge. Selon Geetha et deux autres étudiant·e·s membres de *NSUI* et du collectif queer du campus *l*es organisations politiques n'investissent les problématiques de genre aussi systématiquement que pendant la campagne électorale du comité. Cela va de pair, selon eux·elles avec l'écart visible entre les discours politiques et la mise en application des principes égalitaristes dans les organisations politiques et dans la vie privée des militants. Geetha trouve que si JNU peut paraitre propice à l'égalité, du fait de la fréquence des discours sur le genre et les féminismes, dans la pratique de nombreux·ses militant·e·s continuent d'afficher des comportements sexistes et discriminants :

> *« Je voudrais dire que JNU est à présent dans une période où les gens ne vont pas t'en vouloir de parler de [harcèlement] dans les lieux publics de discussion. Ils vont tous être très gentiment et accepter, genre « oui, oui, oui les femmes doivent avoir des droits*

et autres », mais ce contre quoi les militant·e·s se battent c'est, dans l'espace privée les gens, même les plus progressistes, ils ont un comportement régressif en matière de discours, d'humour, de relations et parfois j'ai été dans ces partis quand tu essayes d'intervenir ils sont là « Arrête avec tes conneries de GSCASH » (…). »
Au moment où les élections de GSCASH approchent, tu verras toutes les organisations organisent des réunions et affichent tout un tas de discours radical sur le genre, tu verras tous ces types de projets, ce qui est aussi très triste, car ce n'est que pendant un mois, mais au moins il y a un mois dédié aux questions de genre. »[110]
Entretien n°41 (Geetha, doctorante, hindoue, upper caste, Rajasthan, anglais, 20/03/2015)

Geetha n'est pas la seule à dénoncer ce décalage entre les discours et les pratiques. Six étudiant·e·s, membres des organisations politiques, ont évoqué devant nous la question de la mise en pratique effective des paradigmes égalitaristes et féministes sur le campus. Malgré cela, en matière de représentation, les militantes ne se sentent pas exclues des organisations politiques et toutes considèrent qu'il n'est pas plus difficile pour une femme de faire de la politique à JNU que pour un homme. Que ce soit au sein de *AISA*, *NSUI*, *DSU*, *DSF*, les femmes ne sont pas sous-représentées et elles accèdent même à des postes hiérarchiques au sein de *JNUSU*. Elles n'en sont pourtant jamais la présidente. D'ailleurs, d'ancien·ne·s militant·e·s sur le campus dénoncent la difficulté de rendre pérennes, parmi les partis politiques, les luttes autour des problématiques de genre. Elles regrettent une fois encore que ces questions soient reléguées aux comités de femmes des organisations. Une militante objecte que les comités de femmes comptent numériquement et ont une forte influence en matière de représentation de l'engagement féminin. Une autre très critique envers AISA, venant elle aussi du Rajasthan et d'une famille de brahmane, considère que les femmes ont tout de même un rôle et une place importante grâce à ces structures féminines internes.

Une militante, venant du Bihar, d'une autre organisation de gauche tient un discours critique empreint d'analyses intersectionnelles. Elle considère que le bagage culturel, qui coïncide à une identité de caste et de classe, est un élément déterminant dans l'engagement politique des étudiantes. Elle parle de son absence de bagage culturel et politique comme un frein, en arrivant à Delhi au *Lady Shri Ram College*. Elle exprime, pendant un entretien privé qui se déroule dans un *dhaba* sur le campus un après-midi de mars 2015, la difficulté à laquelle

[110] « I would say that JNU is now in a phase where people will not mind you talking about it in a public forum. They will be all very nicely accepting like « yes, yes, yes women should have rights and all » but what the activists are struggling against is that, in private space people, even progressive people, they are regressive in terms of their talks, in terms of their humour, relations and sometimes I have been in those parties, when you try to intervene they are like stop your GSCASH crap (…) The moment GSCASH election will come, you can see every organization having meetings and all kinds of very radical genders discourses, you will see every kind of project, which is also sad because it's a month fix for gender but at least there is a month. »

elle a fait face dans son parcours de socialisation politique et de déconstruction. Selon elle, les groupes politiques sont dominés par des femmes de hautes castes. Il en va de même pour les femmes appartenant à des castes répertoriées, qui n'ont pu développer une identité politique de castes qu'avec l'aide des partis communistes les soutenant. Elle insiste sur le caractère libérateur et enrichissant du processus de socialisation, au sein duquel *DSU* a un rôle crucial, au travers de son fonctionnement collectif et de son idéologie. Les organisations plus proches des courants nationalistes n'investissent pas de manière aussi automatique les problématiques de genre. Lorsqu'elles le font, la rhétorique est principalement de l'ordre de la protection et des mœurs. Ces organisations ont un discours assez conservateur vis-à-vis de ces questions, notamment celles relatives aux mouvances LGBT et queer.

L'influence des problématiques LGBT et *queer*, qui sont apparues sur le devant de la scène militante et académique dans le milieu des années 1990 (Dave, 2012 ; Dutoya, 2016), est également perceptible sur le campus. Comme pour le féminisme et la lutte sociale égalitariste, les problématiques de sexualités s'affichent sur les murs du campus. En 2015, à la suite de la marche arc-en-ciel « *Rainbow Walk: Queering the Campus* » les arbres sont parés de rubans arc-en-ciel et les *dhabas* peint de la sorte. En mars, pendant que nous discutons avec une des deux militantes de GSCASH, un tract nous est remis par un militant queer de l'organisation *Dhanak*. Ce tract annonce la tenue d'un festival cinématographique queer « *Satrang : Queer film festival* » le weekend qui suit. Pendant deux jours, plus de quinze longs et moyens métrages sont projetés, des réunions et une marche pour l'amour ont lieu sur le campus. Le samedi à partir de 10h30 une cinquantaine d'hommes et de femmes sont réuni·e·s dans l'auditorium de l'école d'arts et d'esthétique. Devant l'auditorium, un stand est surmonté d'une banderole arc-en-ciel avec le nom de l'organisation. Sur le stand, des livres, des prospectus, des badges et deux étudiantes accueillent les étudiant·e·s et participant·e·s. À l'intérieur de l'auditorium, où sont présentes presque autant d'étudiantes que d'étudiants, l'un des fondateurs de *Dhanak,* raconte l'histoire de l'association et parle de la joie qu'ils et elles ont de voir enfin ce festival se concrétiser après tant de résistance, particulièrement de la part de l'administration. Parmi les étudiant·e·s il y a Mridu, la représentante de *GSCASH* ainsi que quelques-uns·e·s de ses camarades. À la tribune des militant·e·s, je reconnais le collectif *Sapho for Equality,* une organisation LBT de Calcutta. Des hommes appartenant au mouvement *NoMOre* sont aussi là, ainsi qu'une militante bien connue des mouvements queer Delhiite, qui a fondé l'organisation *Artificial Blue*. Enfin, deux trois militantes du collectif *Faculty Feminist Collective* de JNU soin aussi dans l'audience. Les films indiens et étrangers se succèdent. Les femmes et les hommes

présent·e·s passent de la joie à l'émotion et c'est avec un engouement assez palpable que le second jour se termine par une marche pour l'amour (*walk for love*) jusqu'à l'entrée du campus, près du *Ganga Dhaba*. Pendant la conférence, les discussions passent de l'hindi à l'anglais, tout comme les slogans lancés pendant la marche.

Malgré ces évènements et leur présence visuelle, les problématiques queer et LGBT feraient peu l'objet de débats et de soutien sur le campus. C'est du moins ce que nous ont raconté deux militant·e·s fondateurs·trices[111] de l'organisation queer *Dhanak,* Nous les avons rencontrés dans leurs résidences étudiantes respectives, entouré·e·s d'autres membres de l'organisation. Ces deux étudiant·e·s militant·e·s sont dalits et mettent un point d'honneur à investir de manière intersectionnelle les questions de genre et de sexualités. *Dhanak*, est le second collectif *queer* créé à JNU. Le premier collectif, nommé *Anjuman (« assemblée »* en Urdu*)* actif de 2003 à 2007, a fait face à tant de résistance et d'actes homophobes que les militant·e·s ont décidé de l'arrêter. L'un des deux militant·e·s, Sunil se souvient qu'en arrivant sur le campus en 2009, les questions relatives aux populations LGBT et queer étaient inexistantes dans le dialogue politique. Les problématiques de genre ne se limitaient qu'aux femmes et ce n'est que récemment que le terme queer a acquis une visibilité et est devenu une étiquette politique, que les organisations de gauche utilisent :

> *« Non, non ce que je dis c'est que JNU depuis l'extérieur parait différente de ce qu'elle est à l'intérieur, car depuis l'extérieur, la représentation de JNU est qu'elle a participé comme tu l'as dit aux mobilisations de 2012 contre le viol qui a eu lieu et qui choqua la société et elle dénonce aussi les agissements insensibles aux questions de genre dans le monde entier et plus spécifiquement dans le pays, mais ce n'est pas aussi brillant depuis l'intérieur, car il y a eu… si je dois parler en tant que militant·e queer depuis tout ce temps, c'est ma sixième année sur le campus et depuis le jour de mon entrée à aujourd'hui, c'est très différent. C'est différent, car quand je suis venu·e, oui cette représentation de JNU était présente et il y a tellement de liberté et d'énergie libérale ici, mais il n'y avait personne qui parlait des problématiques queer. Il n'y avait pas de conversation et je parle du moment où je suis venue pour mon master, six ans plus tôt et à cette période comme je venais d'une petite ville, je pensais que personne à part moi n'était queer, car je ne savais même pas qu'il y avait un mot appelé queer ou même un mot appelé gay. »*[112]
>
> Entretien n°43 (Sunil, 24 ans, hindou, dalit, étudiant, anglais, 28/03/2015)

[111] Ne connaissant pas le genre de ces individus assignés hommes, je les définis en usant des deux genres.

[112] « No, no, what I am saying is, JNU from outside looks very different from inside because, for outside, what the imagination of JNU is, is that it participated as you said in 2012 protest against the rape that took place, which shocked the society and it also raises issues on numerous gender insensitive activities which take place around the world or especially in the country but it's not that rosy from inside because it has been… if I have to talk as a queer activist since the time, it has been my six years in the campus and from the day I came till now, it's very different,

Dhanak, a été créé dans l'optique d'être un collectif de soutien et un lieu sûr pour les étudiant·e·s LGBTQ+, en dehors de toutes mobilisations politiques. Ce positionnement, critiqué par l'un·e des deux militant·e·s très actifs·ves en politique au sein de SFI, l'a poussé à quitter un temps l'organisation. Le jugement de 2013 annonçant le refus de décriminaliser l'homosexualité par l'État, pousse les membres de *Dhanak,* à politiser leur voix et à intervenir sur la scène politique de JNU :

> *« Donc ce que le verdict de 2013 fut, il nous a sorties de notre torpeur donc j'ai dit :« désolée, vous vivez dans un mirage, vous devez revenir et vous battre ». C'est ce qui s'est passé… il y a un ami à nous, A., il fait partie de Dhanak, il a dit quelque chose de très beau, « alors que le verdict de 2009 nous a conduits à faire notre coming out, il nous a aussi conduits à sortir du mouvement ». De nombreuses personnes ont eu le courage et sont sorties du placard. « Tandis que le verdict de 2013, c'était revenir ensemble dans le mouvement ». Donc nous nous sommes réuni·e·s et nous avons commencé à nous faire entendre… »*[113]
> Entretien n° 43 (Sunil, 24 ans, hindou, dalit, étudiant, anglais, 28/03/2015)

Notre rencontre avec Deepak a lieu dans sa chambre, où je me trouve être la seule assignée femme. Ce fait m'interroge et suite à cela Deepak m'explique que pendant longtemps les réunions de *Dhanak,* avaient lieu dans la chambre d'un des étudiants. Il rajoute que les deux étudiantes lesbiennes du groupe ont beau tenté de soulever l'inconfort que cela leur occasionnait, les militant·e·s ne l'ont jamais compris :

> *« D : Je pense que les lesbiennes font face au pire problème. Elles n'ont pas la parole, dans le sens où les hommes gays sont si bruyants, parfois ils monopolisent la scène et il y a des lesbiennes sur le campus qui ont répété sans cesse « Ayons une voix lesbienne sur ce campus, car vous ne vous rencontrez que dans la chambre d'un homme gay avec neuf gays et une ou deux lesbiennes.*
> *C : Y a-t-il des femmes lesbiennes dans Dhanak ?*
> *D : Oui il y en a, mais il y a des lesbiennes qui ne sont pas invitées à Dhanak, car c'est toujours pour les hommes gays, ce n'est qu'à propos des hommes gays. Je pense que les hommes font cela de manière très naturelle [coming out], car c'est une société patriarcale. Si une lesbienne fait cela, elle sera d'abord considérée comme une femme*

---

it's very different. Different because when I came, yes that image was there and I could feel that there is so much of freedom and liberal energy here but there was hardly anybody who talked about queer issues. There was no conversation and I am talking about, when I came in this campus for my masters six years back and at that time because I was coming from a small town, I thought for me nobody apart from me is queer because I didn't even know there is a word called queer or even word called gay. »

113 « So, what 2013 verdict did was, it shocked us from the slumber so I said, "sorry you were living in a mirage you have to come again and fight". So, what has happened is … there is a friend of ours, A, who is part of Dhanak, he says something very beautifully, that while 2009 verdict led us to coming out, it was also coming out of the movement. Lots of people took courage and came out of the closets. 2013 verdict, it was coming together in the movement. So, we actually came together and started voicing… »

et après comme une femme lesbienne et même les hommes gays ont un comportement assez patriarcal. »[114]
Entretien n°44 (Deepak, 23 ans, hindu, dalit, Bengale, étudiant, anglais, 28/03/2015)

Dhanak, compte au moment de notre rencontre, dix-sept militant·e·s avec un déséquilibre entre le nombre d'étudiant·e·s gays et le nombre d'étudiant·e·s lesbiennes. Les deux militant·e·s déplorent une difficulté plus grande pour les femmes lesbiennes d'affirmer une identité politique sur le campus et de trouver un lieu d'écoute. Les raisons en sont, selon eux·elles, l'habitus patriarcal qui perdure chez les assignés hommes. Quelle que soit leur identité sexuelle ou de genre, ces derniers monopolisent la parole et les espaces.

La relation du groupe queer avec les partis politiques est assez ambivalente. Les deux militants Deepak et Sunil ont un discours critique envers les militant·e·s politiques. Pourtant, Deepak est actif dans les organisations politiques du campus. Il rentre dans une organisation de communiste en arrivant à JNU en 2007 puis la quitte en 2008 après un désaccord concernant la revendication et l'utilisation politique de son identité sexuelle lors des élections. Il réintègre ses rangs quelques années plus tard en 2011. Il est en 2013 le premier candidat ouvertement queer. L'organisation est alors saluée pour ses prises de position pro LGBT, queer, depuis 2011, notamment lors des élections de *GSCASH*. Une fois encore les affrontements ne se limitent pas aux organisations, les deux militant·e·s de *Dhanak*, sont critiques l'un envers l'autre et affichent une sorte de distance. La raison de ces divergences s'explique par une approche politique différente. L'un se voit faire carrière au sein du *CPI (M)* tout en mobilisant son identité politique queer, tandis que l'autre a plus de recul vis-à-vis des partis politiques et se consacre prioritairement au mouvement queer. La proximité avec les partis et les militant·e·s politiques ne les empêche pas de dénoncer ce qu'ils jugent être de l'hypocrisie de la part des organisations. Pour eux, le campus reste majoritairement homophobe et queerphobe et il est encore difficile de se faire accepter au sein des organisations, particulièrement par les militants hommes hétérosexuels, selon Deepak. Pour Sunil l'exemple le plus frappant de cette utilisation politique du vocable queer, sans pour autant y adhérer, est la mise à distance des personnes LGBTQ+, dans le discours, par l'emploi d'expressions telles que « nous vous soutenons, nous soutenons

[114] «D : I think lesbian face the worst problem. They don't have the voice much, in the sense that gay men are so loud, sometimes they just hog the scene and there are lesbians on this campus who have been constantly saying let's have lesbian voice on this campus because you only meet at a gay man's room with nine gay men and one or two lesbians sitting.
C: Are there some lesbian in Color?
D: Yes, there are. But there are some lesbians who are not tempted by Color because it is always for gay men, it's all about gay men. (…) I think men do it very naturally (coming out) because it is a patriarchal society. If a lesbian does it, then she will first be a woman and then a lesbian and even gay men are quite patriarchal. »

vos luttes » ou l'absence de réaction et d'aides à la suite du verdict de 2013. Pour conscientiser les militant·e·s politiques, Deepak et Sunil organisent des évènements de sensibilisation, comme la réunion publique intitulée « Écoute ma voix » (*Meri Awaaz Suno*) en janvier et en février 2014. En avril 2014, a également lieu le rassemblement « Talk to me » (parle-moi) pendant les élections de *GSCASH* pour encourager les candidat·e·s à investir les problématiques queer, par le recours aux témoignages. En 2014, Deepak coordonne à JNU le rassemblement « *Kiss of Love* » en réaction aux actes violents proférés par des groupes revendiquant un combat contre l'immoralité et les pratiques jugées contraires à la culture indienne. Près de trois-cents personnes se rassemblent et s'embrassent devant le *Ganga Dhaba*, puis devant le quartier général du RSS (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*) avec des étudiant·e·s venu·e·s d'autres universités. Sunil est plus critique et éloigné des organisations politiques que Deepak. Il fustige une utilisation à dessein du vocabulaire queer par les représentant·e·s politiques qui n'en saisissent pas la portée. Il ne voit que des changements discursifs sur le campus et une instrumentalisation des thématiques queer qui seraient devenues des thèmes obligatoires pour les mouvances progressistes :

> *« Ce qui ce passe c'est qu'aujourd'hui je ne vois aucun progrès avoir lieu, même à JNU en matière de droits queer, la seule chose que nous avons obtenue c'est un discours. Les gens ont commencé à en parler ce qui, comme je l'ai dit plus tôt, était absent auparavant quand je suis arrivé sur le campus. C'est un premier pas, le seul et c'est parce que j'ai travaillé étroitement avec eux. Je sens de l'hypocrisie. Aujourd'hui, ce qui se passe c'est que parler des droits queer c'est devenu un élément de la politique progressiste. Donc, si je veux paraitre progressiste je vais parler des gays, des lesbiennes et des bisexuel·le·s et de leurs droits même si je ne comprends rien à cela. »*[115]
> Entretien n°43 (Sunil, 24ans, hindou, dalit, étudiant, anglais, 28/03/2015)

On aperçoit distinctement dans l'espace social et politique qu'est JNU que les problématiques de genre et de sexualités ont réussi, ces dernières années, à pénétrer la rhétorique des partis politiques de gauche. La présence d'un environnement politique favorise l'émergence des luttes féministes et queer, qui contribuent à renforcer le caractère politique progressiste de JNU.

---

[115] « What's happening is right now I don't see any progress that has taken place even in JNU in terms of queer rights, except the fact that what we have achieved is a discourse. We have started having a dialogue. People have started talking about it, which was what I was mentioning earlier was absent when I came to this campus. It's a first step, the only. And because I have worked closely with it, I feel a sense of hypocrisy involved, because now what has become is talking about queer rights has become a sense of very progressive politics. So like if I want to sound progressive I will talk about gays and lesbian and bisexuals and their rights but I do not understand anything about them. »

Comme le montre Jean-Thomas Martelli dans sa recherche, la culture politique spécifique à JNU est un facteur de politisation des étudiant·e·s qui parfois surpasse leur socialisation familiale première. Plusieurs études vont dans le sens de cette conception de JNU comme un espace de socialisation politique particulier. Tarini J Shipurkar (2016) travaille sur la manière dont les identités des étudiantes venues à JNU évoluent tout comme leurs relations aux questions de genre. Naïké Desquesnes (2009) a travaillé sur le militantisme des femmes dans les groupements naxalites à JNU et les conséquences genrée de cet investissement pour ces collectifs révolutionnaires. Même en dehors du cercle des étudiant·e·s militant·e·s assez restreint numériquement, le caractère hautement politisé du campus de JNU laisse une empreinte sur les étudiant·e·s. L'université JNU, a une réputation qui va bien au-delà de ce qui s'y déroule. Ce campus, selon le positionnement politique de l'émetteur, est soit qualifié d'espace libéral et égalitaire ou de lieu de subversion dangereusement radical et révolutionnaire. Les débats autour de JNU sont alimentés par des étudiant·e·s et des spectateurs·trices externes (journaux, politiques, citoyen·nes). Ils lui confèrent un caractère atypique en la différenciant du reste des universités de la ville.

Il y a à JNU un style vestimentaire distinctif adopté par les étudiant·e·s et particulièrement les militant·e·s. Cet uniforme se compose d'un *khādī kurta*[116], portée sur un jean, de *chappals*[117] et d'un sac en toile nommé *jhola*. Il confère d'ailleurs aux militant·e·s et intellectuel·le·s le surnom de *Jholawala*[118] utilisé parfois de manière abusive. Avec ce discours va de pair, des plaisanteries sur l'absence d'hygiène des étudiant·e·s, symbolisée par cette tenue unique (Shipurkar, 2016). Mon expérience sur place m'a montré que si un style vestimentaire était partagé par les militant·e·s d'obédience de gauche on ne distingue pas, chez les autres étudiant·e·s, un uniforme politique particulier. Toutefois, la présence de femmes en short, jupes et l'absence de manches longues indique une plus grande liberté vestimentaire sur le campus. Dans l'opinion publique les étudiant·e·s de JNU se distinguent également par une conduite de vie séditieuse. Des portraits stéréotypés de l'étudiant·e·s de JNU apparaissent dans la presse, dans le discours des représentant·e·s politiques conservateurs·trices et parmi une partie de leur électorat. L'étudiante de JNU parle fort, de manière assurée, elle est libre de ses mouvements, fume et est agressive et/ou combattive. Cette figure s'oppose aux représentations de la femme

[116] Tunique en coton indien.
[117] Tongs.
[118] Textuellement une personne portant un sac en toile, le terme de *Jhola* désigne ironiquement les étudiant·e·s communistes hipppies, ou les intellectuel·le·s de gauche.

indienne traditionnelle modeste et faisant preuve de moralité, dépeinte sous les traits de la *sanskaari* (femme respectant les traditions). L'étudiant de JNU est dépeint comme engagé politiquement et nourrissant des desseins révolutionnaires. Son positionnement, contrairement à celui de l'étudiante, n'est pas présenté comme une subversion des rapports de genre sauf lorsque la question du militantisme queer est abordée.

Les étudiantes que j'ai rencontrées et parmi elles les militantes, décrivent JNU comme un lieu d'émancipation. Loin de leur famille, elles découvrent un environnement nouveau où elles sont libres de leur mouvement et font l'expérience d'une mixité sociale et de sexe. L'université JNU est un lieu où la transgression peut être envisagée. L'absence de contrainte vestimentaire, d'horaire, de ségrégation spatiale, de corvées dévolues aux femmes et de figures d'autorité familiale encourage l'investissement de l'espace public et politique par les femmes. Les résidences étudiantes sont des lieux symboliques de JNU. La première fois que je suis allée dans un tel lieu sur le campus, ce fut lors d'une visite pour voir des ami·e·s. Nous nous sommes retrouvé·e·s à six dans la chambre de deux étudiants dans une résidence pour garçon, à écouter de la musique, débattre et fumer. Les résidences étudiantes sont des espaces genrés, toutefois, les étudiantes peuvent accéder aux chambres des étudiants, alors que le contraire est interdit. Beaucoup des entretiens que nous avons menés ont lieu dans les chambres des militant·e·s, sur le campus ou à Munirka.[119] Les résidences des garçons plus utilisées car elles sont libres d'accès pour les femmes. Elles sont des espaces de rencontres, de débats, de fêtes, qui contrastent avec mon expérience à l'université Ambedkar. Les chambres étudiant·e·s à Ambedkar sont strictement genrées et les étudiantes ne pouvaient pas sortir après vingt heures. À JNU les chambres sont des boxes pour deux ou trois étudiant·e·s avec des lits ou juste des matelas sur le sol et une salle de bain collective.

En matière d'analyse genrée de l'espace, JNU est un lieu où les étudiantes expérimentent un changement dans la manière dont leur identité sociale et politique de femmes se définit dans et par l'espace. Les étudiantes, parfois pour la première fois, ont accès à un espace privé, les chambres, dans lequel elles sont autonomes, loin des regards de la famille. Elles ont en outre accès à l'espace public qu'elles peuvent investir sans avoir à se justifier. Ces deux éléments sont caractéristiques des demandes féministes du MIFD concernant le droit à la ville et à l'espace public, mais aussi à des espaces personnels d'épanouissement non mixtes. Les étudiantes de JNU et mes camarades d'Ambedkar décrivent le campus de JNU comme un lieu

[119] Manirka est un village urbain, c'est-à-dire un ancien village devenu un quartier de Delhi, qui se situe à côté de JNU et où une large communauté étudiante réside.

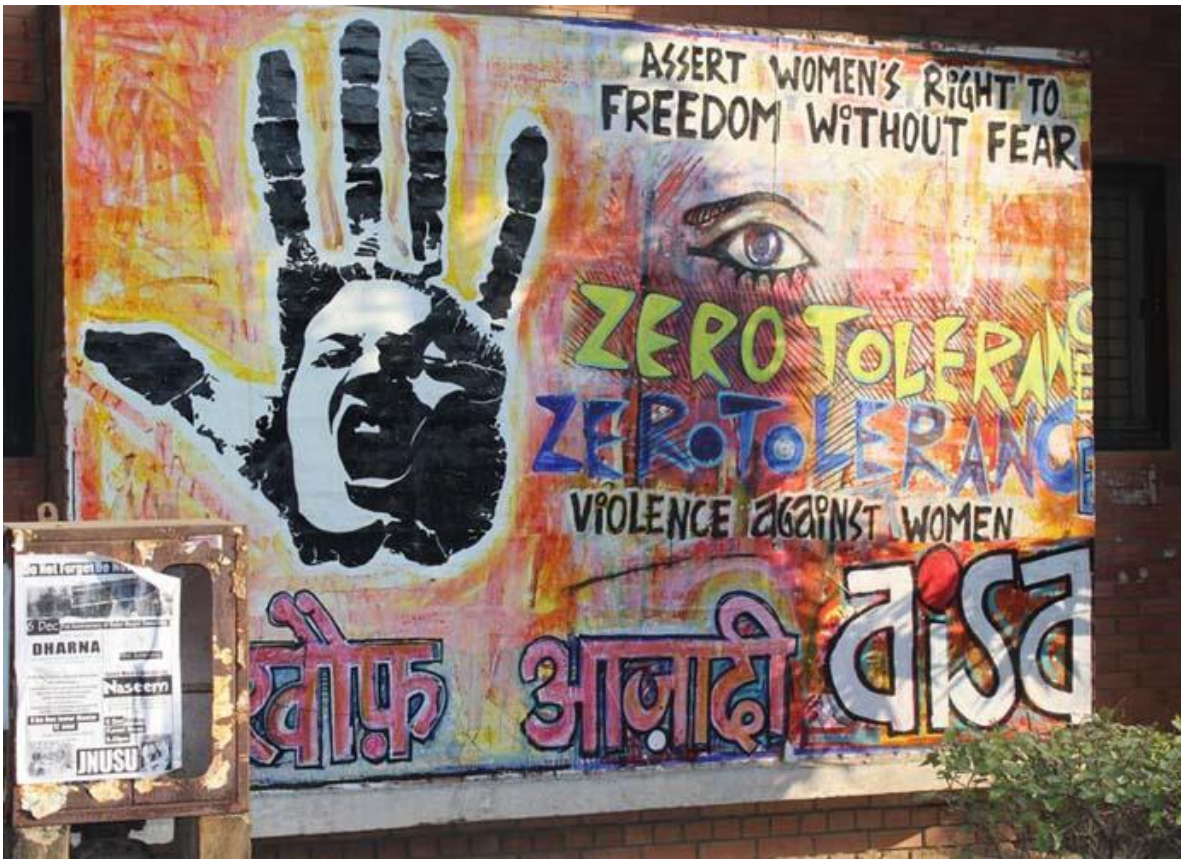
sûr où les femmes peuvent déambuler de jour comme de nuit et flâner. Dans son étude des trajectoires identitaires des étudiantes vivant à JNU Tarini J. Shipurkar, justifie cette impression de sécurité, malgré la liberté de mouvement, par la représentation que se font les étudiantes de JNU comme une communauté soudée et solidaire (Shipurkar, 2016, p. 39). La présence de l'institution *GSCASH*, la normalisation des discours féministes et la visibilité des gardiens à l'entrée du campus contribuent aussi à cette impression de sécurité.

Les étudiant·e·s trouvent également un soutien parmi les enseignant·e·s chercheurs·ses, qui contrebalance les discours et les mesures jugées rétrogrades de l'administration et d'une partie des enseignant·e·s chercheurs·ses. Le collectif féministe de la faculté (*Faculty Feminist Collective, FFC*) est un acteur important des luttes féministes à JNU. Il apporte un soutien moral aux groupes étudiants, telle que l'organisation *Dhanak*, lors du festival *Satrang* et aide à organiser des évènements culturels féministes, comme lors de la création d'un groupe de musique féminin et féministe sur le campus. Le collectif a organisé l'évènement *« Kya bolti tu? Women Talking Back to Patriarchies »* (qu'est-ce que tu dis ? Les femmes répondent aux patriarcats) en avril 2015 et participe à des manifestations sur le campus comme pour la *Journée internationale des Droits des Femmes*. Ce collectif, dont font partie les chercheuses militantes féministes Nivedita Menon, Janaki Nair, Ayesha Kidwai, Madhu Sahni et Pratiksha Baxi, fut créé en 2013, à la suite de l'attaque d'une étudiante par un étudiant sur le campus, puis le suicide de ce dernier. L'objectif de *FFC* est de dépasser les divisions politiques pour répondre à l'urgence des problématiques de genre à JNU. La présence de figures académiques engagées dans la lutte pour l'égalité est un symbole et un soutien fort pour les étudiant·e·s. Les chercheur·se·s par leurs enseignements et leur présence lors des rassemblements, contribuent à former les nouvelles générations à l'histoire des mouvements féministes nationaux et internationaux, mais créent aussi une filiation entre les générations de féministes. Des chercheuses comme Nivedita Menon qui ne se définit pas comme féministe, mais qui a à cœur, dans ses travaux, d'interroger les rapports de pouvoir de manière intersectionelle est la raison de la venue de nombreux·ses étudiant·e·s dans le centre d'études de théories politiques. Il en va de même pour les enseignantes du centre d'étude de Women Studies. Un fait intéressant est que si cette relation de descendance en visible entre les générations de militant·e·s sur les campus leur thème de luttes sont distinctes et les nouvelles générations s'autonomisent des précédentes. Un phénomène récurrent dans les mouvements sociaux de femmes en Inde et à travers le monde (Bergès, Binard, Guyard-Nedelec, 2017). L'inclusion des problématiques de genre est visible aussi bien dans les textes, les débats que sur les murs de l'université, par l'apposition de posters

et de graffitis, l'organisation de réunions, de manifestations et de conférences qui rythment et caractérisent JNU.



AFFICHE DE SFI (THE STUDENT FEDERATION OF INDIA). CRÉDIT : TARINI J. SHIPURKAR.



AFFICHE DE AISA (ALL INDIA STUDENTS' ASSOCIATION). CREDIT : ARUNODAY MAJUMDER

Tout comme la ville de New Delhi, modelée par les luttes politiques, JNU est un espace social distinct, dans la capitale et parmi les campus. L'espace politique qu'est JNU, est une production et un facteur d'effervescence militante locale, notamment en ce qui concerne les rapports de genre. Sur le campus, les discours féministes et égalitaristes sont devenus incontournables.

Nous nous étions demandé avec mon collègue, au début de notre terrain d'enquête, de quelle façon ces discours s'incarnaient dans les pratiques des militant·e·s et des étudiant·e·s sur le campus et quelles en étaient les limites ? Il apparait que les problématiques de genre et les problématiques de sexualités, mobilisées par les organisations politiques, influencent et modifient la rhétorique et le paradigme militant de gauche. L'environnement de JNU influence les socialisations politiques individuelles et collectives des étudiant·e·s. Le campus de JNU se singularise par l'omniprésence de la rhétorique égalitariste et la présence d'une mixité sociale et politique. JNU est ainsi un lieu où les identités sont politisées et deviennent le fer de lance des groupes politiques. Les critiques concernant l'utilisation stratégique des problématiques de

genre par les organisations politiques, voire leur instrumentalisation, ont un rôle de vigie et peuvent être des moteurs du changement. Toutefois, l'engagement des étudiant·e·s ne se limite pas aux espaces du campus que ce soit JNU, Ambedkar ou l'Université de Delhi. Leur présence dans les organisations professionnalisées du MIFD et lors les mobilisations dans la ville leur confèrent un rôle majeur dans les luttes sociales.

1.1.2.2 Les étudiant·e·s des acteurs et des actrices transversaux au rôle moteur.

Un cheminement analogue apparait entre les campus, dans la manière dont les problématiques de genre sont investies et l'espace plus vaste que représente le MIFD. Cela est en outre dû, d'une part, au fait que les étudiant·e·s investissent les organisations professionnalisées et autonomes du MIFD et d'autre part, car dans ces deux espaces les problématiques de genre, et les organisations qui les portent, s'institutionnalisent. Comme je l'ai déjà évoqué, l'identité étudiante apparait comme un statut distinct dans le MIFD. À la jonction entre militantisme indépendant et professionnel·le·s en devenir, les étudiant·e·s sont dans une position de continuité et de rupture. Elles et ils coalisent un héritage idéologique remontant aux premières années de mobilisations contemporaines et une pratique correspondant aux changements de la fin des années 1980. En matière d'opposition, les demandes de représentation des minorisées, en dehors du cercle fermé des hautes castes et des classes supérieures, ne dérogent pas à la ligne critique établie depuis les années 1990. Les affrontements ont pour objet les discours, les enjeux actuels de la lutte pour l'égalité, qui émanent d'un glissement du sujet « femme » au singulier au sujet « femmes », au pluriel, et la question des sexualités. Cette dualité de positionnement octroie aux étudiant·e·s un rôle d'acteurs·trices du changement et de gardien·ne·s de l'ordre établi, les plaçant de concert en bas de l'échelle hiérarchique et en position de challenger.

La première organisation féministe de Delhi dont j'ai observé le travail militant pendant quelques mois est une organisation professionnalisée, anciennement autonome, qui a un champ d'action relativement vaste. Cette organisation, nommée *Jagori*, avait à l'époque, dans ses locaux, trois étudiant·e·s en stage. Un étudiant et une étudiante indien·ne·s et une étudiante française. Ils et elles sont présent·e·s dans le cadre d'un master ou BA en étude de genre, de développement ou d'humanités. Dans cette organisation, les stages durent au minimum quatre mois. Les étudiant·e·s sont integré·e·s dans une équipe avec laquelle ils et elles doivent

s'informer, se sensibiliser et mener un projet. J'ai pour ma part une position différente, car je ne suis pas là pour un stage, mais pour une observation participante, dans le cadre de mon master. Le fait que l'organisation soit mon objet d'étude et que ma présence ne s'inscrive pas dans le cadre habituel du cursus universitaire m'a positionné comme une témoin gênante.

Dans le premier lieu où l'on me propose de travailler, le centre de ressource, je rencontre une étudiante française qui fait un master en management de projets humanitaires, en France. Aucun·e salarié·e·s ne nous avait présenté·e·s l'une à l'autre et nous n'avons pas été présenté·e·s aux membres des équipes. L'étudiante française est en stage dans l'organisation pour quatre mois dans l'équipe travaillant sur le programme « pour des villes sures ». Son rôle est d'améliorer la stratégie de communication du programme en prenant exemple sur les autres organisations. Elle doit soumettre à l'équipe, composée de trois femmes, un plan d'action. Elle a en parallèle, chaque matin, la tâche d'établir une revue de presse de ce qui est publié sur *Jagori*. Elle s'occupe également du compte Facebook et fait quelques tâches administratives. Elle travaille du lundi au vendredi de 9h à 17h30 et un samedi sur deux de manière bénévole. À la fin de son stage, elle me fait part de ses impressions sur ces quatre mois. La difficulté majeure pour elle est à la fois le manque de communication au sein des équipes, mais aussi la lourdeur des tâches qui lui incombent. Ses relations avec les salarié·e·s sont assez apathiques, mais elles évoluent sur le long terme. Le premier jour de son stage, elle est conduite directement dans son bureau sans autre explication et elle n'a eu accès à plus d'informations qu'à la fin de son stage.

L'autre étudiant vient de l'université Ambedkar où il termine un master en sciences sociales. Il appartient à une caste répertoriée et il vit dans un quartier assez pauvre de Delhi. Il est installé dans le même bureau que moi où se trouve une salariée chargée de la collaboration avec une organisation nommée *PRD* [120] et une salariée travaillant sur les projets de recherches et de formations féministes. Le premier jour de son stage, il n'est présenté à personne. Une des salariées lui explique en hindi l'histoire de l'organisation et lui décrit les différentes équipes qui la composent. Il semble assez timide et fait preuve de déférence. Son rôle est d'organiser des ateliers auprès d'étudiant·e·s de Delhi et de communautés dans des zones pauvres. Ces ateliers ont lieu en mai, en juin et en juillet. La première semaine on lui confie comme tâche de chercher des articles sur les problématiques de genre en Inde dans la presse hindiphone et anglaise et de faire un compte rendu, à partir des vidéos, des ateliers de sensibilisation aux questions de genre

[120] *PRD* fut créée dans les années 1980 pour promouvoir le développement par le biais des Self Help Groups dans les zones rurales du Jharkhand, du Madhya Pradesh, de l'Orissa, et du Bengale de l'ouest.

organisées par l'organisation. Pendant une semaine, il vient tous les jours travailler. Il semble mal à l'aise et il me raconte qu'il a connu l'organisation par l'intermédiaire d'un travailleur de terrain, près de son quartier de résidence, mais qu'il ne savait pas en quoi allait consister son stage. Il va sur le terrain une fois avec une des salariées puis démissionne. Personne dans l'équipe n'est apte à me répondre lorsque je demande pourquoi il est absent, puis on m'explique qu'il ne se sentait pas à l'aise avec l'idée de travailler auprès de femmes et d'intervenir sur les questions de genre. Une autre stagiaire arrive quelques jours avant mon départ, elle est étudiante à l'université de Delhi en Women's Studies. Elle travaille à son tour dans l'équipe de sensibilisation aux enjeux féministes. Elle a trouvé l'organisation sur internet alors qu'elle cherchait un stage de fin d'études. Comme le temps presse et la date des interventions approche, une salariée lui explique rapidement les principaux enjeux des interventions et lui demande de se mettre tout de suite sur la mise en place des ateliers. Elle doit prendre contact avec les écoles et les universités et établir une liste de ce qui doit être fait pour promouvoir l'égalité sur les campus. Elle aussi communique en hindi avec sa référente. Elle m'explique qu'elle trouve les horaires un peu accablants, car habitant loin dans le nord il lui faut de longues heures pour venir.

Pendant mes périodes d'observation dans les organisations, j'ai pu de très nombreuses fois rencontrer des étudiant·e·s en stage ou travaillant bénévolement. Trois de mes camarades de l'université Ambedkar ont fait leur stage de fin de master ou de leur BA dans une organisation féministe créée par des universitaires pendant la seconde période du MIFD. Ces dernières sont bénévoles, pendant plus de six mois, avec des horaires de travail proche de ceux des salarié·e·s. Leurs activités sont multiples. Elles doivent écrire des rapports, préparer les campagnes d'interventions, mener des études et participer à la vie de l'organisation. Pour autant, elles ne sont pas payées, mais indemnisées. Pour accéder à ces postes, les candidat·e·s doivent être détenteurs·trices d'un master ou d'une thèse (en cours ou achevée) en sociologie, en sciences sociales, en études de genre, en sciences politiques en études de développement ou en communication. Les stagiaires ne sont pas tous·tes indien·ne·s mais quelques fonctions sont réservées à ces derniers·ères. À l'instar des autres membres, mes deux camarades travaillent tous les jours sur des campagnes. Elles n'ont pas de pouvoir décisionnaire même si leur avis est pris en compte. Elles sont en stage pour parfaire leur formation et leur connaissance. Leur but est d'accéder par la suite à des emplois de travailleuses sociales. D'ailleurs, les deux furent recrutées à la fin. L'une est coordinatrice de projet et la seconde coordinatrice de formations sur le genre. L'organisation, qui a une reconnaissance institutionnelle et militante notoire, engrange un assez grand nombre de stagiaires pendant l'année, allant jusqu'à une dizaine. Elle accueille également des bénévoles en quart ou mi-temps pour des projets spécifiques.

Le premier constat qui se dessine est la position en bas de l'échelle hiérarchique des stagiaires. Elles et ils sont rarement considéré·e·s et présenté·e·e comme des militant·e·s et/ou salarié·e·s complets. Leur identité d'étudiant·e·s prime sur leur engagement. Pour autant, la majorité des salarié·e·s et des militant·e·s reconnaissent le bénéfice de leur fonction pour les organisations. Ils et elles représentent une main-d'œuvre militante jeune et bénévole, ayant des qualifications plus précises en matière d'outils de communication numérique. Ils et elles sont aussi une force participative pour les manifestations qui prennent la forme de marche de rue, de sit-in, et de prises de parole. Lorsqu'ils et elles sont en stage leurs activités sont multiples. Elles et ils doivent écrire des rapports, préparer les campagnes d'interventions, mener des études et participer à la vie de l'organisation. Lorsqu'elles et ils participent aux campagnes, les tâches les plus rébarbatives ou matérielles leur sont allouées. Les observations et les notations dont elles et ils sont l'objet pour valider leur année universitaire entérinent leur statut. Si la qualité de leur travail est reconnue, le fait d'être toujours dans un cursus de professionnalisation ne fait pas d'eux des égaux. La distinction est difficilement visible, mais elle apparait dans la manière dont les rapports qui sont établis entre eux, les salariées et moi. Lors de mes visites et des entretiens, on ne me propose jamais de les rencontrer. Ils et elles apparaissent rarement dans l'organigramme avant leur salarisation. Leur positionnement, en marge des désignations honorifiques de chercheur·se·s, salarié·e·s ou militant·e·s, va toutefois de pair avec l'idée qu'elle et ils représentent les futurs professionnel·le·s du militantisme. Leurs parcours universitaires et leur engagement militant leur octroie une position d'héritier·e·s des luttes passées et des pratiques plus récentes du militantisme. Cette transmission participe à la reproduction de classe des représentant·e·s et des salarié·e·s du MIFD.

Au cours d'une manifestation en 2014 pour la Journée Internationale des Droits des Femmes, un groupe de jeunes hommes et de jeunes femmes est présent à Jantar Mantar, haut lieu du rassemblement militant. Ce groupe d'étudiant·e·s appartient à une organisation créée dans les années 1990 qui se mobilise contre les violences faites aux femmes et dont une large part de ses actions ont pour cible les étudiant·e·s. Une quinzaine d'entre eux sont présent·e·s ce jour-là, devant un panneau faisant la promotion de la campagne « *embarquer dans le bus* » (*Board the Bus)*. La campagne *Board the Bus* a été lancée en 2014 pour dénoncer le harcèlement auquel sont confrontées les femmes dans les transports en commun de la ville. *Board the Bus* est une campagne qui mêle des interventions directes dans la ville et des actions collectives virtuelles, comme me l'explique la salariée en charge de la campagne :

Nous avons un forum en ligne, tu avais des flash mobs organisés dans les universités et différents endroits, à des stations de bus, lors de marche et il y avait aussi une forme online, un jeu relatif à ces questions. Il y avait un prix pour la personne qui gagnait le jeu. Nous avions un système de réponse interactive que nous avions développé pour la campagne. Donc nous avons essayé de proposer plusieurs canaux pour créer une campagne à la fois online et offline. »[121]
Entretien n° 17 (Shobah, 31 ans, hindoue, études en multimédia et journaliste, Karnataka, anglais)

Les mises en scène prennent la forme de pièce de théâtre, de happening de danse, de chants. Le 8 mars un bus prêté par la municipalité et décoré aux couleurs de la campagne, sert de lieu de rassemblement, de discussion et de mise en scène. À 16h, la représentation débute. Des étudiant·e·s à l'université Jawaharlal-Nehru, à l'université de Delhi et au Lady Shri Ram College se rassemblent autour du bus et incitent les passant·e·s à monter dedans. Elles et ils ne sont pas en stage dans l'organisation, mais en sont bénévoles. Autour du bus une petite foule s'agite. Celui-ci a été placé entre le lieu de rassemblement Jantar Mantar et la place circulaire de Connaught Place, du côté du marché. Des tirades en hindis sont scandées pour dénoncer les agressions que subissent les femmes dans les transports en commun. Des hommes et quelques femmes curieux·ses approchent puis repartent. La majorité des individus qui montent dans ce bus sont venu·e·s pour la mobilisation et sont étudiant·e·s.

[121] « We had a board online, so you had flashmob performing across universities and, different places, in bus stops, in market places and there was also an online component where we did a game around it. We also had a price for one of the people who won the game. We had IVR (interactive voice response) system which we develop for the special campaign. We tried to put lots of pieces to build a campaign which is both online and offline. »



JOURNEE INTERNATIONALE DES DROITS DES FEMMES 2014, JANTAR MANTAR. CRÉDIT C.MICHON.

Chant manifestation "Board the bus".

« Bus karo bus karo.	Arrêtons cela, arrêtons cela
Bus karo,	Arrêtons cela
Per meri is bus main jaga kahan hai?	Mais où est mon siège dans ce bus ?
Aap sabh aurton ko bus main charhty waqt kesay lagta hoga ?	Comment les femmes se sentent-elles quand elles montent dans le bus ?
Ghabhraht	Peur
Hichkichahat	Hésitation
Unsafe	Insécurité
Ab socho isi bus main sabhi aurtain aik. sath safar karti hongi to kes lagta hoga	À présent, pense si toutes les femmes voyageaient ensembles comment elles se sentiraient ?
Khushi	De la joie
Apna pan	Un sentiment d'appartenance
Safe	De la sécurité
Per choro mujhy kya fark parta hai. »	Mais laisse tomber, cela ne m'affecte pas. »

En dehors des jours de rassemblement, l'organisation a recours massivement aux médias, aux réseaux sociaux et à des jeux interactifs pour cibler la jeunesse. Les communications se font en anglais et en hindi, mais tout·e·s les étudiant·e·s et jeunes que j'ai rencontrés dans la ville de Delhi parlent anglais. Dans les locaux, une salle est destinée aux étudiant·e·s bénévoles ou jeunes militants de l'organisation. Elles et ils aident les salarié·e·s et se partagent les tâches pour préparer les campagnes. Quelques-un·e·s sont aussi en stage de manière individuelle, dans le cadre de leurs études ou pour un stage d'été collectif de deux mois, pour être former à la sensibilisation aux violences à l'encontre des femmes et aux outils du militantisme (communication papier, web, filmique, etc.).

La jeunesse étudiante Delhiite est également la cible d'une campagne locale intitulée « *Must Bol* » (parlons-en), organisée par *The Youth Collective* entre 2010 et 2015. Le coordinateur principal de ce collectif est une figure publique très présente lors des évènements féministes organisés à Delhi. *Most Bol* a un programme de sensibilisation des jeunes aux problèmes de violences sexistes (*gender-based violence*) et aux rapports de genre. En 2014, un groupe de trente jeunes leadeur·e·s sont selectionné·e·s et formé·e·s à devenir les investigateurs·trices de campagnes contre les violences de genre. Ils et elles interviennent sur les campus universitaires. À l'université de Delhi où je les accompagne, ils et elles distribuent des tracts, tiennent un stand pour parler des questions de violences et encouragent les étudiant·e·s à aller voir leur page Facebook intitulée « *let's talk* » (parlons). Ces étudiant·e·s viennent de différentes universités, l'université de Delhi, l'université Jawaharlal-Nehru, la Lady Shri Ram College for Women, l'université Jamia Millia Islamia ou encore l'Institut indien de technologie de Delhi (IIT). Ils et elles sont bénévoles et consacrent de quelques heures et plusieurs jours à l'organisation. Pendant l'année de leur participation à cette campagne ils et elles réalisent un film documentaire sur les relations hommes-femmes. À la différence des autres campagnes militantes les étudiant·e·s actifs·ves dans l'ONG ont un statut de partenaires futur·e·s adhérent·e·s potentiel·le·s.

Des étudiant·e·s sont aussi présent·e·s dans une organisation professionnalisée, valorisant l'inclusion des hommes dans les luttes féministes. J'ai pu observer le travail d'un jeune homme en particulier, de son stage à son emploi salarié dans l'organisation. La première fois que je le rencontre, c'est lors de la conférence internationale sur l'engagement militant des hommes dans la lutte pour l'égalité en 2014 (*the 2nd MenEngage Global Symposium 2014*). Sa présence dans de très nombreux rassemblements à Delhi, où il est souvent l'un des seuls hommes, me pousse

à aller l'interroger :

> *« C : Comment avez-vous été amené à être dans ce centre et plus généralement dans ce mouvement ?*
> *: En 2014 j'ai terminé mon master, une de mes amies travaillait dans ce centre, elle m'a dit que quelque chose allait avoir lieu. Pour nous à ce moment c'était bizarre de voir des hommes et des garçons engagés pour l'égalité de genre et puis nous avons participé au Global Gender Symposium et j'ai réalisé qu'il se passait des choses en Inde depuis décembre 2012. Il y a un énorme mouvement auquel des hommes et des garçons font partie et personne ne le sait en Inde, je veux dire, très peu de gens sont au courant.*
> *C : Il y a aussi un collectif de jeune dont font partie des hommes, tu le connais ?*
> *R : Oui, ils travaillaient avec nous. Ils parlaient d'égalité de genre, de masculinité et ils voulaient que les gens fassent des choses autour de ces thèmes. Ils ont créé de nombreux films sur le genre et les masculinités. Ce sont des initiatives dont j'ai eu connaissance quand j'ai commencé à travailler ici comme volontaire. »*[122]
> Entretien n° 18 (Fahad, 21 ans, musulman, Delhi, études supérieures, anglais, 10/03/2016)

Au moment du symposium Fahad est stagiaire à mi-temps dans l'organisation et termine son master à l'université Jamia Millia Islamia (université nationale musulmane). Pendant le symposium, il en charge avec d'autres bénévoles, de l'accueil et de la logistique. En amont, il a été formé et sensibilisé aux problématiques de genre et aux techniques d'enrôlement des hommes dans les luttes pour l'égalité.

Une année plus tard, de retour sur mon terrain de recherche, je retourne l'interroger. Il a alors depuis intégré l'organisation en tant que salarié à plein temps, chargé de la coordination des programmes d'interventions dans les établissements scolaires à Delhi. Son identité d'homme le positionne dans le microcosme du MIF comme un militant respecté et apprécié. D'ailleurs selon lui, sa salarisation n'a pas entrainé de changement en termes de qualité des relations avec les autres salarié·e·s. Par contre, il reconnait qu'il a acquis du pouvoir et de l'autorité, modifiant de la sorte sa place dans la hiérarchie interne à l'organisation et dans le MIFD. Il se définit d'ailleurs comme un homme militant féministe alors que les années

[122] « C : How have you been involved in this centre and more generally in this movement?
F: In 2014 I finished my master, one of my friends was working in this centre, she told me there is something happening. So for us at that point of time, it was bizarre to see men and boys for gender equality and we were having the Global Gender Symposium and I realised there was something else happening in India since December 2012. There is a huge movement going on, involving men and boys and nobody knows about it in India. I mean very few people know about it…
C: There is also a youth collective involving men in Delhi, do you know about it?
F: Yes, they worked before this. They were talking about gender equality and masculinity and they wanted people to do something around. They have created lots of movies from gender to masculinity, so that something that I came across when I started working here as a volunteer. »

précédentes il m'avait dit être stagiaire dans une organisation féministe.

Plusieurs configurations cohabitent dans l'espace du MIFD. La majorité des organisations professionnalisées ont des étudiant·e·s en stage ou travaillant bénévolement dans leurs locaux. Une différence de statut apparait selon les fonctions exercées par les étudiant·e·s :

Les étudiant·e·s en stage dans les organisations professionnalisées sont considéré·e·s comme en étant en formation pour intégrer les rangs des futur·e·s salarié·e·s. Elles et ils ne reçoivent pas de salaire, mais touchent parfois une indemnité. Elles et ils n'ont pas le même statut que les étudiant·e·s et jeunes qui militent dans les organisations autour de projets qu'elles et ils coorganisent. Elles et ils sont alors formé·e·s à devenir les investigateurs des campagnes, après en avoir été les cibles. Ils et elles sont reconnues comme des militant·e·s, car ils et elles s'engagent bénévolement dans l'organisation pour un temps souvent plus long que celui des stagiaires. La différence apparait dans leur relation aux autres salariées et leur place hiérarchique dans les campagnes. Ces deux groupes sont, selon des degrés variables, les héritier·e·s des générations passées, idéologiquement et statutairement, à la différence du dernier groupe. À l'inverse, les jeunes hommes et femmes cibles des programmes de développement ne sont pas considéré·e·s comme des membres des organisations. Dans les zones où sont mis en place les programmes de développement, elles et ils sont les cibles des aides et parfois les investigateurs·trices des campagnes. Elles et ils peuvent devenir des allié·e·s mais elles et ils rejoignent rarement dans les groupes officiants dans les bureaux. D'ailleurs nombre d'entre eux et elles appartiennent aux classes défavorisées.

Un dernier type d'engagement militant étudiant n'officiant pas sur les campus sont les collectifs et les plateformes 2.0. J'utilise ici le terme de plateforme pour décrire des réseaux virtuels qui s'accompagnent parfois de rassemblements et de campagnes hors lignes. Ces nouveaux espaces sont des lieux de formation informelle au militantisme qui souvent se positionnent comme complémentaires et en réaction à la rigidité et la hiérarchie du MIFD. Ces plateformes et ces collectifs sont présentés comme des espaces plus ouverts et moins hiérarchiques par les fondatrices·teurs. Ils sont également des lieux où les nouveaux thèmes de luttes peuvent être réfléchis et apprivoisés par le plus grand nombre, sans distinction de classes ou de castes. Ces éléments sont toutefois à relativiser à la vue des profils et des contenues qui s'y affichent. L'anglais domine les échanges, le vocabulaire est spécifique et codifié ce qui laisse présager que les destinataires·trices premiers·ères sont les étudiant·e·s·

Pamis ces groupes, la plateforme *Feminism in India* créée et alimentée par des étudiantes depuis 2013. Elle est une plateforme d'informations et d'analyses féministes. Elle se décline sous la forme de site internet, de groupe Facebook et de message WhatsApp. J'ai pu rencontrer deux de ses membres, une ancienne doctorante de l'université Jawaharlal-Nehru et une étudiante en master à l'université de Delhi. La créatrice de cette plateforme, doctorante à l'époque, a fondé dans un premier temps une page Facebook pour parler des problématiques féministes et des violences que subissent les femmes et laisser s'exprimer des internautes. Selon ses dires, c'est l'absence d'espaces informels et interactifs, où les jeunes générations peuvent échanger, qui l'a poussé à créer cette plateforme. Les relations entre les trois militantes responsables de la ligne éditoriale et des auteurs et autrices, encouragées à envoyer des articles sur le site pour publication, sont virtuelles. Elles sont aussi hiérarchiques au sens où seules ces trois femmes décident du contenu de la revue féministe en ligne.

Cette nouvelle génération de militant·e·s a aussi formé des collectifs informels et autonomes comme *No Country for Women* et *Artificial Blue*. Le terme collectif revêt le sens d'un groupe non officiel de femmes et d'hommes, indépendants financièrement. *No Country for Women* est au départ un projet d'étude de deux étudiantes d'origine indienne aux États-Unis. Le but est de combler les lacunes des écoles et des collèges concernant l'enseignement des problématiques de genre et de sexualités. Ce projet est né de discussion avec une autre étudiante, également indienne, sur le manque de dialogue autour des questions de sexualités et de rapports de genre en Inde. Le prix pour la paix de la fondation Kathryn Wasserman Davis[123] qui leur a été attribué fut leur point de départ. Revenues en Inde à Bangalore, leur campagne d'intervention dans les écoles gagne en visibilité par l'emploi d'outils numériques de diffusion, tels que des vidéos postées sur You Tube, une page Facebook, puis un site internet dédié à la campagne. Leur projet a atteint plusieurs villes, dont Delhi où j'ai pu assister à des interventions et rencontrer certaines de leurs militantes étudiantes à l'université Jawaharlal-Nehru. *No Country for Women* est à la lisière entre le collectif avec des antennes locales et la plateforme virtuelle puisque nombre de ses interventions sont relayées sur les réseaux sociaux et sur des sites internet ou publiées sous forme de contenu web.

Le dernier collectif *Artificial Blue* a été créé par des étudiant·e·s de l'université Ambedkar. Lancé en 2014 à l'université, ce collectif d'étudiant·e·s propose d'interroger la construction patriarcale qu'est la masculinité (le terme masculinité est utilisé au singulier

[123] La fondation Kathryn Wasserman Davis du nom de sa créatrice fut créée par cette dernière en 2001 pour promouvoir des projets favorisant la paix. Kathryn Wasserman Davis était docteure spécialiste de l'Union soviétique, autrice et philanthrope.

pendant nos rencontres). Pour les militant·e·s, la masculinité n'est pas un privilège, mais une pression sociale dont les hommes souffrent. Ce collectif naissant au moment de mon observation avait comme projet de mener une campagne visant à déconstruire la masculinité en utilisant les outils d'actions collectives que sont le théâtre, la photo et les vidéos. La campagne intitulée « redéfinissons les masculinités » (*Let's redefine masculinities*) se caractérise par la prise de photo d'étudiant·e·s sur le campus portant une affiche avec des slogans tels que « *Let's redefine masculinity because if it's a man's job to respect women, it's also a women's job to respect Men* » (redéfinissons la masculinité, car si les hommes doivent respecter les femmes, les femmes doivent aussi respecter les hommes), « *Let's redefine masculinity because I want to be free from all stereotypes* » (redéfinissons les masculinités, car je veux être libéré de tous les stéréotypes), « *Let's redefine masculinity because gender issues are not only women's issues* » (redéfinissons les masculinités, car les problématiques de genre ne sont pas que des problèmes relatifs aux femmes). Plusieurs problématiques se mêlent dans leur analyse concernant les masculinités et la place des hommes dans les mobilisations féministes. Cette plateforme s'est assez peu développée mais a tout de même réussi à mobiliser une dizaine de personnes et s'est vu proposer des lieux de visibilité. Ils étaient présents par exemple lors du rassemblement international sur l'engagement des hommes dans les luttes pour l'égalité (*the 2nd MenEngage Global Symposium 2014*) et lors d'un évènement organisé par une autre organisation féministe.

Les étudiant·e·s individuellement ou de manière collective sont extrêmement actifs·ves et présent·e·s dans les luttes pour l'égalité. Elles et ils sont simultanément les cibles et les acteurs·trices des campagnes. Le choix de jeunes militant·e·s de créer de nouvelles plateformes ou collectifs doit être lu comme une réaction à la hiérarchie générationnelle, au manque d'inclusion des hommes dans le MIFD et enfin à l'absence de certaines thématiques. Un grand nombre de jeunes sont critiques vis-à-vis des militantes historiques qu'elles et ils désignent comme des « *savarna* » ou « upper caste feminist ».

Néanmoins, une partie importante des étudiant·e·s engagé·e·s sur les campus, constituent un bataillon de réserve formé à devenir des professionnel·le·s du militantisme. D'ailleurs, nombre d'entre eux finissent salarié·e·s des organisations professionnalisées ou chercheurs·ses en sciences humaines. Une dizaine de militant·e·s étudiant·e·s dont j'ai suivi le parcours travaillent aujourd'hui dans des d'organisations professionnalisées tout en continuant un doctorat, pour trois d'entre elles.

Pamir les militantes plus agées deux discours se côtoient[124]. Celles qui voient les étudiant·e·s comme une force agissante, de changement, voir avant-gardiste et celles qui les considèrent comme trop radicaux·les[125], voire des héritiers·ères ingrat·e·s des luttes passées.



MANIFESTATION ETUDIANTE JNU JANTAR MANTAR 2015. CREDIT : C MICHON

C'est en observant les collectifs non professionnalisés et n'aspirant pas à la devenir que la hiérarchie apparait le plus clairement. Dans les organisations autonomes comme *Saheli* la position des étudiant·e·s n'est pas identique. L'absence de distinction entre salarié·e·s et bénévoles, ce à quoi s'ajoute une hiérarchie souple, n'assigne pas de la même manière un statut interne aux militant·e·s. Lors d'une réunion de l'organisation autonome *Saheli,* une étudiante présente parait avoir une occupation de l'espace et du temps de parole identique aux autres. Elle vient naturellement me parler et répond à mes questions sans demander conseil, ni l'autorisation aux autres militantes, comme c'est fut le cas dans trois organisations. Il en va de même pour

[124] J'ai recours ici au féminin, car les militantes du MIFD plus âgées sont principalement des femmes, les hommes de cette génération se définissent plus comme des alliés.

[125] La notion d'engagement « radical » a un champ lexical assez vaste. Dans ce cas il sert à définir un positionnement idéologique proche des partis communistes taxés de « left radical » qui peut s'accompagner d'actions politiques questionnant les marges institutionnelles de la politique.
L'emploi de ce terme fait aussi échos aux travaux sur les engagements politiques des jeunes générations considérées comme ayant une disposition plus grande à la radicalité du fait de disponibilité biographique et de la présence de lieux de socialisation, comme les universités propices à la socialisation politique (Agora débats/jeunesses, 2018 ; Martelli, Parkar, 2018 ; Jennings, Niemi, 2014).

deux autres rassemblements informels où aucune distinction n'est affirmée, ni dans les tâches ni dans les dénominations.

Parmi les nouvelles générations, la présence des hommes est plus marquée, pourtant leur nombre augmente peu dans les organisations professionnalisées. Les discours historiques qui entourent leur participation aux luttes et l'évolution de la problématisation des inégalités de genre font d'eux des acteurs controversés et centraux du MIFD.

1.1.2.4 La participation et le soutien des hommes à la cause des femmes.

L'appellation « Mouvement de Femmes » que consacre la reconnaissance institutionnelle et académique caractérise le sujet politique du mouvement, et l'entreprise politique de réinvestissement des espaces et des récits politiques par les femmes. Ce dessein politique, de légitimation de l'égalité femmes- hommes, est porté historiquement par des collectifs féminins. Toutefois, de plus en plus d'hommes prennent part aux luttes pour l'égalité au côté des organisations de femmes et en leur sein. En Inde, c'est au début des années 1990 que les premiers programmes de conscientisation des garçons et des hommes sont expérimentés dans le but de faire d'eux des agents du changement (Bhasin, 2004 ; Gilberton, 2018). Ces demandes émanent des citoyennes qui ont été formées aux principes de l'égalité par le Mouvement et qui souhaitent qu'à leur tour les hommes le soient. L'augmentation du nombre d'hommes et de femmes salarié·e·s des organisations professionnelles pour le développement, accroit les tensions et force la mise en place de formation à destination des hommes (Bhasin, *ibid.*, p 55). La présence des hommes dans les luttes pour le développement n'est pas récente en Inde, comme en attestent le courant de réforme au Bengale et les programmes des Britanniques à destination des femmes au XIXe siècle ou encore les mesures prônées pendant les luttes pour l'indépendance, aboutissant à l'inscription de l'égalité dans la constitution. Les choses changent dans les années 1970. La séparation symbolique et matérielle des organisations de femmes, des organisations politiques traditionnelles, dominées par les hommes, ressert le Mouvement autour des femmes. Ce tournant a marqué considérablement la construction idéologique et physique actuelle du MIFD. Dans l'histoire des luttes pour l'égalité les femmes n'ont pendant longtemps pas été considérées comme les investigatrices premières du développement et de la politique (Forbes, 2008). La création d'organisations autonomes, à la fin des années 1970, doit être lue comme une réaction au manque de reconnaissance des femmes dans les mouvements politiques traditionnels. Les organisations de femmes contemporaines se constituent autour de la notion d'autonomie et d'une non-mixité choisie. Pourtant, que ce soit par leur absence ou leur

présence, les hommes ont toujours été au centre des interrogations et des problématiques du MIFD. L'essor du concept de genre et l'analyse qu'il propose, qui avaient cours avant même la création du concept en lui-même pour penser « le système de division hiérarchique de l'humanité en deux moitiés inégales » (Delphy, 2001, p. 52), expliquent en partie la raison pour laquelle les hommes furent et sont toujours au cœur des débats féministes. Les courants féministes en Inde n'ont jamais eu comme ennemi les hommes, mais bien la construction sociale d'une dualité hiérarchique qui positionne les femmes dans une position subalterne. Néanmoins, pendant leur période d'édification, les collectifs féministes ont exclu les hommes collectivement en tant que représentants d'un groupe social dominant.

Au niveau international, en même temps qu'un glissement du sujet « femmes » au genre s'opère, les politiques de développement et d'égalité se tournent vers les hommes comme alliées et cibles des luttes pour l'égalité. En 1994, à la *Conférence internationale pour les Populations et le Développement*, puis en 1995 à la *Conférence de Beijing*, les Nations-Unies marquent un tournant dans leur politique contre les violences de genre et pour l'égalité, en évoquant la responsabilité personnelle des hommes (Misra, Marwah, 2015 ; Nations-Unies, 2008). À partir des années 2000, la *Commission des Nations-Unies sur le Statut des Femmes* lance un plan de réflexion ayant pour thème l'engagement et la responsabilité des hommes dans la lutte pour l'égalité de genre. Très rapidement en 2004 et de manière répétée en 2014, les hommes vont être appelés à devenir des acteurs de l'égalité et les cibles des programmes de sensibilisation.

Aujourd'hui, à Delhi, les hommes se désignant de la sorte, ou assignés, représentent un nombre plus important de militants dans les organisations professionnalisées et/ou étudiantes, sans pour autant que cela soit remarquable. Pourtant, leur présence fait les frais d'une attention particulière. Les hommes dans le discours se voient attribuer un rôle spécifique, valorisé ou décrié qui s'accompagne de divers positionnements idéologiques. Les hommes ne sont pas considérés comme les acteurs premiers des luttes des femmes, pourtant ils se retrouvent au centre de l'attention. Ce schéma pousse à se demander si les hommes ont un engagement militant différencié dans la cause des femmes et si celui-ci est similaire aux idéaux portés par les militant·e·s ?

Les organisations à Delhi se divisent entre celles qui se positionnent dans la continuité des collectifs autonomes des années 1980, comme exclusivement composée de femmes et les organisations mixtes. Par exemple, *Saheli* fondée en 1981 est, depuis ses premières années, une organisation autonome non mixte. Les hommes ne peuvent pas adhérer et ne sont pas admis lors des réunions. Lors d'une rencontre hebdomadaire, un samedi, une femme d'une

quarantaine d'années, réalisatrice de reportages féministes, m'explique qu'une de leur difficulté actuelle est de se positionner vis-à-vis des femmes transsexuelles. Cette remarque fait écho aux critiques portées par les mouvances queer et LGBTQI+ concernant les limites de la déconstruction de l'identité femmes et de l'intégration des problématiques de sexualité dans les mouvements féministes (Menon, 1996, p. 100 ; Dave, 2012) :

> *« Q : Quand tu dis que vous êtes une association féministe, travaillez-vous uniquement avec les femmes ou travaillez-vous avec des hommes aussi ?*
> *M : Le groupe est composé de femmes, ce n'est pas un groupe mixte. Ok nous avons des hommes, depuis le début nous avons des supporteurs hommes, des hommes collecteurs de fonds, des hommes qui font campagne avec nous, mais nous n'avons pas, en tant que groupe… c'est un espace pour les femmes. Tu sais, toute la question qu'est-ce qu'une femme et qu'est-ce qu'un espace pour les femmes, c'est plus compliqué aujourd'hui. Nous sommes confrontées à la question des personnes trans et des personnes qui ne s'identifient pas comme des hommes ou qui s'identifient comme des femmes, mais qui sont nées hommes ou dans l'autre sens. En quelque sorte théoriquement, nous nous considérons toujours comme un groupe ouvert, mais dans les questions de qui s'identifie comme femme, actuellement nous n'acceptons que les femmes. »*[126]
> Entretien n° 10 (Manju, 52 ans, hindoue, upper caste, études supérieures, anglais, 20/05/2015)

La question du sujet du féminisme, comme la pose Judith Butler (2003), va de pair avec celle de la représentation des femmes qui est « processus politique cherchant à donner plus de visibilité et de légitimité aux femmes en tant que sujets politiques », mais surtout avec la « fonction normative d'un langage dont on dit tour à tour qu'il révèle ou déforme la vérité qu'on croit déceler dans la catégorie « femmes ». Les débats autour de ce que recouvre la dénomination « femmes » sont commun à la majorité des mouvements de femmes à travers le monde. Dans beaucoup d'organisations non mixtes à Delhi, les femmes transsexuelles ne sont pas acceptées, car elles ne sont pas considérées comme faisant partie du groupe femmes, du fait de leur identité biologique mâle, alors même que des hommes transsexuels sont acceptés. La notion de sororité, autour de laquelle le MIFD contemporain s'est élaboré et qui renvoie à l'idée que les femmes sont liées par une expérience commune de l'oppression, pourrait glisser du côté

126 C : When you say you are a feminist organization, are you working only with women or are you working with men too?
M: The group is ... only women, it's not a mix group, OK we have men all along, we have male supporters, male fundraiser, men who are campaigning with us but we don't, as a chore group, it's a women's space. You know, the all question what is a woman and what is a women's space, is more complicated today. We are confronted with the question of trans presence and the people who don't identify males, or who are identified female but born male or the other way. We sort of still, we still, theoretically we think us as an open space but within the things of whom identify as female … but we actually, so far, only accept women. »

de l'essentialisation puisque le sexe biologique semble primé sur la construction genrée. Dans un premier temps, l'entre-soi féminin fut pensé comme nécessaire à la libération de la parole. Les problèmes auxquels sont confrontées les femmes transsexuelles sont reconnus comme similaires, particulièrement la violence de genre et différents car portant sur d'autres problématiques.

Quelques militantes m'ont fait part de leur scepticisme vis-à-vis de la présence des hommes dans le MIFD. Engagées depuis les années 1980, elles reprochent la démarche visant à mettre l'oppression de genre que subissent les hommes au même niveau que celle des femmes, mais aussi le risque de reproduire une situation où les hommes tirent plus de reconnaissance et de respect pour leurs luttes, que les femmes. De jeunes militantes, formées au vocabulaire féministe, se plaignent du procédé de *mansplaining*[127] mis en œuvre par certains hommes qui critiquent les féministes lorsqu'ils ne sont pas reconnus comme des agents moteur du Mouvement.

L'attention particulière dont font l'objet les hommes depuis quelques années doit également être appréhendées dans le cadre d'un glissement libéral du militantisme. Un pan des politiques à destination des hommes place les changements au niveau individuel, laissant de côté une critique profonde du système vecteur d'oppression. L'illustration la plus parlante est la transformation d'organisation d'hommes pro-égalité, à des organisations masculinistes, contre les femmes (Gilbertson, 2018).

La non-mixité ne veut pas dire que les hommes soient absents des luttes des femmes. Beaucoup de personnes, qui se définissent comme des hommes, soutiennent moralement l'organisation et font campagne au côté des militantes lors des manifestations. La porosité des frontières du collectif par l'engagement de ses militantes dans d'autres campagnes favorise le soutien des militants et brouille les distinctions entre militant·e·s formel·le·s et sympathisant·e·s. Lors de la Journée internationale des Droits des Femmes en 2014, quelques militantes historiques de *Saheli* distribuent des tracts au côté de militants, sous l'étiquette d'un collectif mobilisé contre l'élection de Narendra Modi. Les hommes sont aussi largement présents lors des fêtes et célébrations privées chez les militant·e·s.

127 Le mansplaining est une notion utilisée par les féministes américaines pour rendre compte du comportement d'un homme expliquant sur un ton paternaliste ou condescendant ce qu'il croit vrai à une femme concernée ou le savant déjà. L'autrice et militante Rebecca Solnit popularise ce terme en 2008 à travers son ouvrage « Men Explain Things To Me ».

Les organisations autonomes ne sont pas les seules à avoir fait le choix de rester non mixtes. Les branches féminines des partis communistes ont conservé une non-mixité politique. Selon les militantes de deux collectifs de femmes communistes, l'un créé dans les années 1950 et l'autre dans les années 1990, la justification de ce positionnement se trouve dans l'appellation organisation de femmes, qui restreint l'engagement à ces dernières. Comme pour l'organisation *Saheli*, ce choix ne limite pas l'engagement des hommes qui peuvent, s'ils le souhaitent, se positionner comme des alliés. Un autre argument, avancé par les militantes, est celui de la difficulté pour les hommes d'intervenir auprès des femmes, particulièrement sur les questions de sexualité et de rapport au corps. Ce constat est partagé par toutes les militant·e·s que j'ai rencontré, appartenant à des organisations mixtes ou non mixtes.

Dans les faits, même dans les organisations mixtes les hommes sont très peu présents. Par exemple, dans un bidonville au sud de Delhi, où intervient *Joint Women Programm*, une organisation créée dans les années 1970 et œuvrant auprès de femmes et d'enfant, une des femmes en charge du programme d'alphabétisation et des *Selfs-Help Groups* dans le bidonville, m'explique que l'absence d'hommes dans l'équipe encadrante est motivée par l'histoire locale. Le bidonville où se trouvent les locaux de l'organisation a été le théâtre d'une sordide affaire d'enlèvement et de pédophilie. Les militantes qui ont apporté un soutien juridique et émotionnel aux familles pendant l'enquête ont décidé d'investir par la suite ce lieu. La femme qui me reçoit se présente comme une militante pour l'égalité. Elle a une quarantaine d'années, parle en anglais et hindi, vient d'une caste supérieure et travaille chez elle. Elle est devenue bénévole dans l'organisation après son installation à Delhi avec son époux, qui est militaire. Elle considère que les familles vivant dans le bidonville acceptent plus facilement de confier leurs enfants si ce sont des femmes qui s'en occupent. Elle ajoute à cela que les femmes sont plus à même de s'occuper des enfants du fait de qualités humaines considérées comme des compétences personnelles (soft skills). Il est difficile de savoir si cette femme considère les compétences de soin et d'éducation comme naturelles et non le fruit d'un processus de construction sociale. On retrouve ce versant essentialisant du discours parfois dans le discours des organisations de femmes qui valorisent les qualités féminines. Mais cette analyse, où les femmes sont les actrices principales du changement et du soin, peut être aussi le résultat de l'observation du fait que les femmes sont les seules à s'occuper des enfants et qu'il est plus facile pour elles d'être acceptées par et dans les communautés où elles interviennent :

> *« P : Actuellement nous travaillons avec des filles et des garçons, mais l'équipe est totalement composée de femmes parce qu'une fois encore quand on parle de féminisme,*

c'est sans doute un a priori, ou parti d'une petite partie du féminisme… ici si on travaille avec des femmes, les gens vont nous faire confiance, si leurs enfants sont sous la surveillance d'une femme les gens vont te croire, s'il y a des hommes c'est différent. Nous voulons des femmes pour prendre soin des enfants, car elles ont plus de soft skills et les hommes ne voudraient pas venir et faire ce travail, c'est comme cela que l'on doit travailler ici.
C : C'est difficile de mobiliser les hommes ?
P : C'est très difficile ici.
C : Pourquoi ?
P : Quand je vais à Delhi je vois le profil des gens sur le terrain évoluer, ici ça ne change toujours pas, car c'est l'Uttar Pradesh. »[128]
Entretien n° 11 (Padmini, 58 ans, hindoue, Jat, classe supérieure, anglais, 17/02/2016)

Exception faite d'une minorité que je viens de citer, les autres organisations ont fait le choix de la mixité. Quelques-unes ont même décidé d'investir directement la question de l'engagement des hommes et de leurs rôles dans les luttes féministes. Une des organisations féministes créées dans les années 2000 compte deux hommes dans son équipe. Ils sont respectivement à l'administration et au service financier, mais aucun dans les équipes de campagnes. Auparavant, un troisième militant était en charge de la communication. Alors que j'ai pu rencontrer la majorité des femmes de l'équipe, on ne m'a jamais proposé de discuter avec les deux salariés. Lors des rassemblements ou des prises de parole, je n'ai jamais vu aucun des deux hommes. J'ai observé la même configuration dans deux autres organisations féministes, où les hommes ont investi des postes administratifs (informatiques, comptabilité, services généraux).

Lors d'un long entretien avec une militante, d'une vingtaine d'années appartenant à une caste intermédiaire, salariée d'une organisation féministe, la question de la place des hommes dans le mouvement a vite surgi :

« Je pense que quand cela a débuté, je ne suis pas certaine, car je n'étais pas là, mais il y avait une volonté consciente de n'avoir que des femmes, juste avoir des femmes travaillant ici. Maintenant, je sais que tout le monde est d'accord pour avoir plus

[128] « P: Actually, we are working with girls and boys but the staff is totally women, because again when we talk of feminism, this is probably part of a thinking or part of a little molecule of feminism. Here, if you work with women, people will trust you, if their child is under the supervision of a woman, people will trust you, if there are men it's different. Now we basically wanted women to take care of children because they have more soft skills and men would not come and do this job, this is how we have to work out here.
C: Is it difficult to involve men to
P: Very difficult here…
Q: why?
P: when I go to Delhi I see the profile of grassroots changing, here it is still not changing because it is UP? »

d'hommes. Mais je pense que dans les programmes ça n'a juste pas lieu, la majorité de notre travail sur le terrain se fait avec des jeunes filles et plus particulièrement on parle de sexualité et de santé reproductive. C'est très compliqué de parler de ce genre de choses, encore plus quand tu parles à de jeunes filles et de jeunes garçons. En ce sens, je ne pense pas que ça fonctionnerait, avec des hommes. Pour certaines d'entre nous, dans certaines zones, nous ne croyions pas forcement que les groupes mixent fonctionnent. Ça fonctionne dans certains endroits, ça ne fonctionne pas dans d'autres. Notamment concernant l'éducation sexuelle, mais en matière de plaidoyer je ne pense pas que c'est un choix conscient [de ne pas avoir d'hommes]. Je pense ça arrive comme cela, nombre d'entre nous qui avons rejoint l'organisation, sommes des femmes travaillant sur les questions de droits des femmes. À présent, il y a beaucoup de discussions sur comment attirer plus d'hommes dans l'organisation. Mais la question est, est ce que nous voulons avoir des hommes ? »[129]

Entretien n° 20 (Mridu, 25ans, hindoue, upper caste, anglais, 05/03/2014)

L'argument déjà rencontré sur la difficulté des hommes à intervenir auprès des femmes notamment concernant les questions de sexualité réapparait. La salariée met en lumière le glissement progressif de l'organisation, d'un choix politique de non-mixité à celui de la mixité. Aujourd'hui, elle souhaiterait qu'il y ait plus d'hommes dans certains secteurs comme celui du plaidoyer, mais les hommes selon elle rechignent encore à s'engager. Ces débats, sur les limites à l'engagement des hommes dans les collectifs féministes, sont une rengaine que je retrouve dans beaucoup d'organisations. Tout en affirmant leur désir de compter plus de militants parmi leur rang, les militantes n'en font pas un sujet prioritaire. D'ailleurs lors d'entretiens d'embauche de trois organisations, auquel j'ai pu assister, seulement des candidates sont présentes. Pour autant, du fait d'une sélection préliminaire rien n'assure qu'aucun homme n'avait candidaté.

Le nombre d'hommes varie selon la dénomination et la nature des organisations. Les organisations caritatives ou sociales ont plus d'hommes salariés ou militants, exception faite des quelques organisations féministes d'hommes. C'est le cas de trois organisations, une ONG internationale, une association caritative et une organisation professionnalisée sociale. Le

[129] « I think when it initially began, I'm not sure because I was not there, but there was a very conscious move to have mostly women, just have more women working. Now, I know everybody is open to having more men. But I think within the program it's just not happening … so most of our work at the grassroots involve working with young girls, especially if you are talking about sexuality and reproductive health. It gets very difficult to talk about such things, especially when you are talking to young girls or younger men. In that way, I just don't think it's going to work. For some of us actually, in certain areas, we don't necessarily believe that combined grouping always works. It works in some places, it doesn't work in some places. Especially in sexuality education. But in terms of the advocacy work, I don't think it was a very conscious choice. I think it just happened like that, a lot of us who joined at that point of time the organization, there were more women working in women's rights issues. Now there are a lot of discussions on how to get men within the organizations if we do want to get men. »

nombre d'hommes dans le corps décisionnaire et administratif de ces trois organisations sociales les différencie des autres. L'organisation *Maitri* compte en 2015 douze hommes pour quarante-sept femmes salarié·e·s. Dans l'association caritative *Nav Abhiyan* il y a six femmes et quatre hommes bénévoles. Concernant *ActionAid* il a été impossible de connaitre le nombre exact d'hommes sur toute l'Inde, mais dans les locaux près de la moitié des salarié·e·s sont des hommes. Les raisons à cette variation sont à imputer à la nature des organisations, mais aussi aux programmes qu'elles mettent en place. Les ONG internationales en plus d'être influencés par les directives internationales de leurs propres décideurs·ses et les politiques internationales, sont des organismes où de nombreux·ses salarié·e·s font carrières.

Depuis quelques années les organisations du MIFD ont mis en place des programmes spécifiques ciblant les hommes ou en les intégrant dans les programmes contre les violences. Les campagnes s'adressent principalement aux adolescents, aux jeunes hommes ou aux hommes mariés. *ActionAid Association* a deux types d'interventions auprès des hommes. Une a vocation à sensibiliser les adolescents aux problématiques de genre et d'égalités et à réagir en cas de violences ou de discriminations, comme pour le mariage des enfants. La seconde intervention cible les relations de genre entre époux au sein des couples et des familles. L'objectif est d'amener les hommes à repenser leur relation avec leur épouse et les femmes en général, particulièrement en ce qui concerne la répartition des tâches et la reconnaissance du travail domestique :

> *« Concernant les problématiques touchant les femmes nous intervenons auprès d'adolescents, de garçons et d'hommes autour des questions de violences contre les femmes. Et aussi nous avons commencé à travailler sur les questions de travail non rémunéré, pour favoriser la reconnaissance de ce que font les femmes en tant que femmes. La manière dont les femmes contribuent à l'économie, pas seulement à la maison, mais aussi en dehors et leur travail doit être reconnu, car la majorité des hommes disent « ma femme ne travaille pas », mais sans elle rien ne fonctionne. C'est difficile et ce n'est pas toujours un succès, mais avec le temps et parce que la majorité d'entre nous travaille avec des ONG, nous avons de fortes relations avec le terrain. Nous avons des groupes d'adolescents qui mènent des actions auprès de filles qui sont mariées, donc ils mènent des actions autour de ces thèmes. Ces adolescents viennent*

aussi nous prévenir quand ils entendent parler d'affaires de violences à l'encontre des femmes. »[130]
Entretien n°5 (Kumkum, 26 ans, études supérieures, Nagaland, 19/02/2016)

Les hommes sont ainsi appelés à prendre part à l'amélioration de la condition des femmes par un changement de leurs pratiques. Cette approche visant à encourager les hommes à prendre part aux programmes de développement au bénéfice des femmes, est qualifiée d'instrumentale par deux salariées d'une organisation féministe de Delhi (Geetanjali., Marwah, 2015). Elles l'opposent à une seconde approche, intrinsèque, qui mobilise les hommes comme agents de changement pour leur propre bien. Le basculement des politiques à destination des femmes, à la notion de genre, s'accompagne de l'élaboration d'un discours sur le poids que représente le patriarcat pour les hommes, allant jusqu'à l'effacement de la prise en compte de leurs privilèges dans le discours (Gilbertson, *op.cit.*, p. 4). Selon les autrices, les deux approches comportent des limites et seule une combinaison savamment dosée des deux peut mener à un engagement égalitaire des hommes. Les dérives de l'approche instrumentale apparaissent lorsque des hommes se positionnent en tant que sauveurs ou leadeurs auprès des organisations de femmes, sans être au fait des avancés historiques.

J'ai pu d'ailleurs observer ce comportement lors d'un rassemblement pour l'égalité en février à Dehi. Je remarque dans un coin du parc de Connaught Place, une banderole portée par de jeunes hommes demandant la fin de la pratique de la dot. Le créateur de cette association est un homme de vingt-quatre ans de haute caste, d'origine indienne, mais se targuant d'avoir la nationalité américaine. Il se présente comme le premier à avoir mis en place une organisation luttant contre la dot. Il soutient qu'en Inde tous les hommes sont pour l'égalité et que le problème est économique, la pauvreté des citoyen·ne·s et l'augmentation du coût de la vie. Selon lui, c'est aux femmes à apprendre à refuser la dot. Il considère que les féministes se trompent et que la lutte doit aller dans le sens d'une égalité, prenant appui sur la complémentarité des femmes et des hommes. Ce discours illustre en bien des points la reproduction des rapports de pouvoir contre lesquels les militantes du MIFD se battent. Cet

[130] « In women's issues we are actually working, quite a bit, we are engaging with adolescent boys and men on the issues of violence against women and also we have started working on the issue of unpaid work, to recognise what women does as women. How women are contributing to economy, not only at home but outside and how their work need to be recognised because most of the men would say « my wife does not work » but without her nothing works. It's difficult, always, it's not that it is completely successful but with time and because of the fact most of us are partners NGO, we have some strong rapport with the ground level. We do have adolescent groups which take very strong actions on the issues of girls child who are getting married, so they will take action around them. So those groups of adolescents, they also come up when they hear issues of women facing any form of violence ».

homme, qui se définis comme un militant pro égalité, adopte une démarche patriarcale qui positionne une fois de plus les femmes comme des sujettes. Il se sent légitime, en tant qu'homme, à tenir un discours sur les hommes et d'expliquer aux femmes la bonne démarche à adopter, en se positionnant en leadeur.

L'évènement du concept de genre a également mené, en Inde, à la théorisation des masculinités. En 2004, Kamla Bhasin, une des figures incontournables du MIFD publie un ouvrage sur ce sujet, où elle décrit la masculinité comme :

> Une définition sociale, donnée aux garçons et aux hommes par la société ; à l'instar du genre, c'est une construction sociale (…) qui définit comment les garçons et les hommes doivent se comporter, s'habiller, et apparaitre, quelles attitudes et qualités ils doivent avoir, comment ils doivent être traités. De la sorte la masculinité est un caractère socioculturel. (…) C'est pourquoi elle peut et souvent elle diffère d'une communauté à une autre et selon la période temporelle. C'est pourquoi il est préférable de parler de masculinités au pluriel plutôt que de la masculinité.[131]
> (Bhasin, 2004, p. 6)

Dans cette définition Kamla Bhasin, insiste sur la dimension relationnelle qui différencie, par négation, les hommes des femmes[132]. Tandis que le patriarcat est un système hiérarchique, le concept de masculinités est un référent dans le processus de production de la supériorité des hommes au sein du système patriarcal. Les représentations locales des masculinités prennent la forme d'une norme hégémonique. La masculinité hégémonique[133] conceptualisée par R.W. Connell dans les années 1980 représente un ensemble de pratiques culturelles et de référents qui justifie et maintient le système patriarcal dans lequel les hommes dominent les femmes

---

[131] « Masculinity, then, is a social definition given to boys and men by societies; like gender, it is a social construction. It defines how boys/men should behave, dress, appear; what attitudes and qualities they should have, how they should be treated, etc. Thus "masculinity" as a characteristic is sociocultural. This is why it can, and often does, differ from community to community, and time to time (…) This is why it's better to speak of masculinities rather than one kind of masculinity. »

[132] « Les masculinités n'existent pas indépendamment de la féminité. Dans un sens, la féminité est l'opposé négatif de la masculinité : une femme est ce qu'un homme n'est pas. » « Masculinity does not exist in isolation from feminity. In a way, feminity is negative masculinity: a woman is what a man is not. In most societies, masculinity and feminity are mirror images of each other; if men are supposed to order, women have to take orders; if men are allowed to be hot-tempered, women have to be patient, and so on. » (Bhasin, 2004, p. 7)

[133] « Hegemonic masculinity was understood as the pattern of practice (ie, things done, not just a set of role expectations or an identity) that allowed men's dominance over women to continue » (Connell, Messerschmidt., 2005, p. 832).

(Connell, Messerschmidt., 2005, p. 832, Connell, 1995). La masculinité hégémonique est une norme et un processus de hiérarchisation qui différencient de manière externe, les hommes des femmes et en interne différentes catégories d'hommes. Les masculinités se construisent autour et en référence à cette norme. Du fait de leur caractère performatif, les masculinités sont plurielles et elles peuvent, lorsqu'elles ne correspondent pas aux normes, devenir source de discrimination. R.W. Connell définit trois types de masculinités dans ce système hégémonique : les masculinités complices, qui aspirent à l'hégémonie et y participent sans pour autant se conformer à ses normes. Les masculinités marginalisées, qui sont exclues du fait d'une non-adéquation du corps ou de l'identité (handicapes, ethnies) (*op.cit*., 2005) tout en étant prisent dans ce système. Enfin, il y a les masculinités subordonnées qui sont à l'autre bout du spectre des masculinités, l'opposé de la masculinité hégémonique. Les violences à l'encontre des hommes homosexuels sont le témoignage de cette subordination structurelle (*op.cit*., 1995, p. 78).

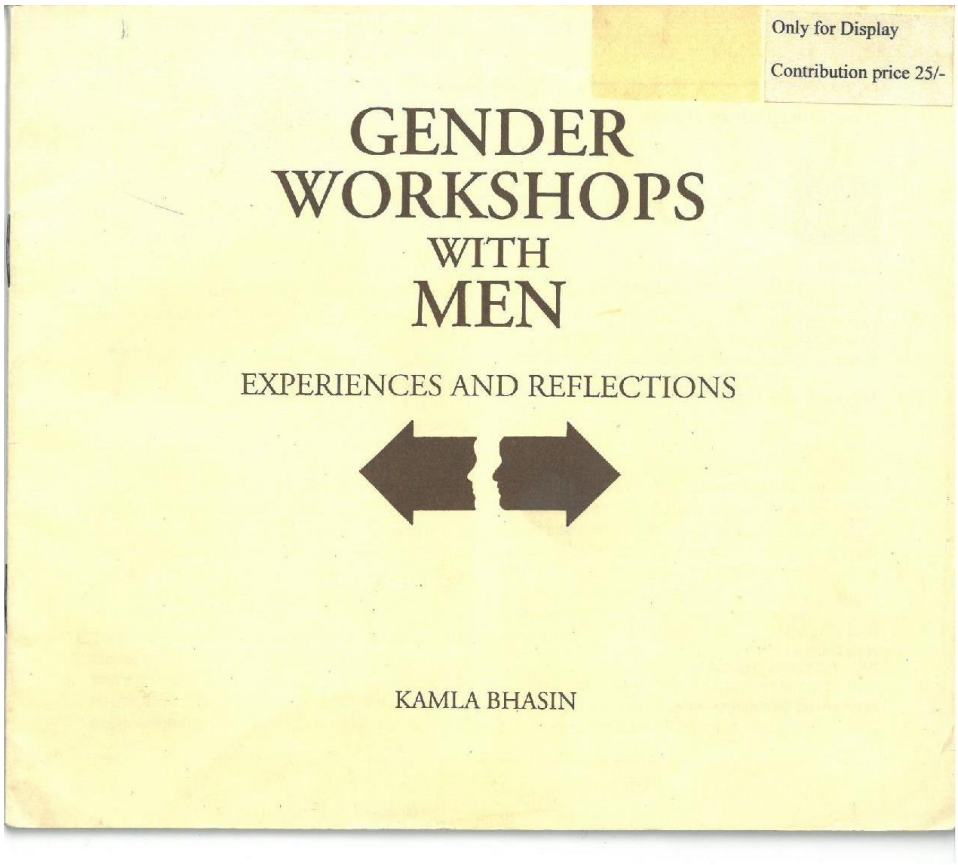
Les recherches sur les hommes et les masculinités en Inde ont connu plusieurs phases et espaces d'élaboration à partir de la fin des années 1980. Tandis qu'une partie des travaux abordent la question de la construction des masculinités, une seconde, plus récente s'inscrit dans les thématiques militantes d'engagement des hommes dans les mouvements féministes. Ces deux angles d'approches, qui font partie d'une même démarche de déconstruction du genre, sont menés majoritairement par et en dialogue avec les mouvements de femmes. Trois tendances ont contribué au développement de ces thématiques de recherche. La déconstruction féministe des identités assignées par le système multi dimensionnel de genre, l'essor des discours sur les risques sanitaires des maladies sexuellement transmissibles et enfin un retour réflexif des militant·e·s de terrain sur l'implication des hommes dans le processus de changement des rapports de genre et de développement (Chopra, Dasgupta, Jeneja, 2000).

Les premiers travaux en études de genre qui ont abordé la question des masculinités par le prisme de l'histoire se sont penchés sur l'édification d'une masculinité hégémonique pendant la période coloniale au XIXe siècle. L'ouvrage de Mrinalini Sinha[134] publié en 1995 a pour sujet la construction antagonique des masculinités indiennes et anglaises, opposant une virilité britannique à un soi-disant caractère efféminé bengali. Cet ouvrage est une référence dans l'entreprise de déconstruction et d'historisation des identités qui structurent les rapports de

[134] Mrinalini Sinha, *Colonial masculinity The Manly Englishman and the Effeminate Bengali in the late nineteenth century*, Manchester University Press, New York, 1995.

genre. D'autres ouvrages complètent cette approche comme ceux d'Ashis Nandy (1988), d'Anne McClintock (1995), ou de Mathias Samuel Soundra Pandian (1996) (Chopra, 2006). L'entreprise de déconstruction des masculinités prend place aussi dans les analyses des représentations des hommes dans les films de Bollywood (Chakravarty, 1993 ; Dwyer, Pinney, 2000). L'émergence de revendications de la part de groupe LGBTQI+ et queer et l'allocation de fonds aux politiques de santé, par les instances internationales, donnent lieu à une augmentation du nombre de conférences et de publications sur les identités sexuelles politiques (Srivastava, 2004 ; Ruth, 2002). Ces recherches mettent à mal l'exclusivité et l'unicité de la masculinité construite comme antinomie de la féminité. En 2000 à Delhi, a lieu une conférence sur les pratiques sexuelles des hommes en Inde et les politiques de reproduction des normes de genre (*Male Reproduction and Sexuality in South Asia*) dont rend compte dans leur article Radhika Chopra, Chaitali Dasgupta et Mandeep K. Janeja (2000). En 2004, un ouvrage collectif exclusivement consacré aux masculinités en Asie du Sud est publié par Radhika Chopra, Caroline Osella, et Filippo Osella[135]. La même année, Kamla Bhasin publie un des premiers ouvrages réflexifs sur le militantisme auprès des hommes. En 2006, Caroline Osella et Filippo Osella publient les résultats de leur enquête sur la construction des masculinités au Kerala entre 1989 et 2001[136].

[135] Chopra Radhika, Osella Caroline et Osella Filippo, *South Asian Masculinities: Context of Change, Sites of Continuity*, Kali for Women, New Delhi, 2004.
[136] Osella Caroline, Osella Filippo, *Men and Masculinities in South India*, Anthem Press, Londres, 2006.



OUVRAGE DE KAMLA BHASIN

Mais c'est après les mobilisations de 2012 et la participation massive des hommes que les publications se font les plus nombreuses. C'est aussi une période de rétrospective et de réflexion sur le militantisme au masculin. Satish K. Singh, militant d'une organisation travaillant après des hommes à Delhi publie de concert avec Abhijit Das en 2014, des analyses de leur engagement auprès des hommes. En 2013 L'ouvrage *Masculinity and Its Challenges in India : Essays on Changing Perceptions* est édité par Rohit K. Dasgupta et K. Moti Gokulsing. En 2014, le numéro thématique « *Men Doing Feminism* » en 2015 et très récemment l'ouvrage « *Men and Feminism in India* » (2018) et l'article d'Amanda Gilbertson (2018) interroge la légitimité et le parcours de vie des hommes militant au sein des organisations féministes.

Tous ces travaux mettent en lumière le caractère socialement construit des masculinités et les différents lieux de leur élaboration et de leur reproduction. Les masculinités et sa déclinaison locale d'une norme hégémonique sont édictées et rendues pérennes dans et par de multiples sphères de la société. En s'inspirant de la typologie que nous propose Sanjay Srivastava (2015) dans un numéro spécial sur les hommes féministes, on peut dégager trois sites majeurs où se reproduisent les masculinités.

C'est pendant la période coloniale que les normes contemporaines de masculinités se sont affirmées. On les retrouve aujourd'hui dans une culture locale revendiquée comme traditionnelle. Elles se sont construites en réaction à la colonisation et à la construction d'une représentation efféminée des hommes indiens. La nation, la communauté, l'honneur sont réinvestis comme des lieux symboliques de l'indépendance et de la virilité reconquise. Les femmes, sous leur forme totémique fantasmée, incarnent et perpétuent dans l'imaginaire collectif une culture nationale traditionnelle que les hommes vénèrent, mais contrôlent (Chaudhuri, 1999). On retrouve cette même construction dans la manière dont les discours religieux, aux mains des hommes, ont défini les normes et les pratiques selon que l'on soit femme ou homme (Bandyopadhyay, 2015). D'ailleurs, les débats autour des lois dites personnelles, assurant des droits différents aux femmes selon leur appartenance religieuse (Gangoli, 2007a) ou les mesures judiciaires rendues par les institutions, témoignent du rôle majeur de l'État dans le maintien d'une distinction de genre. Ce dernier, incarné par les institutions et ses représentant·e·s, contribue à la formalisation des rapports de genre et des masculinités (Agarwal, 1994 ; Menon, 1998). Le troisième espace de formalisation des masculinités est le système patriarcal, au sein duquel les normes de masculinités et de sexualités trouvent une justification et une assise. Les lieux de performativité et d'apprentissage des masculinités correspondent à ceux où les discriminations des femmes prennent place. Cette corrélation est soulevée de manière récurrente par les militant·e·s des organisations qui depuis une quinzaine d'années interrogent, dans les pratiques, la place des hommes dans les mobilisations féministes et dans les groupes cibles.

La question à savoir qui sont les hommes qui se mobilisent et quelle place ont-ils dans le MIFD s'est imposée à moi du fait de l'attention particulière dont ils bénéficient. Plusieurs exemples démontrent ce statut spécifique. L'un des militants, par exemple, se nomme Satish. Il travaille comme directeur associé dans une organisation féministe d'hommes. Originaire de Lucknow et de caste élevée, cet homme de quarante ans est actif dans des organisations de femmes depuis plus de vingt ans. C'est à la suite d'une socialisation politique pendant ses études à JNU puis à Varanasi qu'il se rapproche 1980 du mouvement gandhien pour la justice sociale[137] (*Gandhian Movement for Social Justice*). Il rencontre dans la foulée des militantes

[137] Ces mouvances inspirées des idéaux de Gandhi se construisent autour du principe de justice sociale, théorisé comme la lutte contre les inégalités par la solidarité. La conception de Gandhi de la justice sociale se dresse autour des concepts de Sarvodya (le bien-être de tous), de *ahimsa,* la bienveillance et d'un devoir moral à l'encontre des sections défavorisées de la société, que sont les femmes et les communautés dalits. (Palakkappillil, 2014).

du MIF et du MIFD et commence à s'intéresser au rôle que peuvent jouer les hommes dans la lutte pour l'égalité. L'engouement national et international sur les questions de sexualités des hommes offre un environnement propice au développement des organisations menant des programmes à destination des hommes. À la fin des années 1990, il collabore étroitement avec l'organisation *Jagori* et est sollicité par des militantes pour monter un réseau national sur les masculinités. Il devient membre de *Sahayog* (l'aide), une organisation de Lucknow intervenant sur les questions de sexualités et la reproduction, et de *Humsafar* (compagnon), une ligne d'écoute pour les femmes. Il participe à la création du *Forum to Engage Men* et de *Men Engage*, deux réseaux nationaux et internationaux travaillant sur les masculinités et l'engagement féministe des hommes. En 2006, par le biais de l'organisation dont il est actuellement le directeur associé, il met en place une campagne de sensibilisation des hommes « *Men and Gender Equality Team* » (l'équipe des hommes pour l'égalité de genre) qui vient en complément d'une première sur les problématiques de santés des populations les plus défavorisées « Public Health, Rights and Accountability ». La campagne « Men and Gender Equality Team » fait partie du programme national « Men's Action to Stoping Violence Against Women » (L'action des hommes pour stopper la violence contre les femmes) lancé en 2002 à Lucknow. Comme la majorité des organisations travaillant sur ces questions, *Centre for Health and Social Justice* intervient auprès des pères de famille pour les pousser à s'impliquer plus auprès de leurs enfants et à partager les corvées domestiques (Misra, Marwah, 2015). Son second champ d'action cible les étudiants auprès de qui les salarié·e·s interviennent sur les campus lors de conférences et de stages.

Pour mener à bien leur projet et encourager ces hommes à prendre part au changement, Le *Centre for Health and Social Justice* a recours à deux approches, intrinsèque et instrumentale. Le directeur de l'organisation et les militants insiste sur le fait que les hommes, en renonçant aux normes patriarcales, perdent une part des privilèges que leur octroie la masculinité hégémonique, mais gagnent en reconnaissance et en qualité de vie relationnelle :

> *« Pourquoi les hommes changent ? Quand est-ce que les hommes changent leur privilège de genre et leur biais de genre ? Quel est le coût de la remise en cause des masculinités ? Nous essayons de comprendre comment les hommes vont devenir des soutiens pour en finir avec les violences à l'encontre des femmes. Ou seulement deviennent des soutiens pour les femmes ? Et nous avons découvert que quand les hommes remettent en cause les masculinités hégémoniques et le patriarcat, en réalité ils peuvent se sauver eux-mêmes en défiant les masculinités.*
> *Donc on a trouvé et nous croyons que le patriarcat n'est pas seulement contre les femmes, c'est aussi contre les hommes. Ces hommes qui n'investissent pas les rôles définis par le patriarcat, les normes patriarcales, le système, le patriarcat ne leur*

permettent pas d'avoir accès au privilège, mais quand ils renoncent à ces privilèges ils acquièrent quelque chose de plus et nous avons découvert que la majorité des hommes qui ont commencé à endosser un comportement genré égalitaire, ils gagnent beaucoup dans leur relation. Nous avons réalisé qu'ils apprécient la relation avec leur partenaire, avec leurs enfants. Ils acquièrent beaucoup de respect, beaucoup de satisfaction et ils sentent qu'ils vivent comme des êtres humains donc ils deviennent plus libres vis-à-vis des responsabilités, de la protection, de l'argent. »[138]
Entretien n° 18/2. (Satish, 40 ans, hindou, upper caste, Lucknow, anglais, 14/03/2014)

La nécessité de penser et d'agir collectivement est soulevée par le A. qui insiste sur les deux versants de l'action. Selon lui, il est plus facile pour les hommes de changer leur comportement lorsque d'autres hommes au même moment choisissent de se dessaisir du modèle de masculinité.

Le second militant est un jeune homme de 21 ans qui a grandi à Delhi dans une famille musulmane de classe aisée urbaine. C'est pendant ses études dans à l'université Jamia Millia Islamia, au contact d'une amie engagée politiquement qu'il débute comme bénévole dans une organisation féministe. Le processus de socialisation politique prend place dans l'espace du campus où il se lie d'amitié avec des étudiantes. Lorsqu'il raconte son cheminement, il insiste sur le changement qui s'est opéré dans la manière dont il voit et considère les rapports de genre au sein de sa famille, dans son groupe d'ami·e·s et dans la société plus généralement. Plusieurs fois il fait état d'hypocrisie et d'une tendance parmi les classes urbaines intermédiaires à aisées à ne pas traduire en acte leur soi-disant progressisme politique. La différence de traitement entre lui et sa sœur concernant la liberté de mouvement et de choix, les réflexions à son encontre et les plaisanteries de sa sœur et de sa famille concernant sa sensibilité jugée féminine, les plaisanteries vis-à-vis de l'homosexualité qu'il a entendue, l'ont conforté dans son désir de s'engager. Il raconte qu'il lui a fallu plus de six mois d'écoute, d'observation et de déconstruction pour s'engager dans une organisation. En tant que « véritable garçon de Delhi », sa prise de conscience de la misogynie de ses propres actes a été difficile. Sa famille et ses

[138] « Why men change? How men change? When men change their gender privilege and gender bias part? What is the cost of challenging their masculinities? We also try to find out, why men will come to support ending violence against women? Or only come to support women? and we found that, when men are going to challenge hegemonic masculinities and patriarchy, actually they can save themselves by challenging masculinities.
So we found that and we believe that patriarchy is not only against women, it is also against men. Those men who don't practise the patriarchal role, patriarchal norm, system, then patriarchy also doesn't allow them to get this privilege, so if men challenge patriarchy, men have to leave their privileges, but when they are leaving their privileges they are getting something more and we found that mostly men who have started to practise gender equitable behaviour, they have a huge gain in relationship. We founded that they enjoy the relationship with their partner, with their children. They got lots of respect, they got a lot of satisfaction and they feel that they are living as a human being so they are becoming free from the responsibility of protection, responsibility of providers. »

ami·e·s ne prennent pas au sérieux son engagement et ne voient pas cela comme une possibilité de carrière. Il se positionne plusieurs fois comme un homme féministe dont le champ d'action est le cercle étudiant delhiites. Il souhaite les former à voir les rapports de genre sous un angle nouveau et à accepter le fait qu'ils peuvent être des hommes autrement.

Le troisième militant se définit comme féministe, queer, travailleur social et militant. Il est actif dans plusieurs organisations sociales, féministes et queer. Il est salarié d'une organisation professionnalisée nationale qui intervient auprès d'étudiant·e·s sur des projets d'égalité de genre. Sa famille vient du Punjab, mais il a été élevé à Delhi dans une famille de classe intermédiaire. Il a fait ses études à l'université de Delhi en littérature anglaise puis un master à l'université Jamia Millia Islamia. À l'université de Delhi, le département d'anglais est connu comme étant un vivier militant féministe et queer. Il s'est engagé tout de suite après ses études auprès de l'organisation *Jagori*, puis il a travaillé pour une ONG d'aide humanitaire, avant de débuter dans l'organisation dont il est aujourd'hui le directeur exécutif. Son engagement a débuté alors qu'il était étudiant à l'université de Delhi. Il justifie son engagement comme découlant du fait que pendant longtemps, il n'a pas pu trouver d'espace d'expression en dehors des normes patriarcales hétéronormatives. Ne pas se sentir en adéquation avec les normes de masculinités et de sexualités l'a aussi encouragé à se rapprocher de personnes faisant face aux mêmes difficultés. La proximité avec d'autres étudiant·e·s engagé·e·s et les débats autour de la loi 377, criminalisant les pratiques homosexuelles ont été un élément déclencheur.

Par son biais je rencontre un autre militant féministe, d'une vingtaine d'années, étudiant à l'université de Delhi et président du groupe universitaire *Gender Studies Group*. Il vient d'un milieu social urbain intermédiaire et s'engage dans des associations féministes pendant sa première année de faculté en économie. Il conçoit cette décision comme le résultat de plusieurs facteurs l'ayant mené à réexaminer sa propre identité. Il aborde les théories féministes par le biais d'enseignements de sociologie, qu'il suit la première année. Dans un même temps, il rencontre de nombreux·ses étudiant·e·s militant·e·s et découvre son identité sexuelle. Il s'engage alors dans un cercle militant universitaire le *Gender Forum*, devient bénévole dans une organisation de femmes comme consultant, travaille avec plusieurs organisations à Delhi. Pour autant ses engagements ne se limitent pas aux mobilisations féministes et il participe à des rassemblements pour les travailleur·se·s, les basses castes et l'environnement. Tout en étant très proche des organisations féministes, il critique leur manque de considération concernant les thématiques queer et LGBT. Ils dénoncent également, tout en étant pris dans le système, leur

dépendance aux financements et ses conséquences en matière de concurrences et de hiérarchies internes.

Contrairement aux autres hommes, Anush est un salarié de terrain d'une organisation professionnalisée de femmes qui travaille dans un bidonville du Sud de Delhi. Âgé d'une trentaine d'années, il est le coordinateur d'un programme de conseil de femmes (*Mahila Panchayat)*. La première fois que je le rencontre, il parait gêné de me parler, malgré mes tentatives en anglais et en hindi. Il me dit aimer son travail et que depuis que le programme a été mis en place, les relations dans le village ont changé. Il a été choisi par l'organisation, car il était déjà actif localement dans les questions de gestion des problèmes locaux. Quand je lui demande s'il est féministe, il rit et me dit que non, mais qu'il pense que les femmes sont égales aux hommes. J'apprends par une militante qu'il vient d'une communauté locale voisine et qu'il a pour rôle d'enregistrer et de gérer les questions relatives aux inscriptions des enfants à l'école et au *Mahila Panchayat*. Il a été embauché par l'organisation, car il avait les compétences nécessaires pour ce poste.

Ce panel très restreint est assez significatif des profils d'hommes militants et salariés du MIFD. Les hommes militants ne se retrouvent pas tous dans l'appellation féminisme. Plusieurs motifs en sont la cause. La question d'une légitimité qu'ils questionnent, un positionnement politique de refus d'un terme étranger à l'Inde, ou une vision négative du féminisme considéré comme peu ouvert aux hommes. Ils ont toutefois en commun le fait de ne pas se retrouver dans les normes qu'impose la masculinité hégémonique et un parcours singulier les ayant amenés à se déconstruire et à investir les espaces du MIFD. Pour autant l'engagement n'est pas systématique, car il demande un travail d'autoanalyse et de déconstruction par l'adoption d'un point de vue situé féministe (*feminist standpoint*) (Chowdhury, Baset, 2015). Il oblige aussi à outrepasser le coup émotionnel (violences, moqueries) ; prodigué par la société, à ceux qui se désolidarisent du système patriarcal. Enfin, ces derniers doivent trouver une place où ils ne risquent pas de parler à la place des femmes ni pour elles, par la production d'un savoir qui les repositionnerait comme dominants (*Ibid.*). Plusieurs degrés d'engagement sont visibles dans le MIFD. Les hommes peuvent être de simples soutiens, des sympathisants, des bénévoles ou des salariés dans des organisations. La majorité sont des étudiants. Ils appartiennent à une génération qui a fait l'expérience de la mixité et des mobilisations politiques sur les campus. Ce sont lors des manifestations qu'ils sont les plus visibles. Les hommes plus âgés appartiennent à des groupes politiques et se mobilisent ponctuellement lors d'affaires ou

d'évènements annuels. Les compagnons des militant·e·s sont aussi présents lors des célébrations ou vagues d'oppositions, des évènements non officiels, tels que les soirées chez les militant·e·s ou les évènements culturels.

Ainsi, on voit bien apparaitre deux générations de militants. La première est devenue sympathisante ou militante du MIFD par le biais des mouvements politiques communistes, gandhiens ou socialistes dans la décennie 1980-1990. Ils se sont formés aux luttes féministes en menant conjointement des campagnes transversales avec des militantes du MIFD. La seconde génération d'hommes est plus jeune. Elle a entre vingt et trente-cinq ans et s'est engagée plus récemment, depuis la fin des années 2000. Ce groupe, relativement vaste, regroupe divers profils. L'un des profils correspond aux hommes qui se retrouvent assignés aux sections subordonnées des masculinités. Un grand nombre de sympathisants et de militants féministes, qui se définissent comme des hommes, se réclament de la mouvance queer ou LGBTQI. La politisation de leur identité les a amenés à reconsidérer les rapports de pouvoir et à se rapprocher, pour quelques-uns, des féministes. Le second groupe est plus proche de ce que R.W. Connell définit comme des masculinités marginalisées. Ce sont des hommes pour qui les injonctions de masculinités et patriarcales sont subies. Leur engagement vient souvent d'une socialisation politique ou familiale aux problématiques féministes, mais aussi d'une réaction empathique envers des proches femmes, confrontées directement à des violences de genre.

Les militants témoignent d'un bénéfice moral, social et professionnel de leur engagement, qui se manifeste sous la forme d'une valorisation de leur présence. Ce bénéfice rentre en raisonnante avec des critiques qui sont apparues sur le terrain. Plusieurs militantes m'ont fait part d'une surexposition des hommes et de leur engagement dans le discours national et international, comme l'évoque cette militante d'une trentaine d'années active dans une organisation non mixte :

> *« C'est aussi très intéressant, car je ne pense pas que ce soit nécessairement vrai pour les gens avec qui nous travaillons, mais il y a beaucoup, du moins dans les médias, quand les hommes parlent des femmes il y a cette façon paternaliste de parler des femmes « Nous devons les protéger ». Il y a des groupes d'hommes fabuleux et ils font un travail merveilleux, en parlant de liberté et de droit. Il y a ces hommes qui historiquement travaillent avec des groupes pour le droit des femmes et qui ne parlent jamais comme cela. C'est juste que quand ils disent « on ne travaille qu'avec des hommes pour le bien des femmes » il y a une sorte de paternalisme qui accompagne ces déclarations. C'est quelque chose qui nous embête toutes, soudainement tu dois avoir*

un homme qui dit que ce que tu fais est valide. C'est quelque chose que nombre d'entre nous questionnent, de quelle manière cela fonctionne-t-il ? »[139]
Entretien n° 20/ 2 (Susmita, 32 ans, hindoue, OBC, études supérieures, anglais, 23/07/2015)

Le risque à l'inclusion des hommes est l'essor d'un discours paternaliste, qui tend à parler pour les femmes ou à replacer les hommes comme protecteurs. Cette tendance est perceptible lors de rassemblements militants transnationaux et dans le discours de quelques militants. Par exemple, Kamla Bhasin, au cours de la conférence Men Engage « T*he 2nd MenEngage Global Symposium* » en 2014 aborde cette question devant une assemblée composée majoritairement d'hommes. En référence au programme « *He for She* » lancé par les Nations-Unies en 2014, elle déclare que ça ne devrait pas être les hommes pour les femmes « *He for She* », mais les hommes avec les femmes « *He with She* ». Elle fait allusion par ses mots au caractère parfois paternaliste des hommes venus à ce rassemblement, pour expliquer comment ils aident les femmes à se libérer et à atteindre le développement.

Que ce soit dans les débats entourant la non-mixité ou dans la valorisation de leur engagement, les hommes ont une place à part dans le MIFD. Sur le terrain s'oppose et se contredit tour à tour un discours valorisant la mixité et le féminisme avec les hommes et la prise en compte des limites et des dangers inhérents à leur présence. Cette oscillation révèle deux niveaux d'analyses qui se confrontent. D'un côté, c'est la reconnaissance de la capacité individuelle des hommes à adopter un point de vue féministe et de l'autre c'est la défiance vis-à-vis du groupe « hommes », en tant que représentant du système hiérarchique. À l'image de l'identité femmes qui est multiple, mais localement signifiante, l'identité hommes est appréhendée comme plurielle. Le scepticisme dont font preuve des militantes est conforté par le discours paternaliste des médias et de quelques hommes, tout comme le nombre restreint de ceux qui acceptent de militer à leur côté. Néanmoins, c'est avec un enthousiasme non dissimulé qu'elles accueillent individuellement les nouveaux arrivant

[139] « It's also very interesting because I don't think it is necessarily true for many of the people we work with, but there is a lot of, at least in the media, when the men do talk about women, there is a patronising way they talk about women. « We need to protect them. » There are some fabulous groups and they do some amazing work, talking about freedom and rights. There are these guys who have historically worked with women's rights groups, who never talk like that. It's just when we say « we work only with men for the sake of women », there are some patronising attitudes that comes in. So that is something that all of us are worried about and suddenly you need to have a man saying that what you are doing is valid. It is also something that a lot of us are questioning, how does that really work?! »

1.1.3 La ville de New Delhi, un espace politique urbain central.

1.1.3.1 New Delhi : organisation sociale et spatiale d'une capitale fragmentée à prétention internationale.

Dans l'étude des mouvements sociaux, la question du territoire permet d'aborder les raisons qu'ont les organisations de s'installer délibérément, ou du fait d'une conjoncture historique particulière, dans un milieu urbain et les conséquences d'un tel positionnement. Les concepts « d'espace de dépendance » et « d'espace d'engagement », élaborés par Kevin Cox (*op.cit.*) est un outil utile pour illustrer la manière dont des acteurs et actrices, lié·e·s à un espace précis, l'investissent ou le dépassent pour assurer leur pouvoir.

La ville de New Delhi où se situe le MIFD est la capitale de l'Inde et une ville de classe mondiale. L'ancrage choisi et/ou contraint du MIFD dans cette ville lui octroie le qualificatif de mouvement *dans* la ville et parfois *sur* la ville ayant des caractéristiques propres (Hamel, Fontan, 2008). Le MIFD est un mouvement urbain dans sa définition la plus large, c'est-à-dire un réseau dont la majorité des membres vivent et/ou militent dans la ville et dont les problématiques coïncident avec cet environnement. Toutefois, il ne faut pas restreindre l'expression mouvement urbaine aux mobilisations portant des demandes uniquement sur les villes, car ces emplacements ont aussi une dimension stratégique, qui en fait un espace d'engagement. Pour saisir la complexité et la spécificité de ce mouvement social urbain, il est nécessaire de s'intéresser à l'objet qu'est New Delhi en tant que ville capitale et à ses particularités sociales. En puisant dans les travaux en anthropologie urbaine et en géographie sociale et politique, il apparait clairement que les espaces urbains, au sens géographique et sociologique, affectent la morphologie sociale. Les premières études en anthropologie urbaine[140] sont le fait de chercheurs de l'école de Chicago[141] dans les années 1920 fascinés par l'écologie urbaine, l'individualisme et les marginalités. Dans les années 1940, les travaux de l'école de Manchester et de l'institut Rhodes Livingtone se tournent vers l'Afrique et s'intéressent aux mutations sociales et économiques engendrées par l'urbanisation (James Clyde Mitchell (1969), Arnold Leonard Epstein (1981)). Ces recherches mènent à la création d'un champ disciplinaire distinct, à la fin des années 1960, en France et à travers le monde (Hannarz, 1980). La publication de George Balandier « Sociologie des Brazzaville noires », en

[140] Appelée aussi sociologie urbaine.
[141] On peut citer les travaux de Robert E Park (1915), qui collabora avec William Isaac Thomas (1925), Frederic M Trasher (1929) ou encore Louis Wirth (1938).

1985, marque un tournant du fait de son sujet et de son caractère dynamique, contrastant avec les recherches antérieures sur les sociétés primitives. Pour George Balandier, les villes sont des lieux de changements sociaux, mais aussi de recomposition (Balandier, 1985, p. 12). Les modèles sociaux et familiaux ne disparaissent pas, mais se reconfigurent tout en permettant, du fait de la propension à l'individualisme en milieu urbain, à certains pans culturels de se réinventer et de se modifier (*Ibid.,* p. 128, 135).

La géographie sociale et politique part du postulat que « les faits sociaux ont, de par leurs localisations et leurs manifestations, des dimensions spatiales » et inversement « les faits géographiques comportent des aspects sociaux qui concourent à leur compréhension et à leur évolution ». (Frémont, *et al.*, 1984). La géographie sociale et la géographie politique urbaine interrogent les dimensions politiques du milieu urbain et les relations entre espaces sociaux, pouvoir et sociétés. Des chercheur·se·s se sont également intéressé·e·s à la manière dont les rapports de classe, de caste ou de religion et les concepts et notions telles que la classe moyenne ou la citoyenneté, se remodelisent au sein de la ville néolibérale. Isabelle Suzanne Antoinette Baud et J De Wit (2008), Véronique Dupont, Emma Tarlo, et Denis Vidal (2000), Stéphanie Tawa Lama Rewal (2011, 2012), dont l'ouvrage collectif avec Zérah Marie-Hélène et Véronique Dupont (2011), Gavin Shatkin (2014), Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky et Frederic Landy (2014), Surajit Chakravarty et Rohit Negi (2016), dressent, tous et toutes, à leur manière, un portrait géopolitique et social de l'espace social qu'est la capitale. Leurs travaux abordent la question de la construction sociale et historique de l'espace urbain. La configuration particulière du pouvoir économique, politique ou social, dans ces espaces, établit une distinction entre les espaces urbains et les espaces ruraux et parmi leurs populations. Partant du constat que la ville est un espace qui modélise et qui est modélisé par les faits sociaux et politiques, je vais aborder le MIFD comme un produit et un élément constitutif de la ville.

Delhi est une ville à l'histoire ancestrale mouvementée et plurielle qui devint la capitale de l'Inde en 1911. La fragmentation géographique et architecturale, dont font échos de nombreux·ses auteurs et autrices à travers des titres éloquents[142], est dû à la construction

[142] Dupont Véronique, Vidal Denis., Tarlo Emma, *Delhi : Urban Space and Human Destinies*, 2000, note 4, p. 25
Hearn C.R., *Seven cities of Delhi: a description and history,* Calcutta, Thacker and Spink, 1909;
Banerji A., « Fifteen cities of Delhi », *Link,* 6 (1)] 5, August 1963.
Anand M.R., «The Many Delhies », *Marg,* 204°,1967, p. 4-8;
Thakore M.P., « Sixteen cities of Delhi? », I*ndian Geographer,* 8 (1–2), 1963, p. 84–119.
Sarkal C., « Several cities in one », *Hemisphere,* 1(3), March 1971, p· 2-10;
Vestal P., Ghosh B., « Successive Delhis: from the sensuous architecture of the past to the insignificance and inappropriateness of the present », *Design,* 24(3), 1980, p. 25-36.
Jain A.K., *The Cities of Delhi,* New Delhi, Management Publishing Co, 1994.

morcelée de Delhi à travers le temps par les gouvernements successifs. Cela lui vaut l'appellation de « ville faite de villes » (*city of cities)* (Dupont, Tarlo, Vidal *op.cit.*, p. 16). L'appellation « ville de Delhi », que l'on trouve également sous la forme de « New Delhi » fait référence à la fois à la ville capitale et à un territoire de l'Inde[143], le NCT (*National Capital Territory of Delhi*). Delhi se compose de 11 districts comprenant chacun trois subdivisions (*Tehsils*) et s'étend à cinq autres villes pour former l'entité NCR « *National Capital Region* », dont font partie Ghaziabad, Faridabad, Gurugram (Gurgaon), Noida et Muzaffarnagar (Figure 1). En 2011, lors du dernier recensement, le *NCT* comptait 16 787 941 habitant·e·s[144] et forme, avec le *NCR*, une région de 46 069 000 habitant·e·s[145]. Lorsque l'on sillonne ses rues la première chose qui saute aux yeux est la foule qui nous enserre, nous accule et nous fait, malgré nous, entrer dans un tourbillon humain. Delhi a en effet connu, depuis sa nomination en tant que Capitale, une forte augmentation de sa population, conséquence de l'accroissement naturel et d'un solde migratoire positif (Dupont, 2000). En quarante ans, Delhi est passée de 413 851 à 1 744 500 habitant·e·s entre 1911 et 1951 puis à 9 421 311 habitant·e·s en 1991 et à 16 349 831 en 2011[146].

[143] L'Inde compte depuis 2013 vingt-neuf États et sept territoires.
[144] Census of India 2011, Primary Census Abstract, Data Highlights NCT of Delhi.
[145] *National Capital Region Planning Board, 2014–2015, National Informatics Centre. p. 6.*
[146] Census of India 1911, 1951, 1991, 2011.

Carte de Delhi : Census of India 2011 Primary Census Abstract Data Highlights NCT of Delhi, p. 16.



L'hétérogénéité urbaine qui la caractérise est perceptible de manière spatiale, architecturale et sociale. La vieille ville, Old Delhi au nord, surnommée la ville fortifiée (*Walled City*), se transforme au Sud en une ville moderne à prétention mondiale dont le paroxysme est atteint dans la zone d'affaire de Gurugram, nommé « Millenium City ». Delhi est divisée naturellement à l'est par la rivière Yanuma et à l'ouest par le massif montagneux appelé « l'arrête de Delhi » (*Delhi Ridge*). À cette séparation spatiale correspond une séparation sociale. Un contraste fort qui fait de Delhi une ville multiple. Les petites rues bondées de Old Delhi juxtaposent les grandes avenues des districts de New Delhi et de South Delhi, les zones industrielles de l'ouest et du Nord font face aux espaces résidentiels de classes intermédiaires et supérieures du centre et du sud de la ville. Delhi est une ville polymorphe, une ville sociale, politique, économique où les extrêmes s'agrègent et se font face.

Delhi est la fois la capitale, une ville vitrine et le siège du pouvoir politique central qui concentre une très forte densité de ministères et d'administrations. La majorité des institutions se trouvent dans le district de New Delhi. En partant de Connaught Place, au nord, se trouve une place circulaire aux colonnades blanches construites au début du siècle dernier et qui est aujourd'hui l'un des principaux centres financiers et commerciaux du centre de la capitale. Tout près, au sud, se trouvent les ministères, à Rajpath Marg. À l'est, s'élève la porte de l'Inde, *India Gate*, à l'ouest *Rashtrapati Bhawan,* la demeure du Président et au nord le Parlement. Delhi est le haut lieu symbolique et réel du pouvoir indien, malgré les politiques de décentralisation concédant plus de pouvoir aux administrations et aux gouvernements locaux, amorcées dans les années 1990, lors du processus de libéralisation[147]. C'est dans cette capitale que se trouve également le corps représentant des 25 États de l'Union, le siège des principaux partis politiques et le quartier général des compagnies du secteur public telles que les compagnies aériennes nationales, le siège des chemins de fer nationaux et le conseil du recensement (Cadène, 2000, p. 242).

Delhi est aussi une ville de savoir avec cinq universités centrales, sept universités d'État et treize institutions d'éducation supérieure accréditées au sein desquelles il y a de très nombreux pôles de recherches. En parallèle des universités, le gouvernement central a investi dans une trentaine d'instituts nationaux de recherche comme le *All India Institute of Medical Sciences* (AIIMS), *Centre for the Study of Developing Societies* (CSDS) et le *Indian Institute of Ecology and Environment*. La présence de nombreuses maisons d'édition, des sièges des journaux et de la télévision nationale font également d'elle un lieu culturel (*ibid.*, p. 243-244).

[147] GOI, The Constitution 74th Amendment Act 1992 on Municipalities, New Delhi, Government of India, 1992.

Au versant politique et culturel, s'adjoint une forte vitalité économique. Si Mumbai est la première ville d'Inde en nombre d'habitant·e·s (18,41 millions) et est souvent montrée comme une ville plus moderne que Delhi, notamment en ce qui concerne l'innovation et l'économie, Delhi connait elle aussi un fort dynamisme économique (Saglio-Yatzimirsky, Landy, *op.cit.*, p. 56). Ces attributs contribuent à la prétention du gouvernement à faire de Delhi une ville internationale, une ville spectacle (Fauve, Gintrac, 2009), pour attirer les investissements étrangers et une classe moyenne fleurissante *(ibid.*, p. 16). Ce statut est conforté par la présence des organisations et des délégations internationales dans la ville.

Malgré la présence de ces éléments contribuant au capital symbolique de cette ville, Delhi a mauvaise réputation. Comme le rappellent Denis Vidal, Emma Tarlo et Véronique Dupont dans leur chapitre « The Alchemy of an Unloved City » (2000), Delhi est une ville très critiquée et dénigrée face à Mumbai ou à Calcutta. Dans les ouvrages, articles et discussions, la capitale est décrite comme une ville sale, polluée, à la gestion urbaine désastreuse marginalisant une partie de la population. Delhi symbolise, notamment depuis le crime sexuel de 2012, les problèmes de violence qui touchent les femmes indiennes. Elle est aussi une ville surpeuplée, au trafic congestionné, où plus de la moitié de la population vit dans des zones résidentielles non autorisées ou dans des *jhuggis-jompris*[148]. Ces disparités, entre les zones urbaines, se traduisent par une différence de peuplement en nombre et en composition socioéconomique comme le montre le recensement de 2011. En ce qui concerne la densité, les districts du nord-est, du centre et de l'est ont les taux les plus élevés de population avec respectivement 36 155 27 730 et 27 132 individus par km^2. Le district du Nord-Est est également celui avec le taux le plus bas d'alphabétisation (83,1 %), de travailleur·se·s déclaré·e·s (29,5 %). Il en va de même pour le district du Nord-Ouest, plus éloigné du centre de la ville, qui a à la fois le second taux le plus bas d'alphabétisation (84,4 %) et de travailleur·se·s déclaré·e·s (32,5 %) et un taux élevé de citoyen·ne·s appartenant aux *Scheduled Castes* (19,1 %). À l'opposé, les territoires du centre et du Sud ont à la fois des taux de densité assez faibles, des taux d'alphabétisation et d'emploi plutôt élevés et assez peu de citoyen·ne·s appartenant aux S*cheduled Castes,* exception faite du district de New Delhi. En termes d'emploi ce sont dans les districts du Nord, les plus pauvres, où le taux d'emploi et d'alphabétisation féminine sont le plus bas[149]

[148] Jhuggis-jompris est le nom donné aux bidonvilles de Delhi.

[149] En ce qui concerne l'emploi, le recensement peine à intégrer les emplois informels et ces chiffres ne sont donc qu'indicatifs. Par contre, ils mettent à jour le nombre important de travailleurs informels et particulièrement des femmes dans les districts les plus pauvres.

Tableau : Données socioéconomiques NCT recensement 2011

	Population	Sq.Kms	Densité	Alphabétisation			Sex-ratio	Taux d'emploi			Schelduled castes	Population des bidonvilles [150]		Nombre de Bidonvilles
				H/F	Homme	Femme		H/F	Homme	Femme				
1 NCT of Delhi	16,787,941	1,483	11,32	86,2	90.9	80.8	868	33,28	52,99	10,58	16,8	1785390	10,63%	22
2North West	736,253	443	8,254	84,4	89.7	78.4	865	32,5	52,14	9,8	19,1	70090		
3 North	180,044	61	14,557	86,9	90.9	82.2	869	33,38	54,23	9,41	18,7			
4North East	406,125	62	36,155	83,1	88.8	76.7	886	29,5	50,01	6,36	16,7	3673		
5 East	358,937	63	27,132	89,3	93.1	85.0	884	33,91	53,66	11,57	16,5	1625479		
6 New Delhi	33,208	35	4,057	88,3	92.2	83.6	822	41,93	60,22	19,67	23,4	20002		
7 Central	119,639	21	27,73	85,1	87.5	82.5	892	35,61	57,7	10,84	24,6			
8 West	533,221	130	19,563	88	91.0	82.4	875	34,38	54,02	11,94	14,8			
9 South West	494,439	421	5,446	88,3	93.1	82.5	840	34,69	53,61	12,17	13,9	22814		
10 South	574,133	247	11,06	88,6	91.7	80.6	862	33,84	52,85	11,77	15,5	43332		

À cette fragmentation spatiale que l'on peut qualifier de ségrégation[151], s'ajoute une seconde division sociale entre pauvres et riches au sein des mêmes espaces. Lors d'un long entretien avec un journaliste du magazine Tehelka[152], au sujet des luttes féministes, ce dernier me décrit la ville comme un espace social hétéroclite, siège du pouvoir politique et haut lieu de fracture sociale :

> *« Sans rentrer dans de multiples descriptions, Delhi est une étrange ville, tu as la classe politique ici, le pays entier est dirigé depuis Delhi et ce pays est un très grand pays et une seule ville coalise tous·tes les leadeur·se·s politiques. Delhi a une vie intellectuelle importante, il y a l'université JNU, l'université de Delhi (DU), l'université Ambedkar, des gens très intelligents travaillent ici et beaucoup de choses radicales, des idées radicales émergent de personnes qui étudient et travaillent à Delhi. Il y a aussi des courants féministes, des courants indiens du féminisme, beaucoup de super féministes, de bon·ne·s historien·ne·s. Il y a des femmes leadeures qui travaillent à Delhi et qui continuent d'y travailler. Mais Delhi est aussi une ville où il y a beaucoup de pauvres, il y a une classe de gens qui sont les nouveaux libéraux et il y a une disparité de salaire qui est incroyable tu sais, c'est une ville de l'inégalité en matière de statut social.[153] »*
> Entretien n° 47 (Ajay, hindou, upper caste, journaliste à Tehelka, 20/10/2014)

Au cours de mes déambulations dans cette ville, la fragmentation de Delhi m'est apparue plus fortement encore du fait de la présence, dans un même espace, de zones de richesse et d'extrême pauvreté. Malgré les politiques successives de destruction des *jhuggis-jompris* de 1950 à nos jours (Dupont, 2007) et leur accélération depuis la fin des années 1990, elles continuent d'être présentes au sein de nombreux quartiers (Tawa lama Rewal, 2012 ; Sharma, 2016, p. 204). Les politiques urbaines ont accentué la ségrégation entre les populations pauvres et les populations riches. Elles ont aussi favorisé l'essor d'une nouvelle classe urbaine se considérant comme les représentantes de la société civile et qui capitalise les pouvoirs de la gouvernance locale (Tawa Lama Rewal, *Ibid*.).

---

[151] La ségrégation est « un procédé par lequel la discrimination sociale entraine une séparation spatiale » (Saglio-Yatzimirsky, Landy, *op.cit.*, p. 9)

[152] Le magazine Tehelka a pendant longtemps été un journal d'investigation indépendant très renommé, symbole d'une frange intellectuelle de gauche en Inde. Depuis le scandale de harcèlement qui a mené son rédacteur en chef, Tarun Tejpal, en prison, Tahelka a perdu de sa verve et un grand nombre de ses journalistes emblématiques.

[153]« Without going into various descriptions, Delhi is a strange sort of city, you have the political class here, I mean the entire country is ruled from Delhi, and this country is a huge country and one city has all the political leaders. Delhi has a very fine intellectual atmosphere, there is JNU, DU, Ambedkar University, some very fine sensitive intelligent people work here and a lot of very radical things radical ideas come from people who have studied and worked in Delhi. Some great stream of feminism also, Indian stream of feminism, lots of great feminism, great historian. Women leaders have worked in Delhi and continue to work. But Delhi is also a city where there are lots of poor, there is a class of people who are new liberal, and there is an income disparity which is unbelievable you know, it's a very unequal city in terms of social standing. »

1.1.3.2 New Delhi un espace politique décisif pour le MIFD.

Le tournant libéral des années 1990, en Inde, a entrainé une restructuration des relations étatiques à l'échelle internationale, mais également entre l'État et les acteurs·trices du développement. Ce nouvel équilibre politique, que représente le libéralisme, a profondément modifié les stratifications relationnelles et politiques, notamment au sein des villes indiennes. Dues à l'accroissement de l'urbanisation au niveau mondial et au rôle stratégique concédé aux métropoles dans le processus de libéralisation, les villes sont devenues le symbole des sociétés contemporaines et le centre d'attention des politiques publiques. Les mesures libérales des années 1990 encouragent les États à privatiser, décentraliser et à se désinvestir d'une partie de leurs prérogatives sociales, économiques et politiques. Le concept de « bonne gouvernance », qui est un processus de redéfinition et de relocalisation du pouvoir favorisant la société civile et les acteurs privés, au détriment de l'administration et des gouvernements, considérés comme non efficients, devient le référent des politiques urbaines. Les villes ont ainsi vu leur rôle géopolitique mondial et national s'accentuer. Delhi est au cœur d'enjeux de représentation internationaux, nationaux et locaux où les acteurs et les actrices se donnent à voir et établissent des stratégies de positionnement géographique et politique. En établissant une cartographie du MIFD deux éléments sont significatifs, celui du choix des organisations de s'établir à Delhi même et leur localisation au sein de la ville.

Le siège des organisations du MIFD que j'ai rencontré se situe dans la ville de Delhi. Pourtant la majorité d'entre elles interviennent et mènent leurs campagnes en dehors de la ville, ce que déplorent certain·e·s militant·e·s. Les raisons d'un tel fonctionnement semblent venir du fait que les financements disponibles aujourd'hui sont majoritairement alloués aux campagnes d'aide aux populations les plus précaires. Le découpage entre zones économiquement développées et zones pauvres est beaucoup plus complexe, mais dans l'imaginaire international, ces zones se situent majoritairement en dehors des villes. Ces politiques ont conduit la majorité des organisations, se trouvant à Delhi, à orienter leurs activités en dehors de la zone urbaine, comme le relate un militant d'une vingtaine d'années, d'une organisation féministe. Selon lui les mobilisations de 2012 ont entrainé une réorganisation des priorités en matière de financements vers les centres urbains auparavant délaissés :

> *« Je pense que de nombreux échanges avec les donateurs·trices ont lieu à ces moments, donc j'ai participé à un certain nombre de forums où ont lieu les échanges avec les donateurs·trices et les organisations de financement. Les grandes organisations pourvoyeuses de fonds reconnaissent qu'elles privilégient les zones rurales aux zones*

urbaines. Nous devons remettre l'accent sur les zones urbaines, nous devons continuer à travailler sur les violences et je pense que pour beaucoup d'organisations, c'est une opportunité pour elles, de pouvoir parler des violences dans les espaces urbains. »[154]
Entretien n° 36 (Mandeep, hindou, upper caste, études supérieures, Delhi, anglais, 9/10/2014)

Puisque la majorité des organisations ne mènent pas de campagnes sur la ville, mais sur des zones pauvres périphériques, il n'est alors pas étonnant que lorsque les organisations interviennent dans des quartiers de Delhi, ce sont principalement dans les bidonvilles et les zones pauvres. Ces choix géographiques ne sont pas le fruit du hasard, mais sont politiques. Le développement parait donner la priorité aux visées pratiques et un glissement vers une approche qui assimile le développement économique et matériel à l'émancipation et à l'égalité.

Une fois encore, les concepts « d'espace de dépendance »[155] et « d'espace d'engagement »[156] sont utile pour comprendre la manière dont se positionne géographiquement l'engagement politique Le statut qu'à New Delhi en tant que capitale et ville internationale en fait un lieu d'engagement stratégique pour les organisations. Il ne recouvre pas et parfois se distingue de l'espace de dépendance, où les organisations opèrent et parfois où se trouvent leurs réseaux historiques. Pour préserver et faire valoir leurs droits sur et dans les espaces de dépendance, les organisations doivent s'engager dans la ville de Delhi (Cox, 1998). Cela explique la présence massive des sièges des organisations dans la capitale.

Les travaux en géographie politique ont mis en exergue les fonctions politiques des villes (Fournet-Guérin, Vacchiani-Marcuzzo, 2009 ; Rosière *et al.*, 2009). Les villes sont des espaces de pouvoir réel et symbolique au cœur de luttes géopolitiques. Les capitales, à l'image de Delhi, sont des lieux où le pouvoir national se trouve et se donne à voir. Cette proximité avec les instances décisionnaires en fait des zones de compétition, intensifiées par la globalisation. La notion « d'espace politique » recouvre plusieurs caractéristiques. Delhi est le lieu symbolique du pouvoir de l'État, de la nation et de son identité. Elle est un espace de représentation et de

---

[154] « I think also lots of donor dialogue happens at that point of time, so I was part of a couple of forum which brings donors and founding organization dialogues, where large funding organizations recognise that they are taken founding away from urban areas to rural areas. In urban area we need to bring back this focus, we need to continue to work on violence and I think for lots of organiations, it was like an opportunity to them, to be able to talk about violence. »

[155] « Space of dependence are defined by those more or less localized social relations upon which we depend for the realisation of essential interests and for which there are no substitute elsewhere; they define place specific conditions for our material well-being and our sense of significance. »

[156] « Space of engagement: People, firms state agencies organise in order to secure the conditions for the continued existence of their spaces of dependence but in doing sot hey have to engage with other centres of social power: local government the national press, perhaps the international press, for example. In so doing, they construct a different form of space which I called here a space of engagement the space in which the politics of securing a space of dependence unfolds. »

conflits pour l'accès au champ politique incarné par l'État et un lieu de luttes citoyennes autour des questions d'aménagement, de localisation et de gouvernance. Malgré un processus de décentralisation en faveur des Fédérations dans les années 1990, Delhi reste la ville où le gouvernement central, le Parlement, la Cour suprême et les ministères se situent et où les politiques macroéconomiques et judiciaires sont établies (Kennedy, 2005). À l'ancrage symbolique et physique du pouvoir central dans la ville de Delhi, s'ajoute la présence des structures étatiques économiques et culturel·le·s eux aussi prit dans le jeu de la dépendance et de l'engagement.

Pour une militante, d'un collectif féministe autonome établi pendant les années 1980, cette concentration de représentant·e·s politiques fait de Delhi un lieu incontournable d'engagement :

> *« Si quelque chose arrive à Chandigarh, tu dois manifester à Delhi, dans le sens où manifester à Mumbai n'a pas le même impact. Quand les gens viennent, ils viennent pour la Cour Suprême, ils viennent pour le Premier ministre, ils viennent pour le Ministère de l'Intérieur. C'est à cause de la centralité du pouvoir étatique que notre politique est aussi… à bien des égards, elle se définit par cela et beaucoup de groupes de femmes et de groupes politiques sont contre l'idée de renforcer le pouvoir central. Je pense que c'est aussi géographique, tu vois le pouvoir se tient ici, c'est différent d'organiser et de faire des manifestations ici. Je pense que Delhi est très particulière dans ce sens, ce n'est pas que cela ne peut pas arriver ailleurs, mais cela doit se passer ici, quelque chose doit se passer ici. »*[157]
> Entretien n° 10 (Manju, 52 ans, upper caste, études supérieures, anglais)

À Delhi, de nombreux médias se sont implantés pour rendre compte de l'activité étatique. Cette accumulation provoque une forte médiatisation, voire une surmédiatisation de ce qui se déroule dans les villes. Une militante d'une trentaine d'années qualifie de « fossé » le décalage entre la manière dont les évènements sont reportés à Delhi et dans les autres lieux en Inde :

[157] « If something is happening in Chandigarh, you have to protest in Delhi in a way that protesting in Bombay doesn't have the same impact. Also when people come they come to the Supreme Court, they come to the prime minister, they come to the home minister. It's in reference to being a centrality of state power, our politics is also, in many ways, much more define by that and lots of women's groups and political will be against something like "let's reinforces central power". I think it's also geographic, you know power stand here, it makes a difference to do and use strike here, so I think Delhi is very specific in some of this, it's not it can't happen elsewhere but it has to happen here, something has to happen here . »

« *Je pense que le fossé a toujours existé, quel que soit le fossé, quelle que soit la différence, elle a toujours existé. Je pense que dans les médias, ce qui se passe à Delhi est beaucoup plus reporté.* »
Entretien n° 20 (Neetu, 31 ans, chrétienne, Nagaland, anglais, 20/03/2015)

Plusieurs militant·e·s déplorent cette différence d'intérêt entre les crimes commis à l'encontre des femmes dans les villes comme Delhi et ceux dans les campagnes. L'existence d'un lieu à Delhi dédié aux mobilisations, *Jantar Mantar*, où viennent et restent parfois de longues périodes, des manifestant·e·s et des groupes politiques témoigne d'ailleurs de la légitimité des mobilisations dans la ville.

Il faut également noter que la convergence de pouvoir au sein de Delhi détermine l'implantation des représentant·e·s internationaux·ales politique, économique et culturel·le·s. C'est pour cela que les bailleurs et les soutiens possibles du MIFD comme l'ONU, les ambassades, les agences de développement, les fondations et le siège des ONG internationales se trouvent en grand nombre à New Delhi. Cette configuration n'est pas récente et a comme conséquence de renforcer cette disposition. Delhi est décrite par une militante d'un collectif féministe autonome, comme étant une ville historiquement politique et un lieu ancestral de mobilisations, des mouvements citoyens :

« Delhi a une longue histoire de mobilisations, pour les droits démocratiques, contre le nucléaire, contre la peine capitale, il y a une longue tradition à Delhi de présence de ces réseaux et contre le communautarisme, pour la paix, c'est pourquoi souvent tu trouves un large éventail de groupes et de gens. Dans ces groupes il y a des individus pour la démocratie, des groupes de femmes, des ONG, qui rejoignent tous et toutes la même plateforme. Je pense que dans un sens nous avons une longue tradition, celle-ci est bonne, c'est une bonne tradition que nous avons à Delhi. »[158]
Entretien n° 10 (Manju, 52 ans, hindoue, upper caste, études supérieures, anglais, 20/05/2015)

Delhi s'inscrit également, par le truchement du processus de globalisation, dans un réseau international de lutte géopolitique. Les mégalopoles sont pensées et élaborées comme les représentantes des pays sur la scène internationale, leur façade et le point d'entrée des investissements étrangers. De ce fait, elles sont un lieu de mise en scène, un lieu de

[158] Delhi has a very long history of doing that, on democratic rights, against nuclear power, against capital punishment, there is a very long history in Delhi of having these kind of network, and against communalism, for peace, so why, and often you find a range of groups and people in any of these formations, you will find individual, you will find democratic groups, you will find women's groups , you find legal NGO, who are coming on the same platform, you know so I think in that sense we carry an old tradition but these are the good ones, these are the good tradition that we have in Delhi .»

représentation internationale où la mise en application des injonctions internationales est la plus visible. En Inde, mais pas seulement, cela se caractérise par la mise en place de politiques urbaines répondant aux demandes de décentralisation et de privatisation par les instances de Bretton Woods (Dupont, Tarlo, Vidal, *op.cit.*, p. 247 ; Baud, DeWit, *op.cit.*, p. 5 ; Shatkin, *op.cit.*, p. 49). Le statut des mégalopoles confère aux organisations une visibilité internationale et assure une assise législative, garantie par les proclamations de l'ONU. Cette mise en scène, où chacun·e se donne à voir, fait de la ville de Delhi « un théâtre » (Zérah *et al.*, *op.cit.*) un terme cher à Erwin Goffman (1974), mais que l'on retrouve aussi chez George Balandier dans son ouvrage *Le pouvoir sur scène* (1980). Pour George Balandier tout pouvoir se met en scène à travers les instances et les hommes, ce qu'il nomme la « *théâtrocratie* ». La politique est l'incarnation de cette théâtralité et les villes les lieux de mises en scène de ce pouvoir :

> Toute ville au cours de son histoire s'enrichit de ces lieux auxquels peut être attribuée une fonction symbolique, qu'ils la reçoivent par destination ou qu'ils la tiennent de l'évènement. Ils sont les théâtres où la société « officielle » se produit, et ceux, à l'inverse, où la protestation populaire se « manifeste ». La topographie symbolique d'une grande cité est une topographie sociale et politique.
> (Balandier, 1980, p. 24).

La manière dont le MIFD investit Delhi soutient cette thèse de la ville politique, théâtre national et international, où le pouvoir et les contrepouvoirs se mettent en scène, notamment à travers les médias. Cette mise en scène atteint sa quintessence lors des manifestations de rue, où les rites, les symboles et les traditions du militantisme viennent revivifier le MIFD et lui rappeler son rôle politique de contrepouvoir. Cette implantation n'est d'ailleurs pas récente. Au début des années 1980, les premières organisations autonomes se créèrent majoritairement à Delhi et à Bombay. À Delhi s'implante le siège de nombreuses organisations tandis que Bombay devient la ville du combat contre les violences sexuelles (Roy A., 2010, p. 413). Dans ces lieux d'émulsions coexistent de très nombreux mouvements sociaux et groupes politiques. Cette caractéristique favorise la légitimité de mobilisations, l'accroissement des ressources, des opportunités politiques et des alliances.

L'espace urbain est décrit par les militantes comme un espace du possible, où les identités sont renégociées et où certaines demandes peuvent être faites. Dans des conversations informelles, des militantes me font part de la nécessité de quitter leur lieu de naissance, pour la

plupart dans des zones rurales, pour affirmer leur identité sexuelle ou mettre des mots sur leur quotidien, fait de ségrégations et de mauvais traitements. Cette vision de la ville comme un lieu de restructuration identitaire est à nuancer et dépend des conditions de migration[159]. Les villes peuvent devenir des laboratoires de reconfiguration sociale notamment les villes comme Delhi avec une très forte population migrante. Les personnes qui s'y installent voient leur réseau changer et de nouveaux groupes se forment, sans pour autant qu'ils se pérennisent ou que les anciens disparaissent (Balandier, 1985). Certains groupes se forment lors d'élections ou de mobilisations précises tandis que d'autres deviennent les nouveaux référents sociaux des populations migrantes (Dupont, Tarlo, Vidal, *op.cit.*, p. 206).

Le triste statut de Delhi, décrite comme la « capitale du viol », peut être expliqué d'une part du fait de la moins grande liberté dont jouissent les femmes en comparaison à d'autres villes, à la forte augmentation de femmes de classes moyennes[160], qui sont les cibles principales des politiques sécuritaires et à la surmédiatisation qui s'y déroule Delhi est le plus souvent comparée à Mumbai qui est considérée comme une ville sûre pour les femmes. Leur forte présence dans l'espace public et leurs accès à des emplois en dehors de la sphère privée sont les symboles de cette liberté. Pourtant, comme l'indique Philpa Phadke dans plusieurs de ses travaux, s'il est vrai qu'à Mumbai les femmes jouissent d'une plus grande liberté et sécurité dans l'espace public, comparé au reste du pays, elles restent minoritaires, comparées aux nombres d'hommes (Phadke, 2007). Cette vision de Mumbai, qu'un grand nombre de femmes que j'ai interrogées à Delhi partagent, est liée à l'histoire de la ville, où très tôt de nombreuses femmes se sont engagées dans le travail en dehors de leur foyer, mais aussi à la présence d'infrastructures de transport qui leur sont accessibles (*ibid.*, 2005). Les luttes sociales, politiques et féministes qui ont marqué l'histoire de la ville concourent à la création de cet environnement singulier. Contrairement à Delhi, qui est une ville où la construction de la nation et de son identité repose en partie sur l'image totémique de la femme hindoue, limitant ainsi leurs droits, Mumbai est une ville, de commerce et de modernité. Dès la fin du XIXe siècle, des femmes ont commencé à travailler dans les industries et les manufactures et ont pris part aux luttes syndicales, nationalistes et féministes (Adarkar, 2003, p. 4529). Pour autant, les femmes

[159] Le genre, le type de migrations (migrations quotidiennes, saisonnières, temporaires ou définitives), le but (emploi, mariages, études) et le niveau social ont une incidence sur la manière dont les individus s'installent et recréent des liens sociaux en ville. (Dupont, 2000 ; Haider, 2000 ; Mazumdar, Neetha, Agnihorti, 2013).
[160] Comme le montre Shilpa Phalde les femmes de classes moyennes sont les cibles principales des politiques de sécurité en Inde. Elles sont considérées à la fois comme le symbole de l'honneur national à protéger et les membres d'une classe sociale montante qui incarne une modernité à l'indienne.

bien plus que les hommes doivent sans cesse s'adapter et gérer les risques que représente l'espace public. Elles ont intériorisé pour beaucoup des techniques de protection qui passe par l'évitement de certains lieux et situation et le développement de mécanisme de défense. En cela, il fait préciser que Mumbai, comme Delhi et la majorité des villes ou villages sont genrées tant dans la manière dont sont pensées les infrastructures que dans la manière sont les codes moraux et sociaux sont édifiés, décrétant illégitime la présence des femmes en dehors du foyer (*op.cit.*,2005). De plus, cet accès à l'espace public n'est pas égalitaire puisque toutes les femmes, en fonction de leur appartenance de classe, de caste ou de religion, n'ont pas la même expérience de la ville. Par exemple, les émeutes intercommunautaires de ces dernières années, à Mumbai, ont gravé les discriminations à l'encontre des femmes musulmanes.

La composition sociale du MIFD résulte en grande partie de son positionnement dans la ville et influence le répertoire d'actions et la visibilité du MIFD. Le MIFD est composé majoritairement de femmes de classes intermédiaires à aisées qui par leur connaissance des codes, du langage du pouvoir (l'anglais) et leurs réseaux sociaux ont un accès privilégié au champ du pouvoir. La composition sociale du MIFD a une incidence sur l'implantation géographique des organisations dans la ville. Schématiquement, Delhi se décompose en plusieurs aires géographiques ayant des profils socioéconomiques distincts. On trouve au Nord, autour de Old Delhi des populations plutôt de classes sociales défavorisées, à l'est et à l'ouest des zones de peuplement représentant le bas des classes intermédiaires et les basses classes et au Sud, dans les colonies des classes intermédiaires et aisées. La grande majorité des organisations du MIFD ayant un peu de pouvoir et de poids consultatif sont présentes dans le sud de Delhi, autour des quartiers de Malviya Nagar, de Jangpura, de Defense Colony, de Lajpat Nagar, etc. Les hypothèses possibles pour expliquer ce choix sont que les organisations du MIFD se sont établies, pour les plus anciennes, au domicile des militantes historiques, qui pour la plupart appartenaient aux classes intermédiaires à aisées, et donc vivaient dans le Sud. Une autre explication possible est celle rapportée par Geetanjali Gangoli (2007a) à propos de l'organisation féministe *Women's Centre,* créée en 1981 à Bombay. Les militantes de cette organisation ont décidé de s'implanter dans une localité de classe moyenne dans la banlieue est de la ville du fait des résistances possibles auxquels elles auraient pu faire face dans les zones plus pauvres où elles intervenaient, en tant que féministes et femmes de hautes castes. La préservation de l'anonymat et la possibilité d'accès des femmes de ces quartiers aux bureaux des organisations en toute discrétion sont aussi des raisons évoquées :

> The Centre located itself in a middle-class locality in the eastern suburbs of the city. The members of the group decided not to work within a working-class area in the city, even though their focus was on poor and working-class women as they felt that placing themselves within a working-class community could be conceived as a challenge to the patriarchies present within such a space. On the other hand, if an alternative space was provided for women that were geographically located at a distance away from their own context, it could provide anonymity to women using it.
> (Gangoli, 2007a, p. 24)

Les organisations les plus récentes, qui se sont établies dans des locaux en dehors des habitations, ont suivi le même principe d'implantation, près des lieux de résidence des militant·e·s mais aussi près des institutions politiques et des espaces de représentation. Les colonies du Sud ont plus de points communs en matière d'aménagement avec le centre de Delhi que le Nord. On peut penser que le lieu d'implantation des organisations contribue à l'image qu'elles souhaitent donner d'elles-mêmes aux instances politiques nationales et internationales. Ce paramètre contribue à expliquer pourquoi les organisations qui se trouvent aux nord dans les zones où les populations sont les plus défavorisées sont les organisations affiliées ou proches des partis politiques communistes (*Pourpre, Rubis*) qui se targuent d'être proches du peuple et qualifient les autres organisations de bourgeoises. Le fait que le lieu de résidence des organisations soit dans les colonies du sud en adéquation avec le type de peuplement que l'on retrouve dans ces quartiers et le profil des militant·e·s m'amène à observer un autre pan caractéristique des villes que sont les relations entre les militant·e·s de diverses classes sociales, dont les classes sociales intermédiaires ou moyennes, qui ont une trajectoire politique spécifique dans les villes indiennes.

1.1.3.3 Les relations sociales dans la ville et au sein de l'espace de la cause des femmes : reproduction du pouvoir et stratification sociale.

L'essor d'une classe moyenne urbaine dans les villes comme New Delhi, fruit du libéralisme économique et actrice de la globalisation est devenu, depuis le milieu des années 1990, le symbole de l'entrée avec succès de l'Inde dans une ère nouvelle de développement. La classe moyenne urbaine est dépeinte par les médias et les politiques comme l'emblème des changements, des aspirations citoyennes et d'un certain futur que promettent les politiques libérales (Fernandes, *op.cit.*, p. XV). C'est du moins ce que nous montrent les productions cinématographiques, les publicitaires et les médias qui mettent en scène ces citoyen·ne·s consommateurs·trices modernes ayant su adapter leurs « cultures traditionnelles indiennes » à de nouveaux modes de vie. Il suffit d'allumer la télévision, de regarder les séries l'après-midi, de déambuler dans les centres commerciaux gigantesques ou encore de prêter attention aux publicités pour voir apparaitre cette nouvelle[161] classe sociale fantasmées de l'Inde qui brille[162]. C'est à cette image de la classe moyenne que s'intéressent en Inde les autrices que sont Leela Fernandes (*op.cit.*) ou encore Amita Baviskar et Raka Ray (2011), questionnant l'unicité et le rôle de ce nouveau groupe. Si certain·e·s célèbrent l'essor de cette classe, d'autres à l'image de Pavan K Varma mènent une critique très sévère à l'encontre de la classe moyenne qu'il juge aveuglée par son désir de consommation et son intérêt propre (Varma, 1998). La notion de « classe moyenne » est avant tout un symbole permettant de décrire un phénomène de « middle-classization », qui se traduit par une polarisation de la société entre hautes et basses classes et dans un même temps la construction d'une classe sociale, comme référent hégémonique culturelle et source d'aspiration sociétale (Tawa Lama Rewal, Mooij, 2009, p. 2).

Pourtant dès lors que l'on s'en réfère aux individus en particulier et par exemple aux actrices du MIFD, décrite majoritairement comme de classe moyenne, le portrait semble se complexifier et le caractère homogène de la classe moyenne est remis en question. Le MIFD a une composition très hétéroclite dont se dégage une classe d'individus appartenant aux milieux sociaux éduqués, mais dont les revenues sont disparates. À cela s'ajoute, des différences de classe et de caste, notamment parmi les salarié·e·s et les bénévoles des organisations. Le

[161] Le terme nouveau ne fait pas référence à la structure ou à l'existence de cette classe moyenne qui a connu un premier essor durant la période coloniale, mais à son développement particulier depuis les années 1990 et la manière dont elle a su renégocier son positionnement identitaire et politique pour devenir une force symbolique du développement économique contemporain. (Chatterjee, 2010 ; Fernandes, *op.cit.*)

[162] L'inde qui brille « Shinning India » fait référence au programme politique du BJP en 2004 ciblant et prenant comme modèle les classes moyennes nées du développement économique des années 1990.

contraste est le moins visible entre les leadeur·se·s charismatiques, car nombre d'entre elles et eux appartiennent aux hautes castes et aux classes aisées. Des différences sont visibles entre la nouvelle et l'ancienne génération en ce qui concerne l'éducation, le niveau de vie et les modalités d'accès aux divers champs.

L'étude récente portée par Mathieu Ferry, Jules Naudet et Olivier Roueff (2018), sur les différentes strates sociales de l'Inde, apporte un éclairage intéressant sur la pluralité de la classe moyenne, menant à l'annihilation de ce concept. Mathieu Ferry, Jules Naudet et Olivier Roueff proposent une division de la population en neuf segments croisant les variables du capital économique, du niveau d'éducation, de la catégorie professionnelle, de la caste, du niveau d'urbanisation, du mode de consommation. De cette classification en neuf catégories en trois strates se dégagent.

La première catégorie regroupe la « classe populaire » (*popular classes)* subdivisée en trois niveaux que sont l'extrême pauvreté (*extreme deprivation)*, la grande pauvreté (*severe ordinary poverty*) et classe pauvre stable (*stabilized positions in the popular class*). Ce groupe qui représente 59 % de la population se caractérise par un ancrage rural ou péri urbain, un accès limité à la consommation (consommation de subsistance) et très faible aux loisirs. Une proportion importante de ses membres sont illétré·e·s, ont des emplois instables ou à bas salaire et appartiennent à des castes répertoriées. La classe intermédiaire (*the intermediate class*) le second groupe ne représente que 16 % de la population et se divise en deux catégories principalement urbaines ou péri urbaines, les classes intermédiaires urbaines (*the urban intermediate class)* et les classes intermédiaires de hautes castes (*upper caste intermediate class*). Leur accès aux biens de consommation est plus étendu et varié même si cette catégorie a des professions peu qualifiées et à revenu moyen. Ces classes se distinguent des catégories précédentes par leur accès à la propriété et leur relation avec les classes supérieures. Le dernier groupe les classes aisées (*the affluent class*) ont un fort capital économique, culturel et social et appartiennent majoritairement aux hautes castes. Il regroupe les classes culturelles aisées (*the cultural affluent class*), les classes aisées urbaines et les casses aisées rurales (*the urban affluent class and the agrarian affluent class*) et enfin les classes supérieures (*the upper class*). Représentant 25 % de la population, ces groupes sociaux de hautes castes sont qualifiés, ont des emplois leur assurant un niveau de vie élevé et ont un accès privilégié aux biens de consommation. Une différence de revenu et de propriété apparait entre les classes culturelles aisées et les classes supérieures, les premières n'étant pas forcément très riche, mais ayant un pouvoir symbolique fort.

En suivant ce découpage, on voit que la classe appelée intermédiaire et aisée regroupe un

nombre assez large d'individus aux profils variés (caste, religion, profession). Si l'on applique cette catégorisation au MIFD, il apparait qu'une partie des salarié·e·s et des militant·e·s appartiennent aux classes intermédiaires. Ce sont des femmes et des hommes travaillant sur le terrain et/ou dans les antennes locales, formé·e·s par les organisations ou ayant un petit bagage culturel. Celles et ceux travaillant dans les bureaux peuvent aussi appartenir à cette catégorie, mais sont majoritairement de classes culturelles aisées et de classes urbaines aisées. Ce découpage laisse apparaitre une distinction sociale lourde de conséquences puisque la majorité des femmes bénévoles en zone rurale, qui participent aux activités et/ou sont formées par les organisations, sont membres des classes populaires, exception faite des étudiant·e·s qui ont un profil particulier.

L'environnement urbain dans lequel s'insère le MIFD a une incidence directe sur le profil social de ses militant·e·s et salarié·e·s. Si l'Inde reste un pays à majorité rural[163], à partir des années 1990 les villes, notamment les mégalopoles, sont de plus en plus perçues comme des atouts et des faires valoir contribuant à l'intégration de l'Inde dans l'économie mondiale. Ce sont dans ces lieux que les nouvelles classes urbaines aisées émergent (Kennedy, Zérah, 2011 ; Chatterjee, 2004). Dès 1992, la décentralisation accompagne les réformes économiques libérales et dessine les contours des nouvelles politiques urbaines. La décentralisation (74^{e} Amendement à la Constitution) « rend obligatoire la tenue régulière des élections locales, introduit des quotas pour les femmes, les castes et les tribus répertoriées et transfère de nouvelles responsabilités en matière de gestion urbaine aux collectivités locales » (Kennedy, Zérah, *ibid.,* p. 1). Cette mesure contribue à donner plus de poids aux classes défavorisées par l'édiction de quotas, accompagnant la promotion d'une démocratie inclusive locale. Elle encourage conjointement l'essor de programmes de proximité, regroupés sous le terme de « gouvernance urbaine », définie comme une politique locale en dehors de l'intervention de l'État[164] (Harris, 2007, p. 2717). Le transfert de responsabilités qu'elle engendre, favorise la montée en puissance et en nombre d'agents privés, telles que les ONG et les organisations

[163] En 1991 74,08 % de la population réside dans les zones rurales et 25,72 % dans les zones urbaines. En 2011 on note une légère augmentation de la population urbaine, 31,16 % pour 68,84 % de ruraux.
Census India 1991, Provisional Population totals :Rural-Urban Distribution.
Census India 2001, Provisional Population totals :Rural-Urban Distribution.
[164] « Governance in this case is something we do to ourselves, not something done to us by those in power. »

professionnalisées. Corrélativement, une frange de la classe moyenne s'empare du processus de gouvernance urbaine, un procédé que qualifie Debolina Kundu de « capture élitiste »[165].

La prétention des gouvernements indiens à faire des villes des mégalopoles mondiales et les politiques de gouvernance qui les accompagnent encouragent la mise en place de politique de rénovation urbaine. Ces politiques, qui sont guidées par une approche esthétisante, sanitaire et économique de la ville engendrent un déplacement des populations pauvres et la destruction des zones urbaines dites non autorisées (Negi, Chakravarty, 2016, p. 204) [166]. Alors que les villes se gentrifient ou s'embourgeoisent, comme le questionne rhétoriquement Partha Chaterjee (*op.cit*.), près de la moitié de la population Delhiite vit toujours dans des bidonvilles ou des zones d'habitations illégales (Dupont, Tarlo, Vidal, *op.cit.*, p. 20). Les politiques urbaines au nom du développement s'enchainent et les évictions s'accompagnent d'une ségrégation de plus en plus forte des classes populaires au détriment d'une fraction de la population. Le phénomène est accentué par les politiques de décentralisation et de participation citoyenne. Comme le montre Stéphanie Tawa Lama Rewal dans son article (2012) sur les conflits entourant l'usage du sol à Delhi, une partie de la classe moyenne, porteuse des revendications d'assainissement de la ville est devenue, par le biais de politique participative (comme le programme « *Bhagidari* »[167] à New Delhi) l'actrice légitime de la gouvernance urbaine. Le statut de citoyen·ne·s qu'ils et elles font valoir leur accorde un rôle déterminant dans les politiques urbaines de « purification spatiale » (Tawa Lama Rewal, *ibid.*, p. 149). En parallèle des organisations citoyennes, qui régissent la gouvernance urbaine, il y a des organisations œuvrant pour le développement. Ces associations civiles, que Harris distingue des précédentes, les organisations sociales, se renforcent à la faveur des politiques internationales de développement[168]. Ces organisations, qui correspondent en grand nombre à

---

[165] Ce procédé de « capture élitiste » cité dans l'ouvrage Gavin Shatkin (2014, p. 57) est toutefois à tempérer dans les faits, car il est ne correspond qu'à une partie de la « classe moyenne », dont les pratiques sont plus hétérogènes que la théorisation le montre. L'intérêt de ce concept réside toutefois dans l'image grossie qu'il véhicule et qui correspond à l'image produite par les discours et les représentations, qui consistent à symboliser la classe aisée par les pratiques d'un seul groupe interne.

[166] À Delhi, la population se réparties selon différentes zones d'habitations que sont : les colonies autorisées dîtes les « *Planned Colonies* », les zones reconnues comme des bidonvilles par la loi de 1956 « *Slums Areas Act* », les « *Jhuggi Jhompri clusters* », un autre type de bidonvilles désignant un regroupement d'habitations de fortune occupant illégalement un terrain, les colonies illégales « *unauthorised colonies* », les colonies anciennement illégales, mais régularisées « *regularised unauthorised colonies* », les colonies relocalisées suite à une éviction « *resettlement colonies* », et les villages urbains ou villages ruraux (Negi, Chakravarty, *op.cit.*, p. 137).

[167] Le programme Bhagidari fut lancé en 2000 par Sheila Dixit dans le but de promouvoir la coopération entre les résidents des colonies autorisées, par le biais des associations de résidents (Resident Welfare Associations [RWAs] et les autorités en charge des services urbains (Tawa Lama Rewal, 2012, p. 152).

[168] By « civil organization » I mean to refer to those organisations that have professional staff, work to benefit others and specialise in a particular set of issues, while by « social organization » I refer to those organisations or

celles du MIFD, ont à leur tête des femmes et des hommes de classes intermédiaires à aisées, mais aussi de manière minoritaire, des individus appartenant à d'autres classes sociales populaires (Harris, *op.cit.*, p. 2719).

Cette polarisation citoyenne urbaine fait apparaitre deux sociétés, vivant conjointement, mais n'ayant pas les mêmes prérogatives et pouvoirs. D'un côté, il y aurait une classe intermédiaire à aisée qui par son engagement dans et à travers des associations institutionnalisées définit les contours d'une citoyenneté restreinte à leur seule classe et de l'autre les populations pauvres, cibles des politiques de développement et principale banque de vote des groupes politiques (Landy, Saglio-Yatzimirsky, 2014, p. 261 ; Fernandes, *op.cit.*, p. 275). Cette distinction élaborée par Partha Chatterjee sépare la société en deux entités (classe aisée/pauvre) sur la base de l'occupation légale ou illégale du sol des villes. Elle coïncide à la rupture établie préalablement dans ses écrits, entre société civile et société politiques (Chatterjee, 2004, 2010). On assiste alors, selon Joseph Harris, à l'émergence d'une « nouvelle politique » en opposition à une « vieille politique ». La « nouvelle politique » correspond à une société civile composée d'organisations volontaires ayant un pouvoir participatif tandis que la « vielle politique » est dominée par les partis politiques et les mouvements de masse. Enracinée dans la sphère historique du travail, la forme syndicale reste majoritaire, tout comme le recours à la politique représentative[169]. Les populations les plus pauvres se retrouvent ainsi majoritairement cantonnées à des relations de clientélisme ou de patronage politiques, ce que Frederic Landy qualifie de « gouvernances verticales » (2014). Par opposition, les classes moyennes tiennent les rênes du développement et de ce qui représenterait l'intérêt collectif, comme cela était déjà le cas pendant la période coloniale.

Si cette catégorisation, société civile, société politique, permet de schématiser le processus d'évolution et de distanciation des groupes sociaux urbains, l'étude du MIFD encourage un examen attentif de certains aspects de cette structure. Tout d'abord, comme le soulignent Leela Fernandes (*op.cit.*), Amita Baviskar et Raka Ray (*op.cit.*) la classe intermédiaire à aisées que recouvre l'expression « classe moyenne », n'est pas une entité homogène et ne correspond, en tant que symbole néolibéral, qu'à une partie restreinte de ce groupe qui a bénéficié des politiques de développement économique. La distinction entre

associations that represent their members or communities and mobilise them around their own demands (Harris, *op.cit*., p. 2723).

[169] « What may be described as "new politics". This is a politics built up around voluntary organisations in civil society rather than political parties, around new social movements - like the women's and environmental movements - rather than labour organisations, and (most significantly) it is forged in communities rather than in workplace (…) » (Harris, 2007, p. 2717).

« nouvelle politique », portée par les classes moyennes à travers la société civile s'opposant à « la politique traditionnelle », seule médium des classes défavorisée, est également à relativiser. Le principe selon laquelle la classe moyenne ne voterait plus, ayant à disposition d'autres formes de pouvoir, est d'ailleurs remis en partie en question récemment par la participation des associations de quartiers dans les élections de 2011 avec la montée en puissance du mouvement contre la corruption puis du *Aam Aadmi Party* au sein desquels a pris place une fraction de la classe moyenne urbaine (Ramani, 2013 ; Chakrabarti, 2016). Par la suite en 2014, c'est cette même classe urbaine dont les rangs ont grossi et se sont étendus aux OBC qui va voter majoritairement pour Modi, accompagnée par les classes supérieures et les classes défavorisées (Jaffrelot, 2015).

On observe aussi les limites de ce schéma interprétatif dans la manière, dont les militant·e·s du MIFD, par le biais de leurs combats, mobilisent différentes formes d'engagement. Lorsque l'on observe les pratiques du MIFD la scission entre ces deux types de politiques est loin d'être aussi nette. Lors des dernières élections nationales, les militant·e·s du MIFD formèrent une plateforme militante regroupant des individus dénonçant les exactions du Premier ministre Modi et les risques qu'engendrerait sa victoire. Elles et ils se sont rassemblé·e·s et se sont mobilisé·e·s autour du vote à venir, comme me l'explique l'une d'entre elle, membre d'un collectif autonome féministe :

> *« Tu sais comme la campagne anti Modi, qui était une plateforme, ce genre de campagne existe de manière conjointe (les campagnes féministes et les campagnes anti Modi). Nous nous sommes engagées dans la campagne anti Modi avant les élections et après les élections nous essayons de prendre en compte toutes les dimensions, de ce qui se passe, quelles sont les conséquences… »*
> *Entretien n° 10* (*Manju, 52 ans, hindue, upper caste, études supérieures, anglais, 20/05/2015)*

D'autres organisations se sont formées sous la forme syndicale comme *SEWA Delhi,* ou se définissent comme des mouvements de masse telle que *Pragatisheel Mahila Sangthan*. Les périodes électorales sont des moments d'effervescence citoyenne où la majorité des militant·e·s prennent part au vote et tentent de sensibiliser les citoyen·ne·s, par des manifestations de toutes sortes (réunions, tracts, mobilisations de rue). La séparation entre le MIFD et les partis politiques, pierre angulaire des années 1980 est, dans les années 1990, repensée et aboutit à un débat sur l'adoption de quotas féminins dans les assemblées nationales. Malgré de fortes

réticences de la part de quelques militant·e·s du MIF [170], bon nombre d'entre elles, ils se mobilisent et forment des réseaux de lobbying pour parvenir à l'adoption d'une loi, la « Women's reservation Bill » (Menon, 2000, 2002). En 1991 à Delhi, sept organisations du MIFD, connues sous le nom de *Seven Sisters*[171] fondent un forum politique pour les femmes et établissent une liste de demandes dont font partie les quotas. Cela mène, en 1993, à l'adoption au sein du plan de décentralisation d'une politique de quotas, dans les institutions locales, d'un tiers des sièges pour mes femmes. En 1995, la demande est réitérée par la *National Alliance of Women* (NAWO) sous la forme d'un manifeste. En 1998, des organisations du MIF présentent conjointement une candidate Ranjana Kumari, directrice du *Centre for Social Research* à Delhi et en appel aux partis politiques pour la présenter comme candidate. Cette mesure plus symbolique qu'effective (tous les partis politiques ayant refusé, sa candidature ne sera pas déposée) tend à interpeler les candidats sur le peu d'investiture féminine lors des élections (Tawa Lama Rewal, 2004, p. 208). La séparation du MIF avec les partis politiques et donc entre ancienne et nouvelle politique n'a jamais été totale et définitive malgré l'éclosion avérée, au milieu des années 1990, de nouvelles pratiques politiques (Basu, 2010).

[170] Les plus célèbres opposantes sont Madhu Kishwar (1996), et une organisation rurale de femmes *Shetkari Mahila Aghadi* (SMA) soutenue par Gail Omvedt.
[171] All India Mahila Dakshta Samity, All India Democratic Women's Association, All India Women's Conference, Joint Women's Programm, National Federation Of Indian Women, Young Women's Christian Associatin, Centre for Women's Development Studies.

CHAPITRE 2 : L'HISTOIRE DU MOUVEMENT INDIEN DE FEMMES, UN OUTIL DE COHÉSION ET DE DISTANCIATION SOCIALE.

2.2.1 Les fondations historiques du Mouvement Indien des Femmes et ses résiliences contemporaines.

2.2.1.1 L'ascendance des organisations et des réseaux de la seconde phase du MIF dans la ville de Delhi.

Dans les discours et les publications, nombre de militant·e·s font référence au lien entre le mouvement actuel et celui des années 1980, marqué par l'essor d'organisations autonomes se revendiquant féministes. Une sorte de reconnaissance et de sentiment de descendance s'est instituée contribuant à la consolidation du Mouvement Indien de Femmes dans la ville de New Delhi (MIFD). Deux salariées militantes d'une organisation professionnalisées de Delhi ont longuement évoqué ce ressenti lors d'un entretien :

« S : *Je pense que nous pouvons aujourd'hui militer comme nous le faisons grâce à ce qui s'est déroulé dans les années 1980. Je pense que c'est quelque chose que beaucoup d'entre nous savent. Nous avons la possibilité de nous organiser grâce au très grand nombre d'organisations et de groupes de femmes qui se sont formés dans les années 1980, quand c'était une période beaucoup plus difficile. (…)*
N : Je voudrais dire deux choses. Pour moi, je pense que j'ai commencé à comprendre la politique grâce à mes interactions avec les gens qui faisaient partie du mouvement autonome. J'ai appris d'amies plus âgées et de personnes qui avaient été actives vingt-cinq ans plus tôt. Apprendre d'elles a été très instructif, c'est de là que je parle. Avant

cela il y a eu l'université, qui m'a ouvert l'esprit, mais à travers ces gens, ces amies, j'ai beaucoup appris. Je me sens donc redevable du mouvement autonome. [172]»
Entretien n°2/2 (Susmita, 32 ans, OBC, études supérieures, anglais et Neetu, Chrétienne, 31 ans, Nagaland, anglais, 23/07/2015)

La question de la transmission entre les différentes générations militantes qui composent le MIFD est très présente dans les discours et dans la manière dont les militant·e·s pensent leur engagement. Le travail d'inscription de l'histoire des luttes des femmes par des chercheuses dès les années 1960 joue un rôle non négligeable dans l'élaboration de ce sentiment d'appartenance. Pour une majorité, la seconde période du MIF est considérée comme les prémices de l'engagement des femmes et assez peu de militantes se réfèrent aux évènements et aux luttes de la première période.

Dans les premières années d'indépendance de l'Inde, la création d'un État moderne libéral fait naitre chez les citoyen·ne·s un sentiment d'achèvement et d'espoir quant à la création d'un État égalitaire. La Constitution, ratifiée en 1951, garantit le suffrage universel et une égalité formelle entre les femmes et les hommes[173]. Comme l'explique Ratna Kapur, professeure de droit et ancienne directrice du *Centre de Recherches Juridiques Féministes* à New Delhi et Brenda Cossman professeure de droit en Inde, deux types d'égalités cohabitent dans la loi : l'égalité formelle et l'égalité substantielle. Tandis que la première garantie les mêmes droits à tous les citoyen·ne·s, l'égalité substantielle se traduit par la mise en place de provisions spéciales pour les groupes sociaux défavorisés dans le but de leur garantir une égalité réelle (Kapur, Cossman, 1999, p. 200). Les femmes indiennes sont les premières bénéficiaires de cette l'égalité substantielle. En effet, la section 3 de l'article 15 autorise l'État à mettre en place des provisions spéciales pour les femmes. Les citoyennes appartenant aux classes défavorisées (Backward class) bénéficient également, comme les hommes, de quota pour des postes de fonctionnaires (section 4 de l'article 16).

---

[172]« S: I think we can protest the way we do right now because of what happen in the 80's, I think that is a acknowledge that lots of use have .We have the power to organise because of the amazing amount of organizations and women's group that happen in the 80's when it was much more difficult.
N : I just want to say two things, for me I think I begun learning anything about politics to my interaction with people who have been part of this autonomous movement, I have learn from older friends and people who have been active for a time, like twenty twenty five years. For me learning from them was very very enlightening, that's where I am talking from. Before that there were university which gave me little you know open mind, you know through this people, through these friends I learn a lot, I just understood so much so I feel very indebted to the autonomous movement. »

[173] L'article 14 garantit l'égalité et l'égale protection des citoyen·ne·s devant la loi, l'article 15, interdit les discriminations fondées sur la religion, l'ethnie (race), la caste, le sexe et le lieu de naissance et l'article 16, affirme, l'égalité à l'accès au travail.

La question de l'égalité et du traitement différentiel des sexes engendre de nombreux débats en Inde, mais aussi dans le reste du monde. Les femmes doivent-elles être traitées comme les égales des hommes par la loi ou nécessitent-elles des traitements préférentiels ? L'égalité réelle peut-elle être atteinte sans provisions spéciales ? Quelles sont les conséquences de l'égalité substantielle qui se construit sur la différence (femme/homme) ?

Ratna Kapur et Brenda Cossman distinguent trois approches du traitement de la différence de genre : « le protectionnisme », « l'égalité de traitement » et « l'approche corrective ». Le protectionnisme induit que les femmes sont faibles et doivent être protégées par un traitement spécifique. Cette démarche essentialise les différences et peut renforcer la subordination. À l'inverse, l'approche revendiquant l'égalité de traitement s'oppose à une reconnaissance des différences genrées par la loi. Pour les autrices, cette approche ne peut pas mener à l'égalité puisqu'elle ne reconnait pas les inégalités d'accès au droit. La dernière l'approche, corrective, considère que les femmes ont besoin de mesures spécifiques du fait des discriminations auxquelles elles ont été sujettes dans le passé. Les autrices concluent par l'idée que l'application d'une loi ne tenant pas compte des différences de genre (entendues comme non-essentialistes) ne pourrait pas mener à l'égalité.

En plus des lois générales pour tous·tes les citoyen·ne·s, il existe en Inde des lois personnelles qui codifient selon les préceptes religieux, le mariage, le divorce et la propriété. Ces lois affectent particulièrement les femmes en les éloignant d'une égalité formelle. Très tôt des organisations de femmes se sont intéressées à cette codification. En 1944, des femmes regroupées en associations demandent à ce que le droit personnel hindu (*Hindu Code Bill*) soit uniformisé et réformé afin de garantir l'égalité des citoyennes. La forte opposition de la part de membres du parti du Congrès conduit le gouvernement de Nerhu à proposer une réforme limitée autour de quatre actes : le *Hindu Mariage Act*, le *Hindu Succession Act*, le *Hindu Minority and Guardianship Act* et le *Hindu Adoption and Maintenance Act* (Kumar, 1993, p. 97). Malgré des modifications, les militantes considèrent que le caractère conservateur et inégalitaire du droit hindou reste inchangé. Du côté musulman, entre 1927 et 1939 des débats mènent à une réforme des lois personelles. L'un des changements significatifs est l'élargissement du droit de divorce des femmes musulmanes en 1939 (*The dissolution of Muslim marriages Act*) (Asghar Ali, *op. cit.*, p. 152).

À l'égalité promise par l'édiction d'une constitution démocratique, s'ajoutent un discours économique basé sur l'industrialisation et l'idée que le développement d'un secteur et d'une classe sociale entrainerait, par ruissèlement, le développement des autres classes sociales

(Desai, 2008, p. 23). Pour appuyer leurs propos les défenseur·se·s du développement économique, prennent pour exemple la réussite de femmes de classes moyennes urbaines qui ont pu bénéficier des mesures éducatives et économiques pour investir le marché du travail, notamment dans les professions académiques et médicales. D'autres entrent dans le gouvernement à des postes administratifs et dans les partis politiques comme le Congrès. La visibilité nouvellement acquise par ces femmes laisse croire à une amélioration générale de la condition des femmes. À cause de la visibilité extrapolée de quelques femmes ayant accédé à des postes de pouvoir et à la perte d'un ennemi commun, l'État, le MIF se fragmente. Il entre dans une période de mise en berne qui durera plus d'une décennie. Les questions relatives aux droits des femmes restent au cœur des politiques publiques, mais elles prennent appui sur la figure préexistante de la femme totem, bénéficiaire des politiques sociales (*welfare*), dont le statut de mère et d'épouse supplante celui de travailleuse ou d'actrice politique. Pour appuyer ces mesures, le gouvernement met en place des institutions ciblant les besoins considérés comme féminins. Le premier plan de développement à destination des femmes mit en place par le département de la santé (*Department of Health and Welfare)* en 1952, met en avant leur rôle d'épouse et de mère, comme le montre l'intitulé du rapport « Programme national de planification familiale » (« *National Family Planning Programme* »). En 1953, le Ministère de l'Éducation établit le Conseil Central de la Protection Sociale (*Central Social Welfare Board),* sous l'égide de Durgabai Deshmuck, militante nationaliste et Congressiste, membre de l'assemblée constituante indienne en 1934 (*Constituent Assembly of India*) et de la commission de planification[174] (*Planning Commission*). Ce conseil a comme objectif de déterminer les besoins des populations marginalisées et par l'intermédiaire d'organisations volontaires, d'implanter des programmes d'aides financés. Les femmes sont les cibles principales des mesures et les organisations de femmes existantes se mettent à travailler pour ces instances. Cette collaboration entre l'État et les organisations a provoqué, selon des autrices féministes comme Nira Desai, une perte de vigueur militante et un changement de la nature du MIF (Desai, *Ibid*., p. 24).

Les mesures de développement à destination des femmes se centrent sur l'éducation, la santé (planification familiale, santé maternelle et infantile), la protection sociale (*social welfare*) et laissent de côté les questions économiques et politiques. La différence la plus nette apparait lorsque l'on compare, comme le fait Maitrayee Chaudhuri (1993), le programme de planification proposé en 1938 par le Comité National de Plannification (*National Planning*

[174] C'est la commission de planification qui a mis en place le Conseil Central de la Protection sociale.

Committe (NCP)) et le premier rapport de planification, « *Five Years Plan* » datant de 1951. Pour la première fois en 1938, sous l'impulsion de Jawaharlal Nehru et de Subash Chandra Bose, un plan nommé « Le rôle des femmes dans l'économie plannifiée » (*Women's role in Planned Economy*) prévoit la création d'un sous-comité consacré à la question des femmes et de l'économie. En 1951, la question du développement économique des femmes, et un large pan des considérations politiques disparaissent, au profit d'une action sociale. La reconnaissance accordée au travail domestique et effectué dans la maison (*home-based work*) garantissant le statut d'actrices économiques aux femmes (droit à la propriété, loi mariage) et la régularisation de leurs conditions de travail dans les industries, ne sont plus au premier plan des mesures. L'un des seuls programmes économiques où il est fait état du travail des femmes est le « Programme de Développement Matériel et Moral » à destination des milieux ruraux *Community Development Programme*, 1952). Son objectif est de former les femmes devenir de meilleures épouses et mères (*Mahila Mandal*). Ce n'est que lors du sixième plan quinquennal de 1980 qu'une dimension économique dans les plans de développement à destination des femmes est introduite.

Après l'indépendance, les programmes proposés par le gouvernement font rapidement face à des désaccords populaires et provoquent un sentiment de trahison chez les travailleur·se·s, les paysan·ne·s et les femmes, investies dans les luttes nationalistes. Un grand nombre d'entre eux et elles se tournent vers les partis politiques de gauche. En 1954, le *Communist Party of India*, (CPI), sous la direction de Vibhla Farooqui créé la *National Federation of Indian Women* (NFIW) pour promouvoir l'égalité et les droits des femmes (Forbes, 2008, p. 225). En 1960, sous l'égide du parti communiste, des mobilisations de masses éclatent en Inde du fait de graves crises frumentaires et économiques. Au cours de cette période, le mouvement communiste se divise du fait de la guerre opposant l'Inde à la Chine et de la séparation Sino-Soviétique. Un nouveau parti voit le jour, le *Communist Party Of India-Marxiste* (CPI-M) qui investit massivement les luttes. En 1967, un nouveau mouvement de paysan·ne·s éclate à Naxalbari, au Bengale, sous l'influence du CPI-M. En 1969, les mobilisations prennent une forme plus radicale lorsqu'une nouvelle branche du parti communiste, le *Communist Party of India* (Marxist-leninist) (CPI-ML), enjoint les militant·e·s à intensifier la lutte. Des mobilisations étudiantes, paysannes et des grèves de travailleur·se·s s'organisent et se propagent dans les états voisins, le Bihar, l'Orissa, le Madhya Pradesh et l'Uttar Pradesh (Jaffrelot, 2006 A, p 51-52). En Andhra Pradesh, la seconde phase du Mouvement Telangana éclate et au Kerala, les maoïstes organisent une armée rouge au

Malabar[175]. Ces mobilisations, quoiqu'hétérogènes, vont être taxées de Naxalites[176] par le gouvernement et réprimées. De ces agitations révolutionnaires naissent différents courants de pensée articulant des questionnements sur la culture, le genre, le système de castes et les tribus. Ces mouvements vont chercher à rallier de multiples identités au processus révolutionnaire. Au début des années 1970, un mouvement tribal de paysans sans terres, le *Shramik Sangathan* (Organisation des travailleurs) naît à Sahada, une ville du Mahārāshtra en réponse à la famine. Les femmes sont parmi les personnes les plus actives de cette mobilisation, notamment par le biais de la branche féminine, le *Shramik Mahila Sangathan* (Organisation des travailleuses), qui mobilise les hommes contre l'inflation des prix (Anti-price Rise Movement), négocie avec les propriétaires terriens, invente des slogans révolutionnaires et organise des manifestations. L'engagement des femmes permet aux problématiques de genre et d'oppressions d'être intégrées aux demandes du mouvement et notamment le cas des violences conjugales. En 1972, le *Shramik Mahila Sangathan* lance une campagne de mobilisation contre l'alcool. Un réseau regroupant des femmes de plusieurs villages, mène des actions directes envers les débits d'alcools et les maris violents. Des mobilisations contre l'inflation voient également le jour à Bombay où des membres des partis socialistes et du CPI-M fondent le *United Women's Anti-Price Rise Front* en 1973, dans l'optique de mobiliser les femmes des villes. Le mouvement prend rapidement de l'ampleur et s'étend au Gujarat en 1974 sous le nom du mouvement *Nav Nirnam* (mouvement de reconstruction). Ce mouvement étudiant dans lequel les femmes sont très présentes dénonce la corruption et l'inflation (Desai, 2008, p. 26). Influencé par le concept de « révolution totale [177]» (1978), élaboré par Jai Prakash Narayan, le mouvement *Nav Nirnam* milite pour une réforme de la société dans le but de redonner le pouvoir au peuple. Toutefois, les questions de genre ne sont pas pleinement intégrées.

Bien que les femmes soient absentes des politiques économiques et des plans de réformes, le nombre de travailleuses ne cesse d'augmenter, particulièrement au sein du secteur informel, sous forme de travail à domicile payé à la pièce. Pour répondre aux besoins accrus des femmes

---

[175] Quelques années avant l'indépendance en 1948, un mouvement de redistribution des terres, le mouvement Telangana en Andhra Pradesh se forme et mène de nombreuses mobilisations au sein desquelles les organisations de femmes sont très actives, comme la Navjivan Mahila Mandal à Hyderabad, sans toutefois être intégrées comme les égales des hommes. En 1951, du fait du retrait du parti communiste du mouvement Telengana et de la répression de la part de l'état le mouvement s'arrête (Kumar, 1993, p. 99).

[176] Le Naxalisme est un courant né en 1967 à Naxalbari au Bengale. Ce terme initialement associé aux révoltes armées, inspirées par le Maoïsme, contre les propriétaires terriens au Bengale est utilisé par la suite pour qualifier les soulèvements populaires proches du communisme, faisant preuve de violence en Inde (Cabalion, 2011).

[177] Le concept de « révolution totale » élaboré par Jai Prakash Narayan vise une transformation radicale des structures politiques, économiques, sociales, culturelles, et morales de la société. L'auteur considère ce concept dans la lignée de la pensée philosophique et politique élaborée par Gandhi, le « Sarvodaya » (la prospérité pour tous).

en matière de protection, en 1972 Ela Bhatt, une avocate indienne travaillant auprès des syndicats, fonde la *Self -Employed Women's Association* (SEWA). Son but est d'organiser les travailleuses et de défendre leurs droits. *SEWA* est à la fois un syndicat, mais aussi une banque et une coopérative pour des milliers de travailleuses.

L'engagement des femmes dans les « mouvements de masse » facilite l'émergence d'une conscience politique. L'examen de l'oppression singulière dont elles sont victimes donne lieu à la création d'une conscience que l'on peut qualifier de féministe ou d'antipatriarcale. En revendiquant un statut d'opprimé et en dénonçant les violences auxquelles elles font face, les femmes intègrent les considérations de genre aux mouvements sociaux de l'époque. La première organisation de femmes à être considérée, par les militantes contemporaines, comme marquant l'avènement de la seconde phase du MIF nait la même année que le mouvement *Nav Nirnam*. En 1973, des étudiantes de l'université Osmania d'Hyderabad, engagées dans les mobilisations contre l'inflation, puis au sein de luttes étudiantes contre l'éviction de l'université d'étudiants appartenant à la frange marxiste-léniniste du parti communiste décident de créer une organisation de femmes autonome. Leur but est d'aborder la question de l'oppression des femmes dans la sphère privée et plus généralement leur place dans les luttes sociales (Lalita, 2008, p. 34). En 1974, la *Progressive Organization of Women* (POW) est fondée et mène ses premières actions contre la pratique de la dot, le harcèlement de rue et les pratiques sexistes (*eve teasing*[178]). Elle organise, l'année suivante, une campagne contre l'obscénité et l'objectivation[179] des femmes. La même année, les militantes s'engagent dans le mouvement contre l'inflation et organisent une procession avec les femmes vivant dans les bidonvilles. L'influence grandissante de la *POW* se manifeste par la création d'antennes locales dans d'autres villes et états de l'Inde. Cette organisation, très proche des milieux communistes maoïstes, appartient au courant féministe socialiste, qui voit l'oppression des femmes comme résultant d'un système capitaliste et féodal (division sexuelle du travail conjuguée à une culture patriarcale). Comme le définit Gail Omvedt, les organisations féministes socialistes :

[178] L'expression « Eve Teasing » (taquiner Ève) est utilisée en Asie du Sud pour parler du harcèlement de rue. Cette expression est décriée par de nombreuses personnes qui y voient une euphémisation des agressions que subissent les femmes dans l'espace public. De plus, la référence à Ève et à son statut de tentatrice induit une responsabilité des femmes dans ses agressions.

[179] L'objectivation est une notion importante des débats féministes contemporains. Elle sert à illustrer la manière dont le corps des femmes est représenté et utilisé par la société. Cela se traduit par une instrumentalisation et une dépossession du corps des femmes du fait d'une représentation outrancière et/ou segmentée. Cette pratique nie l'agentivité et l'autonomie des femmes (Nussbaum, 1995) e les réduisant à leur corps et leur apparence (Langton, 2009).

> Positionnent l'oppression des femmes comme un élément central et adopte une position libérale radicale quant aux demandes pour une égalité totale : dans un même temps elles reconnaissent et insistent sur le fait que le mouvement des femmes doit être guidé par les perspectives des classes ouvrières et faire partie du mouvement plus large des classes opprimées. [180]
>
> (Omvedt, 2008)

L'expression « mouvement de masse » est significative du positionnement singulier des mouvances socialistes pour qui l'émancipation des femmes doit avoir lieu dans un cadre révolutionnaire plus global. D'autres organisations socialistes se forment à la même époque, *Purogami Stri Sanghatana* à Pune (Organisation des Femmes Progressistes), *Stri Mukti* (la libération des femmes) à Bombay, *Sanghatana* (Organisation de Libération des Femmes), *Samta* (Parité) et *Stree Sangarsh* (La Lutte des Femmes) à Delhi. Ces collectifs se caractérisent par leur composition de femmes appartenant à des classes moyennes urbaines, leur autonomie vis-à-vis des partis politiques, leur prise en compte de la dimension économique, sociale et politique de l'oppression et enfin leur caractère temporaire ou instable (Omvedt, *op. cit.*, p. 62). La déclaration de l'État d'urgence en 1975 en Inde, pour faire face aux crises économiques et politiques, a de funestes conséquences pour la *POW*. Considérée comme un des foyers du communisme marxiste-léniniste, l'organisation voit quelques-unes de ses militantes arrêtées et ne survit pas à cette période.

Retracer l'histoire de l'avènement des organisations de femmes contemporaines met en lumière l'histoire singulière de ce mouvement, né en Inde dans un contexte de mobilisation politique transversale. Les mouvements de masse dans lesquels les femmes prennent place ont un rôle d'incubateur pour les organisations féministes contemporaines. La *POW* et les organisations de femmes de l'époque marquent l'avènement des organisations féministes autonomes, mais aussi de la théorisation des oppressions que subissent les femmes. Les années 1970 sont aussi une période de médiatisation de « la cause des femmes » à grande échelle, puisque les Nations-Unies déclarent l'année 1975, *Année des Femmes*, puis la *Décennie des Femmes* de 1975 à 1985. Le MIF, héritier des luttes coloniales et post coloniales, va plus loin dans la dénonciation des violences et de l'oppression systémiques des femmes et acquiert par cela, un statut légitime de représentant et de porte-parole des femmes indiennes.

2.3.1.3 Les processus internationaux de politisation des problématiques liées aux femmes et son impact en Inde.

Aux mobilisations sociales et politiques nationales, terreau d'émergence du MIF, s'ajoute, à l'échelle internationale, un intérêt accru de la part des instances internationales (Nations-Unies, Banque Mondiale, Fond Monétaire International), aux questions de genre et plus précisément au statut économique et social des femmes à travers le monde. Cette attention portée aux femmes n'est pas nouvelle puisque les Nations-Unies, dès 1948, font de l'égalité des femmes et des hommes une norme universelle par la « Déclaration Universelle des Droits Humains » (*Universal Declaration of Human Rights*). En 1947, elles créent la Commission sur le Statut des Femmes (*Commission on the Status of Women* (CSW)) qui pendant la période 1947-1960 a comme fonction l'édiction de rapports et de conventions sur les droits politiques des femmes (Convention on the Political Rights of Women, 1953), sur leurs droits au sein du mariage (*Convention on the Nationality of Married Women*, 1957, *Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriages,* 1962) et en tant que travailleuses (*Convention Concerning Equal Remuneration for Men and Women Workers for Work of Equal Value*, 1951). Ce n'est qu'à partir de la fin des années 1960 que les Nations-Unies s'investissent dans la lutte contre les violences à l'échelle mondiale avec notamment, en 1967, l'adoption de la « Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. » (« Convention on the Elimination of Discrimination Against Women » (CEDAW). C'est à cette période également que se font entendre, sur la scène internationale, les voix des femmes venant des Suds, portant un regard critique sur les politiques de développement internationales (Degavre, 2011, p. 63).

Malgré les mesures édictées, les questions de genre ont un statut marginal au sein des politiques internationales. Pour remédier à cela, en 1972, la Fédération Démocratique Internationale des Femmes (Women's International Democratic Federation)[181] demande aux Nations-Unies de consacrer l'année 1975 aux femmes (*International Women's Year*) (Jain, 2005, p. 66). L'objectif majeur de cette proclamation, outre de promouvoir l'égalité femmes-hommes, est de garantir l'intégration des femmes dans les politiques de développement sur le plan économique, politique, social et culturel. Il est aussi de reconnaitre leur contribution dans « le processus de développement d'une coopération amicale entre les États et dans le renforcement de la paix internationale. » (Nations-Unies, 1976). On voit apparaître dans cette

[181] La Fédération Démocratique Internationale des Femmes est une organisation internationale créée à Paris en 1945, proche des partis communistes.

déclaration l'avènement de « l'approche intégrée de l'égalité » (*gender mainstreaming*[182]) et du positionnement des femmes comme « ambassadrices de la paix ». L'évènement central de l'année 1975 est la Conférence de Mexico, du 19 juin au 2 juillet, qui regroupe des représentant·e·s (75 % de femmes) de 133 gouvernements, dont l'Inde. Ensemble, elles déclarent la période 1975-1985, « Décennie des Nations-Unies pour les Femmes ». Deux autres conférences marquent cette décennie, la Conférence à Copenhague en 1980 et la Conférence de Nairobi en 1985.

Les conséquences de la « Décennie pour les Femmes » sont significatives. En politisant la question des droits des femmes à l'échelle internationale, les Nations-Unies édifient un sujet politique « femmes » légitime, bénéficiaire des stratégies de développement. Par la ratification de ces déclarations, les gouvernements s'engagent eux aussi à reconnaitre ce sujet « femmes » comme une citoyenne égale aux hommes et à œuvrer à la promotion de ses droits. Cette décennie a permis l'émergence d'une base légale et idéologique de référence symbolique, puisque les Nations-Unies n'ont aucun pouvoir direct sur les pays. En Inde et dans d'autres pays, la reconnaissance internationale des droits des femmes légitime les actions intentées par les organisations de femmes et leur apporte un soutien idéologique. En 1975, le Comité sur le statut des femmes en Inde (*Committee on the Status of Women in India* (CSWI)) publie le rapport *Towards Equality*, initialement prévu pour la conférence de Mexico. L'invitation d'Indira Gandhi à la conférence de Mexico peut probablement expliquer en partie la tolérance de son gouvernement envers le MIF, qui est un des seuls espaces de contestation tolérée pendant l'État d'urgence (Mazumdar, 2012, p. XXIV). Les conférences internationales ont également facilité la création d'un réseau et d'un espace international où des femmes, venues du monde entier, ont pu échanger et débattre. Pour la première fois, les femmes des Suds ont fait entendre leur critique de la domination des femmes des Nords sur les débats et du peu d'effectivité des politiques de développement en dehors des classes aisées (Agarwal, 1996, p. 88). L'influence non négligeable de la Décennie pour les Femmes et des politiques internationales ne doit pas supplanter le rôle majeur que jouent, à l'échelle nationale, les initiatives et les mobilisations de femmes, au sein des organisations de masse et/ou féministes, dans l'épanouissement de la seconde période du MIF (Kumar, 1993, p. 105).

[182] Le concept de gender mainstreaming est un phénomène visant à intégrer au sein des institutions politiques publiques une dimension genrée, pour favoriser l'égalité femme-homme.

2.3.1.4 La naissance des premières organisations féministes autonomes en Inde et leurs combats

La seconde phase du MIF est connue comme étant une période où se sont formées les premières organisations féministes autonomes. Ces organisations qui naissent dans les villes se structurent autour de la dénonciation des violences faites aux femmes et du système patriarcal symbolisée par des « affaires », c'est-à-dire de crimes médiatisés, devenus le symbole des luttes féministes des années 1980. Les premières luttes s'amorcent autour de la dénonciation des violences découlant de la pratique de la dot et des violences sexuelles comme le viol. Ce crime est considéré comme l'expression de l'appropriation du corps des femmes par les communautés d'hommes. En 1977, à New Delhi des manifestations s'organisent pour dénoncer les meurtres liés à la dot (*dowry murder*) et l'impunité des meurtriers. Les violences au sein des familles étant considérées comme des conflits familiaux privés, hors des cadres de la législation (*family quarrel*), lorsque des meurtres ont lieu ils sont enregistrés comme des accidents domestiques ou des suicides. En réponse à l'inaction de l'État, les manifestations grossissent et s'étendent à d'autres régions comme le Punjab, le Mahārāshtra, le Gujarat ou le Madhya Pradesh. Deux organisations, la *Mahila Dakshata Samiti* (Comité d'Empowerment des Femmes) et le *Stri Sangharsh* (la Lutte des Femmes) sont les premières à prendre la tête des combats contre la dot et à demander au gouvernement de légiférer, ce qu'il promet de faire en 1978 (Gandhi, Shah, *op.cit.*, p. 54). Dans l'attente d'une réelle réponse du gouvernement, les mobilisations continuent et les militantes de *Stri Sangharsh* créent une pièce de théâtre intitulée « *Om Swaha* » (c'est terminé), pour rendre audible leur propos. Plusieurs militantes de Delhi, dont Kamla Bhasin[183], Abha Bhaiya [184], Gouri Choudhury[185], Amrita Chhacchi[186], Sheba Chhacchi[187],

183 Ref 2 .4.2.2

184 Abha Baya vient de la classe moyenne éduquée de Delhi. Elle a fait des études supérieures en Allemagne pour devenir travailleuse sociale. Elle a dû très tôt se battre contre sa famille pour ne pas être mariée et pour pouvoir continuer ses études. Cette opposition à sa famille et aux coutumes l'oblige à quitter son foyer à l'âge de vingt et un ans. Elle est une des premières militantes à aborder la question des femmes célibataires ou divorcées et à planifier des conférences et des mobilisations autour de ce sujet par le biais de Saheli et d'autres organisations.

185 Gouri Choudhury est une militante féministe de soixante dix ans. Elle vient d'une famille de caste supérieure et a fait des études pour être enseignante. Elle s'engage dans le MIFD en 1978 en participant à l'organisation *Stree Sangharsh*. Figure incontournable du MIFD, elle est à la tête de l'organisation Action India et membre des organisations *Jagori* et *Women Power Connect*.

186 Amrita Chhacchi est une chercheuse en études de genre et militante féministe, engagée dans l'organisation Jagori et le réseau Sangat. Fille d'un militaire, elle a beaucoup sillonné l'Inde et l'Afrique, puis a fait un doctorat en Hollande. Elle enseigne actuellement à Rotterdam.

187 Sheba Chhacchi est photographe, réalisatrice et artiste. Tout comme sa sœur elle nait en Afrique puis rentre en Inde et termine ses études à Ahmedabad à l'École Nationale de Design. Sheba Chhachhi, qui a exposé dans le monde entier, a consacré une partie de son œuvre aux mobilisations de femmes en Inde (Seven Lives and a Dream) et à l'écologie.

Urvashi Butalia[188], Gita Sahgal[189] et Maya Rao[190], toutes encore actives au sein du MIFD, fondent en 1979, l'organisation Saheli (amie femme*)*. À partir de 1982, les mobilisations mobilisent un plus grand nombre de citoyen·ne·s qui manifestent, organisent des blocages et font pression sur le gouvernement. En 1983, ce dernier répond aux demandes en modifiant la loi. Les actes de cruauté envers les épouses (harcèlement mental et physique) deviennent passibles de trois ans de prison et une enquête doit avoir lieu en cas de suicide des épouses dans les cinq premières années du mariage. L'adoption de la loi contre la pratique de la Dot (*Dowry Prohibition Act*), en 1984, symbolise la victoire de la campagne.

Au même moment, des affaires de violences sexuelles commises par les forces de l'ordre et des propriétaires terriens éclatent et galvanisent des organisations de femmes. Ces crimes politisent la problématique des violences sexuelles en dehors de la sphère privée. La première mobilisation féministe de masse pour dénoncer ces crimes à lieu à Hyderabad en 1978. Elle fait suite au procès de l'affaire Rameeza Bee en 1972, où une jeune femme fut violée et son époux tué par des policiers (Kumar, 1993, p. 128). D'autres mobilisations en réponse à des viols ont lieu dans le pays, mais c'est en 1980 que les organisations féministes s'unissent et mènent ensemble une campagne pour la reconnaissance du viol de Mathura, une jeune femme tribale, par des policiers au Mahārāshtra. En février 1980, le *Forum Against Rape* est créé à Bombay et milite pour la réouverture du procès ayant acquitté les policiers. Le 8 mars, des manifestations s'organisent dans de nombreuses villes, sous la coupe d'organisations féministes, *Saheli* à Delhi, *Stree Shakti Sangathan* (Organisation de libération des femmes) à Hyderabad, *Vimochana* (Libération) à Bangalore, mais aussi à Pune, à Nagpur et à Ahmedabad (*Ibid.*, p. 128-130). La loi sur le viol est modifiée en 1983. Il devient une offense sexuelle et de nouvelles catégories de viol sont définies, comme le viol en réunion. En réponse aux violences et à l'inaction des forces de l'ordre, une loi spécifique est votée concernant les viols commis par les agents de l'État (*custodial rape*). Les limites de ces lois résident dans le fait que seules les femmes sont reconnues comme victimes de viol. De plus, la loi ne reconnait pas le viol marital

188 Urvashi Butalia est une écrivaine et éditrice indienne. Elle a fondé la première maison d'édition féministe en Inde *Kali for Women* avec Ritu Menon.

189 Gita Sahgal est une écrivaine, journaliste et militante féministe née à Bombay au milieu des années 1950. Elle est la fille de l'écrivain Nayantara Sahgal et la petite nièce de Jawaharlal Nehru. Née en Inde, elle passe sa jeunesse en angleterre avant de revenir en Inde en 1977 et de s'engager dans les mobilisations féministes. Elle a été, par la suite, à la tête de la Comission Genre d'Amnesty International et fonda l'organisation *Women against Fundamentalism* au Royaume-Uni.

190 Maya Rao est une actrice de théatre d'origine indienne née aux États-Unies dans les années 1950. Elle fait sa scolarité en Inde où elle étudie le théatre. En 1979, engagée dans les mouvements de femmes proche du parti communiste, elle coécrit avec Kamla Bhasin la pièce Om Swaha, une pièce dénonçant la pratique de la dot et jouer par les militantes féministes à Dehi. Elle est connue pour son travail militant et ses engagements féministes en Inde.

(Baxi, 2014b, p. 3). Toutefois, cette avancée est considérée comme une victoire historique par les militantes.

Les organisations féministes autonomes ont un rôle majeur dans le processus de politisations des questions de genre. Elles sont, pour les générations actuelles, le symbole de l'émancipation des femmes et des luttes féministes de la seconde période du MIFD. Les organisations autonomes sont nées du constat par des femmes engagées dans les luttes, que pour se faire entendre elles devaient former des groupes non mixtes, en dehors des structures politiques traditionnelles (syndicats, partis politiques). Ces espaces permettent aux femmes de se concentrer sur les questions relatives à leur genre et de devenir leur propre porte-parole (Forbes, 2008, p. 64). L'expérience acquise par les femmes, dans les mobilisations de masses, leur fait prendre acte que les questions de genre se retrouvent, la plupart du temps, reléguées au second plan et les femmes assignées à des rôles secondaires (Sen, 2004, p. 201).

A la suite de la création de la *Progressive Organization of Women (POW)* en 1974, d'autres organisations féministes sont créées comme *Saheli* à Delhi, *Nari Nirjatan Pratirodh Manch* (Forum contre les atrocités faites aux femmes) à Calcutta, *Stree Shakti Sangathana* à Hyderabad et *Vimochana* (Libération) à Bangalore. Si les organisations de femmes et féministes s'autonomisent des organisations politiques, cela ne signifie pas qu'elles rompent avec ces dernières et leur idéologie. Au Mahārāshtra par exemple en 1983, les organisations autonomes forment avec les organisations socialistes et d'extrêmes gauches une Plateforme, la *Nari Sangharsh Manch* (Plateforme de lutte des femmes) (Kumar, 1993, p. 148). Les premières organisations autonomes revêtent la forme de collectifs informels exclusivement féminins construits autour de l'expérience personnelle et de la subjectivité des militantes. Dans leur premier mois, les manifestations sont les actions principales des collectifs. Toutefois, assez rapidement, le manque de théorisation pousse les militantes à élaborer une base théorique d'analyse. À contre-pied des formes traditionnelles d'organisations, les collectifs féministes se construisent sans hiérarchie et sans base militante formelle. Malgré la volonté des collectifs de créer une forme nouvelle d'engagement assez rapidement de la hiérarchie s'instaure entre les femmes et les organisations. Des groupes informels, internes aux organisations, se forment autour de femmes partageant le même bagage social. Les militantes qui consacrent plus de temps aux collectifs obtiennent plus de responsabilités et donc un poids décisionnaire plus important. Beaucoup d'entre elles deviendront les leadeuses charismatiques du MIFD. Des discussions concernant les salaires et les indemnités, en fonction du travail et des qualifications, apparaissent dès cette période. Selon les dires de militantes, le travail collectif engendre des

problèmes qualitatifs et assez peu de consensus lors des consultations collectives (Gandhi, Shah, *op.cit*., p. 70-74). Ces difficultés donnent lieu à une séparation symbolique entre les militantes et les autres femmes et un retour aux structures hiérarchiques traditionnelles.

Les organisations autonomes s'illustrent par le choix de leur répertoire d'action, qui va s'étendre au-delà des mobilisations du MIF. Les collectifs mettent en place des instances pour apporter de l'aide juridique, de l'aide sanitaire et des aides directes dans les bidonvilles et les zones rurales. Convaincues que seule l'éducation, couplée aux politiques de développement peuvent mener les femmes à l'autonomie, elles proposent des formations, publient des ouvrages théoriques et du matériel militant spécifique à l'Inde. Elles interviennent aussi, de manière ponctuelle, lors de catastrophes. Elles apportent leur aide, en 1983, aux femmes et aux enfants victimes des pogroms contre les communautés sikhes à New Delhi, en représailles à l'assassinat d'Indira Gandhi. Par la suite, en 1984 à Bhopal, l'explosion de l'usine de pesticide « Union Carbide » cause la mort de plus de vingt-cinq-mille personnes, empoisonnées par des fuites de gaz toxique. Les militantes des organisations *Saheli* et *Jagori* se rendent sur place pour apporter une aide sanitaire et organisent des cours pour les enfants et les femmes (Jagori, 2004, p. 2 ; Sen, *op. cit.*, p. 200).

Deux constats peuvent être établis concernant les questions de rupture et de continuité entre les générations du MIFD. D'une part, on voit que les actions à visée pratique ne sont pas étrangères aux militantes des années 1970. Dès leurs premières années d'existence, les organisations féministes, mettent en place des structures d'aides pour combler les lacunes de l'État. Sur ce point, le phénomène d'ONGéisation apparait comme une exacerbation de ces pratiques, corrélative à l'arrivée de financements. D'autre part, on peut observer que le glissement progressif des organisations vers une forme plus structurée et hiérarchisée du travail militant, trouve aussi ses racines dans cette période du MIFD. Les rapports de pouvoir et l'hégémonie de quelques groupes sociaux, que l'on trouve dans la structure sociale indienne réapparaissent sous des formes amoindries, à l'intérieur du MIF. Malgré le rôle prépondérant qu'ont les organisations autonomes, leur caractère urbain et la classe sociale supérieures de leurs membres vont les couper d'une large partie de la population féminine qui continue de se mobiliser auprès des partis politiques et des mouvements de masse mixtes (Sen, *op.cit.*, p. 201). À partir des années 1970, les partis politiques se saisissent des revendications et des discours féministes pour mobiliser les femmes. Certains, comme le Congrès et sa frange féminine le *Mahila Congres*, créée en 1950, avait déjà saisi l'importance de mobiliser les femmes et d'intégrer leurs demandes aux luttes (Tawa Lama Rewal, 2004, p. 157). Il en va de même pour

les partis communistes qui, avant même l'indépendance, mobilisent les femmes à travers diverses organisations comme la *Mahila Atma Taksha Samiti* (Association de self défense des femmes) créée en 1943 et la *Federation of Indian Women* (NFIW) fondée en 1954. Du CPI (M) nait en 1981, la *All India Democratic Women's Association* (AIDWA) une organisation de femmes qui comptabilise aujourd'hui le plus de menbres[191] (*Ibid.*, p. 166-168). Le *Janata Parti* d'obédience socialiste, qui nait en 1977 en réponse à la période d'État d'urgence, crée la même année la *Mahila Dakshata Samiti* (MDS) (Comité d'empowerment des femmes) dont les militantes sont très actives dans les mobilisations contre la dot, les viols et l'inflation (Sen, *op.cit.*, p. 200). Des femmes vont également s'associer massivement aux mouvements de masse locaux dans les zones rurales et urbaines. Les organisations de femmes qui sont créent vont à la fois élargir le spectre des revendications, en intégrant la dimension économique aux luttes féminines, et redonner une place aux de femmes rurales dans le discours. Au Mahārāshtra, en 1985, au sein du mouvement *Shoshit Shetkari Kashtakari Kamgar Mukti Sangharash* (Lutte pour la libération des paysans, ouvriers et travailleurs exploités) apparait la *Stree Mukti Sangarsh* (Lutte pour la libération des femmes) qui s'oppose au développement imposé par le capitalisme mondial (Omvedt, 1993, p. 238). Au Kerala, une organisation de femmes *Coastal Women's Front* (Front des femmes côtières) s'organise au sein de la *National Fishermen Federation* (Fédération national des pêcheurs) pour dénoncer les conséquences de la pêche intensive sur l'environnement et les populations, notamment les femmes (Sen, *op.cit.*, p. 203). Le mouvement écologique *Chipko* est également emblématique de l'engagement des femmes au sein de luttes sociales. En 1973 au Garhwal, des manifestations non violentes s'organisent pour dénoncer la déforestation orchestrée par le gouvernement. Ces mobilisations s'étendent progressivement à de nombreux districts d'Uttar Pradesh. Dans ce mouvement, les femmes ont un rôle prépondérant de leadeuses et d'agitatrices. Elles mettent en lumière le lien direct entre la dégradation de l'environnement et la paupérisation des femmes. Les pénuries d'eau, de bois et de nourriture nature touchent encore plus directement les femmes, qui sont en charge de l'approvisionnement du foyer et du soin de ses membres (Sharma, 2008, p. 211-217).

A cette période, les lois personnelles sont à nouveau sujettes à controverses. Au milieu des années 1980, le MIF fait face à la montée du fondamentalisme religieux et aux revendications communautaires dont le point de fixation est *l'affaire Shah Bano*. En 1978, Shah

[191] Pour devenir membre de AIDWA les femmes doivent prendre la carte de l'organisation, coûtant une roupie par an. Elles sont dès lors considérées comme des militantes. Conrairement à la majorité des organisations, elles ne recoivent pas de salaire et n'agissent pas toujours au nom ou avec l'organisation.

Bano, une femme musulmane, dépose une plainte à l'encontre de son ex-époux pour défaut de versement de pension. Cette affaire prend rapidement un tournant dramatique en opposant les nationalistes hindous, aux musulmans et aux féministes (Agnes, 2012). La Cour statut en faveur de Shah Bano, en affirmant la primauté du Code de procédure pénale (*Criminal Procedure Code*) sur les lois personnelles, qui garantit, par l'article 125, le doit à une pension alimentaire. Son ex-époux, Mohammad Ahmed Khan, refuse la décision de justice sous prétexte que cette décision va à l'encontre des lois musulmanes édictées par la Charia. La décision des juges, et la demande qu'ils adressent au gouvernement de mettre en place un code civil uniforme (*Uniform Civil Code*), s'accompagnent d'une rhétorique nationaliste positionnant les femmes musulmanes comme les premières victimes des lois personelles. Cette décision de justice est soutenue, dans un premier temps, par les féministes et les libéraux qui considèrent que cette affaire doit être traitée en dehors des lois personnelles. Toutefois, ils et elles dénoncent le fait que la communauté musulmane soit stigmatisée. A l'inverse, les leadeurs religieux musulmans considèrent cette décision comme une attaque directe envers la religion musulmane. L'annonce d'un projet de réforme des lois personnelles musulmane occasionne des manifestations dans de nombreux États indiens, qui prennent aussi bien la forme d'émeutes, opposant musulman·e·s et hindou·e·s, que de manifestations de femmes. Malgré les oppositions la loi de protection des droits au divorce des femmes musulmanes (la *Muslim Women (Protection of Rights on Divorce*) *Bill)* est ratifiée en 1986. Elle réaffirme la primauté des droits personnels ainsi que le devoir de l'ex-époux à verser trois mois de pensions à la suite d'un divorce. Cette affaire est annonciatrice de problèmes récurrents de traitement de la religion dans et par le MIF.

La politisation des droits des femmes s'accompagne, le plus souvent, d'une récupération de la part des partis politiques de la rhétorique féministe du MIF. La droite nationaliste, dont la première organisation date de 1925, l'*Organisation des volontaires nationaux (Rashtriya Swayamsevak Sangh – RSS)* adopte, à partir des années 1970, une partie des emblèmes et des discours du MIF, pour attirer des femmes dans ses antennes locales. Après l'indépendance, la « famille du RSS » qui se compose de plusieurs organisations, d'un parti politique et d'un syndicat, s'impose lentement au sein du paysage militant et politique indien, en tant que force d'opposition. Cette mouvance politique, qui se structure autour de « la valorisation de la relation à la terre nationale selon un principe d'ancienneté et d'authenticité » et qui considère les hindous comme « les véritables "fils du sol" », valorise aussi l'engagement des femmes (Heuzé Djallal, 2012, p. 2016). En 1970, le *Shiv Sena*, une autre organisation nationaliste, est créé à Bombay et s'allie au RSS. À travers la branche féminine du RSS, la *Mahila Morcha* et celle du

Shiv Sena, *la Mahila Aghadi* créée en 1985, la droite nationaliste se positionne comme le défenseur légitime de la cause des femmes hindoues. Pour rallier les femmes, elles leur proposent des aides directes, comme la mise en place de crèches, la distribution de repas pour les enfants ou encore une aide sanitaire, etc. (Flavia, 2008, p. 502). Sous couvert de la constitution d'un « Code Civil Uniforme », la droite nationaliste et ses organisations sœurs mènent une campagne offensive contre les musulman·ne·s et pour faire de l'hindouisme la religion d'État. Les organisations de femmes du MIF, qui militent dans un premier temps pour un Code Civil Uniforme, se rétractent et demandent une réforme générale des lois. Ce revirement de position les oppose de nouveau au RSS qui souhaite un Code civil basé sur l'hindouisme.

Les organisations de femmes du RSS récupèrent également les symboles que les organisations féministes ont élaboré dans les années 1970-80, pour répondre aux attaques concernant leur caractère occidental. En effet, pour rallier les femmes de différents groupes sociaux et affirmer le caractère autochtone du féminisme, les organisations de la seconde période du MIF se sont réappropriées des figures et des symboles mythologiques de l'hindouisme. La symbolique n'est plus celle de femmes victimes, mais de femmes fortes, autonomes et fières (Tawa Lama Rewal, 2004, p. 196-200). Les organisations féminines du RSS utilisent à leur tour ces figures pour montrer le caractère progressiste de l'hindouisme, qu'elles opposent à la religion musulmane, accusée depuis le début du siècle d'être la cause des maux des femmes en Inde. L'enjeu principal pour les organisations du MIF est alors de conjuguer le sécularisme avec les questions de genre et d'égalité, et de former un mouvement de femmes inclusif, tenant compte de la diversité sociale de ses membres. L'aspiration du MIF à représenter toutes les femmes va progressivement se confronter à la monter des demandes communautaires basées sur l'identité religieuse, mais aussi de caste. La reconfiguration sociale et politique de l'Inde au cours des années 1990, ainsi que l'apparition de nouveaux acteurs·trices de la cause des femmes, oblige le MIF à s'adapter et à questionner son fonctionnement et ses principes.

2.3.2 Le tournant des années 1990, une période de recomposition du MIFD.

2.3.2.1 Les conséquences pour le MIF de la reconfiguration de la scène politique et sociale en Inde.

Au tournant des années 1990, le MIF se trouve dans une situation paradoxale au niveau national et international, qui va profondément changer sa nature et l'obliger à repenser son rôle d'acteur politique (Tharu, Niranjana, 1994). Les institutions internationales, à partir de la fin des années 1970, s'emparent de la rhétorique de la cause des femmes, dans un contexte général de lutte contre la pauvreté. Dans de nombreux pays, des projets de développement à destination des femmes des Suds sont mis en place par l'intermédiaire d'organisations locales, par l'implantation d'organisations professionnalisées et d'ONG. Si les premières mesures de développement à destination des femmes remontent aux années 1970, ce n'est qu'en 1990 qu'elles deviennent les cibles principales du changement, dans les discours internationaux. Les premiers programmes de développement en 1970 forment le courant « *Women in Developpement* » (WID). Ce projet, qui a pour but de favoriser l'entrée des femmes dans l'économie, s'appuie dans un premier temps, sur les revendications de féministes, dénonçant le la non-prise en compte de la participation des à la production économique[192]. Les institutions, à travers le courant WID, encouragent l'intégration des femmes dans l'économie par le biais de l'industrialisation et du salariat (Degavre, *op.cit*., p. 66-67). Pour accompagner ce projet, en 1977, les institutions de Bretton Woods créent la « *Bank's Adviser on Women in Development* » et publient, en 1979, un rapport préconisant l'intégration des femmes dans les considérations économiques *Recognizing the "Invisible" Woman in Development : The World Bank's Experience*.

Au même moment, les premières conférences internationales pour les femmes, permettent à des voix contraires, principalement celles des femmes des Suds, de se faire entendre. L'invisibilité des femmes des Suds, au cours des deux premières conférences, pousse les femmes à créer en 1984 à Bangalore en Inde, le réseau DAWN « *Development Alternatives with Women for a New Era »* autour de Devaki Jain (2011). Gita Sen et Caren Grown, membres

[192] En 1970, pour appuyer ces critiques, Ester Boserup, économiste danoise, publie « *Women's Role in Economic Development*. Dans cet ouvrage, elle met en avant le manque d'inclusion des femmes dans les considérations économiques mondiales. Elle démontre le rôle majeur des femmes dans l'économie des pays des Suds et milite pour une politique valorisant la production féminine en dehors des considérations normatives qui appréhendent les femmes uniquement par leur statut de mère et d'épouse.

de ce réseau, publient en 1987, *Development, crises and alternatives visions : Third World women's perspectives*. Cette étude a un fort impact sur les politiques de développement et donne naissance à un nouveau courant intitulé GAD « *Gender and development* ». Mise à mal depuis le début des années 1980 par les bilans établis consécutivement par les Nations-Unies en 1986 et en 1995 (Jain, *Ibid*., p. 109), la période où sévit le WID est qualifiée, a posteriori de « décennie perdue pour le développement » (Antrobus, 2004, p. 75 ; Snyder, 2006, p. 35). Le courant GAD contrairement au précédent, privilégie une approche prenant en compte les rapports de pouvoir induit par le genre, pouvant limiter l'émancipation des femmes. Il s'accompagne d'une réflexion quant à la pertinence de la promotion simultanée du capitalisme et du développement, notamment du fait de l'exacerbation des inégalités qu'ont provoquées les programmes d'ajustement structurel (Sharma, 2008). Malgré son caractère plus propice au développement, l'approche « Gender and development » ne sera jamais pleinement mis en œuvre par les instances internationales, qui continuent de suivre un développement dont le fondement est la croissance économique industrielle (Degavre, *op.cit*., p.71-72). Dans les années 1990, un dernier courant de développement voit le jour du fait de l'intérêt nouveau que suscitent l'environnement et les conséquences de sa dégradation pour les femmes. Nommée, « *Women, Environment and Development* » (WED) cette approche intègre « les questions environnementales, rejette l'équation "développement = croissance économique" et prône le retour à un certain radicalisme féministe » (Degavre, *Ibid*., p. 72).

La « Décennie pour les femmes » est une période où une myriade d'instituts et de centres internes aux institutions internationales, visant à appuyer les programmes pour l'égalité, voit le jour. En 1979 est créé « *l'Institut international de recherche et de formation des Nations-Unies pour la promotion de la femme* » (UN-INSTRAW), dont le rôle est de fournir une base de données théoriques aux institutions. Pour servir de carburant, dès 1976, une agence de soutien financier, le « *Fonds de développement des Nations-Unies pour la femme* » UNIFEM est également fondée (elle devient permanente en 1984). Enfin, en 1979, à la sortie de l'Assemblée Générale des Nations-Unies, la *« Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* » CEDAW (1979) est votée et devient la référence légale internationale pour l'égalité femmes-hommes.

En Inde, les premières mesures de restructuration libérale de l'économie s'amorcent dans les années 1980, sous la direction de Rajiv Gandhi, fils d'Indira Gandhi, Première ministre de 1984 à 1989. C'est en 1991, du fait d'un déficit de la balance de payement (plus d'importation que d'exportation) et sous les encouragements des institutions économiques internationales,

que l'économie indienne passe pleinement d'une économie étatique à une économie libérale. Les charges sociales de l'État sont transférées à des instances privées, que sont les entreprises et la société civile. Dans un même temps, les institutions nationales et internationales comptent sur l'économie de marché, faisant moins l'objet de régulation et les initiatives privées, pour favoriser la croissance fondée sur la consommation (John, 2002, p. 354). Le désengagement de l'État du secteur public, couplé à l'injonction internationale de développement, s'accompagne de l'augmentation des financements à destination de projets de développement, portés par des organisations ayant fait foi de professionnalisme. L'implantation de ces formes nouvelles d'organisations, dépendantes aux financements extérieurs, modifie le paysage militant indien et transforme les formes traditionnelles des mouvements sociaux (Ray, Fainsod Katzenstein, 2005, p. 9 ; Falquet, 2008, p. 43-45). Les institutions internationales ne sont pas les seules à intégrer les considérations de genre dans leur politique. En Inde l'État, dans la lignée des promesses de l'indépendante renforce sa politique de promotion de la cause des femmes. Alors qu'il incarnait la figure de l'ennemi pour le MIF auprès duquel les revendications étaient portées, il devient une figure d'autorité avec qui les organisations collaborent (Datta, 2007, p. 153).

C'est ainsi que lentement de plus en plus d'organisations vont se professionnaliser et entrer dans le champ politique en tant que porte-paroles et représentantes légitimes des femmes. Ces processus d'institutionnalisation et de professionnalisation modifient la manière dont fonctionnent les organisations (bureaucratisation, hiérarchisation, salarisation).

Les années 1990 sont une période de montée des revendications identitaires de la part des fractions minorisées de la société, que sont les basses castes (*Scheduled Castes*, *Scheduled Tribes*) et les communautés musulmanes. Les demandes de reconnaissance et la mise en place de politique de discrimination positive sont pensées comme des palliatifs aux discriminations que subissent ces communautés. Les populations de basses castes et notamment les dalits s'agrègent, par un travail de conscientisation, autour d'une identité politique de caste et de leadeurs politiques. En réponse à leurs demandes, en 1990, le Premier ministre V.P. Singh met en place les recommandations du rapport de la Commission Mandal. Pour pallier les inégalités, 22,5 % des places, dans les emplois gouvernementaux et les universités, sont réservées pour les castes et tribus répertoriées (*Scheduled Castes*, *Scheduled Tribes*). Les autres castes répertoriées, les *Other Backward Castes* (OBC), bénéficient également de 27 % de place réservées. À la suite de cette annonce, des émeutes regroupant des femmes et hommes de la classe moyenne et supérieure éclatent. Ils et elles dénoncent le caractère inégalitaire de cette

loi. Les femmes qui participent à ces manifestations mettent en avant leur statut de mère et d'épouse éplorées dont les enfants et les maris seront privés de postes. Par cet acte, elles revendiquent leur attachement à leur identité de castes et entérinent toutes possibilités de solidarité avec les autres femmes des castes subalternes (Tharu, Niranjana, *op.cit.*, p. 99).

Une année plus tard, le même scénario se produit lors de l'affaire Chunduru. En 1991, en Andhra Pradesh, en répercussion d'une plainte pour harcèlement d'une femme de hautes castes à l'encontre d'un jeune homme dalit, qui se trouvait dans le hall d'un cinéma réservé aux hautes castes, treize hommes dalits sont tués. Les mobilisations qui s'en suivent opposent les populations dalits, qui dénoncent les violences et l'asservissement qu'elles subissent, aux femmes de hautes castes qui manifestent contre les agressions répétées dont elles disent faire l'objet, de la part des hommes dalits. Susie Tharu et Niranjana Tejaswini (1994) proposent deux axes de lecture de ces évènements. Le fait que ces femmes revendiquent leur appartenance de caste, contre les hommes dalits, et donc par extension contre toute la communauté, montre la manière dont les identités, pensées comme intersectionnelles, se forment. Le positionnement de ces femmes accentue la difficulté de construire un mouvement de femmes, sur la seule base d'une expérience partagée. On voit aussi la manière dont la rhétorique de genre et d'égalité est mobilisée pour maintenir des rapports de pouvoir hiérarchiques. Dans les discours dominants, les basses castes sont toujours incarnées par des figures masculines agressives tandis que les femmes, victimes appartiennent toujours aux castes hégémoniques :

> The re-emergence of women in the public sphere as claimants to the nation and to citizenship results in a masculinization of the lower castes. To rephrase the title of a well-known feminist book, in Mandal- Chunduru, all the women are upper caste (and, by implication, middle-class Hindu) and all the lower castes are men. (…) The claiming of citizenship rather than sisterhood now not only set them against dalit men but also against lower caste/class women.
> (Tharu, Niranjana, *Ibid.*, p. 99)

Le MIF, en tant que mouvement social de femmes, est touché directement par ces affrontements intercastes, de classe et de religion. « La communauté de la condition féminine » (Lamoureux, 2016, p. 138), autour de laquelle le MIF tente de se structurer depuis la fin des années 1970, se fragmente et des demandes singulières émergent. Des femmes, qui ne se reconnaissent alors pas dans le sujet du féminisme, font entendre leur voix et réclament le droit à la parole et à la représentation dans l'espace du MIF. Elles apportent dans leur sillage une

réflexion sur le caractère multifactoriel des discriminations et la nature composite et mobile des identités que façonnent les rapports de sexe, de caste, de classe et de religion. Ces femmes dénoncent la reproduction des hiérarchies et de la domination des hautes castes à l'intérieur du MIF (Rao, 2005 ; Guru, 2005).

La montée au pouvoir du nationalisme hindou et des revendications identitaires exacerbe les violences intercommunautaires et les discours xénophobes à l'encontre des communautés musulmanes. Un des premiers conflits contemporains se cristallise autour de *l'affaire Shah Bano* et du Code civil uniforme, qui fut un moment de forte polarisation contemporaine entre hindous et musulmans. Entre 1989 et 1992 s'en suivent des émeutes autour de la Mosquée d'Ayodhya en Uttar Pradesh qui ont fait plus de cinq-mille morts à majorité musulmane. En 2002, un pogrome anti musulman est organisé au Gujarat[193] et depuis 2009 une campagne appelée symboliquement « Love Jihad », est menée par les nationalistes hindous contre les mariages mixtes, particulièrement entre des hommes musulmans et des femmes hindoues. Pour les femmes musulmanes, les attaques répétées par la droite nationaliste, qui accède en 2014 au pouvoir, renforcent le repli communautaire et leur invisibilité. Ritu Menon et Zoya Hasan (2004) pointent deux éléments essentiels pour comprendre le biais de lecture auquel font face les femmes musulmanes dans l'approche de leur identité, par la société. Les femmes musulmanes sont abordées comme une catégorie monolithique et la multiplicité de leurs expériences et de leur culture est niée. En outre, le poids donné aux lois personnelles dans la lecture de leurs oppressions est disproportionné. Tous les biais ou les problèmes auxquels font face ces femmes sont incessamment rapportés à la religion et particulièrement aux lois personnelles (Menon, Hasan, *ibid*., p. 2). Les femmes musulmanes, dans les discours, sont soit présentées comme des victimes à sauver du joug des hommes musulmans, soit comme complices des hommes musulmans et donc membre d'un groupe homogène fantasmé ou les problématiques de genre disparaissent.

Le MIF est aujourd'hui un acteur institutionnel reconnu comme le porte-parole des femmes, sans toutefois avoir retrouvé une cohésion et un ennemi commun. À New Delhi, lieu du pouvoir et de la représentation, le MIFD se compose d'une multitude d'organisations aux

[193] Les publications de Christophe Jaffrelot à propose du nationalisme hindou et des émeutes intercommunautaires apportent une analyse détaillée quant à la montée au pouvoir du nationalisme hindou et de la politisation des violences interreligieuses en Inde.
Jaffrelot, Christophe. « Les violences entre hindous et musulmans au Gujarat (Inde) en 2002 : émeutes d'état, pogromes et réaction antijihadiste », Revue Tiers Monde, vol. 174, no. 2, 2003, p. 345-367.

profils et aux idéologies variées. Certaines lectures critiques voient dans le processus d'institutionnalisation du MIF et la reconnaissance par les champs du pouvoir de quelques-unes de ses membres comme une perte de radicalité et une réaffirmation des hiérarchies structurelles contre lesquelles le MIFD se battait (Menon, 2004). Pendant de nombreuses années, la littérature féministe en Inde, mais aussi dans le monde a produit une grande quantité d'études et d'ouvrages de réflexion à partir du concept d'ONGéisation, sans toutefois montrer les résistances et les changements qui s'opéraient localement. D'ailleurs dix ans après sa première publication, Sonia Alvarez revient sur ce concept dont l'utilisation a parfois conduit à réintroduire une subalternité des femmes des Suds dans les discours (Alvarez, 1999, 2009). Sans pour autant nier les effets de la globalisation du genre[194] et de l'instauration d'un gouvernement humanitaire mondial[195] (Fassin, 2010), de nombreux remous, adaptations, et résistances ont suivi ces bouleversements. Depuis une dizaine d'années, des chercheuses en études de genre telles que Srila Roy, Grewal Inderpal, Sumi Madhok, Radhika Govinda ont réinvesti les débats entourant l' ONGéisation, pour apporter une lecture plus approfondie des nuances et de la diversité identitaire interne au MIF. En 2018, Srila Roy propose une relecture actuelle du MIF et de ses temporalités, à partir de l'affaire *MeToo*. Elle qualifie de « nouveaux féminismes » et de « troisième vague » la génération de militant·e·s qui apparait au tournant des années 2000. En 2016, à la question si une nouvelle vague féministe était en train de se former en Inde, Nivedita Menon, chercheuse à l'université JNU et spécialiste des questions de genre et de politique, répond que certains éléments sont caractéristiques d'une nouvelle période, mais que pour l'instant elle ne se détachait pas dans les faits :

> *« C : Pensez-vous que dans 20 ans, nous parlerons de cette période comme d'une troisième vague ?*
> *N : Peut-être, mais je ne vois pas vraiment les contours de la troisième vague. Je vois quelque chose, mais... Je dirais qu'une troisième vague est en train d'émerger le long de la ligne de l'autodéfinition des femmes, de sorte que la politique queer, les*

[194] L'expression « globalisation du genre » renvoie au phénomène mondial d'adoption par les institutions internationales et les gouvernements du concept de « genre », pour mener des campagnes de développement et promouvoir l'égalité à l'échelle mondiale. Il recouvre aussi l'utilisation stratégique par les organisations du vocabulaire associé au « genre » (gender mainstreaming, empowerment, gender justice) et le processus d'institutionnalisation des études de genre et des études sur les femmes dans les universités (Lacombe, Cîrstocea, Marteu, 2018).

[195] Le concept de gouvernement humanitaire élaboré par Didier Fassin fait référence à « l'ensemble des dispositifs établis et des actions menées pour administrer, réguler, favoriser l'existence des êtres humains ; le gouvernement inclut, mais dépasse l'intervention de l'État, des collectivités territoriales, des organismes internationaux et, plus généralement, des institutions politiques. Humanitaire doit de même être compris dans une acceptation étendue, en référence à la double dimension que recouvre la notion d'humanité, d'une part comme ensemble des êtres humains partageant une même condition (appartenir à l'humanité), et d'autre part comme mouvement affectif portant vers ses semblables (faire preuve d'humanité). » (Fassin, 2010, p. 8).

transgenres, ce sont des questions actuelles et les femmes dalits et ainsi de suite. Il y a une certaine incertitude sur le sujet féministe, que je considère comme caractéristique de la troisième vague. Mais pour ce qui est de la mobilisation réelle, je ne vois pas vraiment de différence entre les années 80 et maintenant, mais il y a cette reconnaissance rétrospective que les gens font tou·te·s. Les ONG organisent donc des ateliers, il y a par exemple Nirantar. Nirantar anime un atelier sur la sexualité avec les femmes rurales, et Ritu Parna abordent quelques sujets BDSM et j'étais comme « Whouaa ». C'est ce qui se passe, elles posent des questions, les gens en parlent. Il y a ces ateliers sur la sexualité, ces ateliers sur le genre, le programme d'études des femmes, les enseignant·e·s féministes qui enseignent le féminisme dans les cours d'histoire, puis le mouvement queer, et la libération conditionnelle du mouvement queer qui a fait que ces questions, ça devient... Les questions de sexualité sont mises en avant et c'est devenu une question très existentielle pour les jeunes. Il y a donc un moyen pour que toutes ces choses s'intègrent, je pense. »[196]
Entretien n° 48 (Nivedita Menon, chercheuse à JNU)

Si un découpage générationnel en ce qui concerne l'âge à l'engagement est visible dans le MIFD, la question d'une troisième vague féministe se pose. L'emploi de théorisations formulées en Occident est perçu comme une reproduction néocoloniale des relations Nord-Sud et explique le choix de certain·e·s auteurs et autrices indien·ne·s de ne pas reprendre le découpage en vague. Toujours est-il que depuis les années 2000, un nouveau courant semble jaillir parmi les organisations urbaines de Delhi. Il s'appuie sur des demandes portées par une génération de femmes qui forment ou intègrent des collectifs féministes, par des groupes de femmes subalternes (dalits, adivasis, musulmanes), et des groupes LGBT et queer. Au niveau international, dans un premier temps aux États-Unis et en Angleterre et depuis quelques années en France (Dorlin, Bessin, 2005 ; Bergès, Binard, Guyard-Nedelec, 2017), ces changements sont qualifiés de « troisième vague ». Né aux États-Unis au tournant des années 1990, ce terme caractérise un renouveau militant (Walker, 1995 ; Labaton, Martin, 2004) en réponse à l'homogénéisation et au backlash que connaissent les féminismes à la fin des années 1980

[196] « C : Do you think, in like 20 years we will speak about this time as a third wave ?
N : Maybe, but I don't actually see the counter of the third wave conters of the third wave. I don't see something but I would say a third wave is emerging along the line of the self-definition of women, so queer politics, transgender, these are the issues now, and Dalits women and so, that all things, a certain kind of uncertainty about the feminist subject, I see that as characteristic of the third wave. But in terms of actual mobilising and so one, I don't see very much of a difference between, you know, the 80s and now, but this retrospective recognition that people are all actually doing something, just hundred and thousand of us, so NGOs are conducting workshops, there are for example Nirantar. Nirantar is conducting workshops on sexuality with rural women, and Ritu Parna bring some BDSM subject and I was like "Whouaa". You know so that is happening, they ask questions, people are talking about it, so these workshops on sexuality these workshops on gender, women's studies programme, feminist teacher teaching feminism inside history classes, and then queer movement, and the parole of the queer movement which made that these issues, it becomes, questions of sexuality become up front, and it becomes again very existential question for young people. So there is a way that all these things feed into I think. »

(Wolf, 1993 ; Walker, *op cit.* ; Oprea, 2008). On retrouve l'idée du fossé générationnel sous la plume d'autrices en Inde (Roy, 2015), mais aussi au Bangladesh (Nazneen, Sultan, 2012), dont l'évolution des mouvements de femmes est similaire sur de nombreux points à celui du MIFD. D'autres chercheuses mettent l'accent sur la continuité dans le changement que connait la nouvelle génération de femmes militantes (Nengeh Menah, 2005). La génération de la seconde vague est appréhendée comme un espace-temps militant pérenne dans lequel s'enracinent les nouveaux combats (Rege, 2005, p. XXII). La distinction entre les féministes de la deuxième vague et celles de la troisième n'est pas nette, tant du point de vue temporel, qu'idéologique. Les institutions de la deuxième génération servent « de points de repère, mais ont aussi vocation de repoussoirs » (Lamoureux, 2006, p. 58). Des théoriciennes, comme Joan W Scott (1990), nous mettent en garde contre une division générationnelle apparente qui cache la pluralité des courants idéologiques au sein même des générations et nous donne l'illusion d'une unité du féminisme à un moment donné. Ce positionnement autorise une compréhension des générations comme plurielles. Il facilite la prise en compte de la multiplicité des positionnements, entre ruptures et continuités, qu'engendre cette effervescence. Si les États-Unis sont les premiers à avoir théorisé cette mouvance à partir de leur vécu, des distinctions apparaissent entre les pays où émergent ces nouvelles communautés féministes. Penser le MIFD à partir des différentes théorisations qui entourent l'appellation de « troisième vague » ou « période » permet de montrer les évolutions du Mouvement, les similarités qui en font un acteur du féminisme transnational, mais aussi ses particularismes.

En Inde, des évolutions assez nettes sont apparues dans le MIFD au cours des dix dernières années. Comme en France, une « politisation de l'intime » et une plus grande « visibilité des questions sexuelles ou corporelles » marquent les demandes des jeunes générations (Bergès, Binard, Guyard-Nedelec, *op.cit.*, p. 16). La politisation de l'intime se traduit par un questionnement des stéréotypes de beauté, par la mise à mal des tabous entourant les règles ou le corps féminin et l'élaboration d'une sexualité positive. C'est une période où le « nous femmes » est remis en question par les femmes minorisées, mais aussi des militant·e·s appartenant aux mouvances queer ou LGBT. L'hétéronormativité est dénoncée comme source de ségrégation et les identités de genre ou sexuelles sont affirmées comme performatives et diverses. La déconstruction du sujet du féminisme et le passage du sujet « femme » au « genre » font apparaitre de nouveaux enjeux et modifient la physionomie du Mouvement. Le MIFD s'ouvre aux hommes, en tant que militants féministes et non plus seulement en tant qu'alliés, ainsi qu'aux personnes transsexuelles. Le décentrement du sujet du féminisme s'accompagne

d'un renouvèlement théorique. Depuis une quinzaine d'années, l'essor des théories « queer », postcoloniales, l'approche intersectionnelle, mais aussi l'hégémonie du féminisme libéral reconfigurent le MIFD. À l'hybridité et à la pluralité des identités s'ajoutent une diversité des enjeux et des stratégies de mobilisation (*Ibid.*, p. 18). On assiste à l'essor d'une culture pop, voire d'une utilisation économique du label féministe et d'un cyberféminisme sur les réseaux sociaux. Les militant·e·s ont recours à de nouvelles armes féministes, allant dans le sens de la politisation de l'intime, par l'usage du corps dénudé, ensanglanté, ou sexualisé. Des militant·e·s s'embrassent en public, brandissent des sous-vêtements ou des serviettes périodiques comme symbole de leur oppression et postent des photos de leurs vêtements tachés de sang menstruel.

Si la nouvelle génération peut parfois tenir un discours critique et revendiquer une rupture avec les militant·e·s des générations précédentes, elles et ils reconnaissent l'héritage historique des luttes passées et le prolongement de leur engagement. Héritières de la seconde période cette génération, qui est loin d'être uniforme, a bénéficié de l'institutionnalisation des *Gender Studies* et des *Women Studies* et s'est socialisée aux féminismes sur les campus et dans les organisations. Contrairement aux générations de la seconde période, ces femmes et ces hommes « arrivent au féminisme par la "théorie" », tandis « que leurs mères ont rencontré le féminisme par et dans la "pratique" » (Dorlin, Bessin, *op.cit.*, p. 13). Le contexte national et international, qui a changé, s'affiche comme un cadre favorable à la production de discours féministes et à ses engagements. Toutefois, le processus d'institutionnalisation a un revers que dénoncent de nombreux·ses militant·e·s à travers l'emploi du concept d'ONGéisation. Les militant·e·s critiquent un usage dépolitisant des notions de genre et de féminismes et un glissement libéral des demandes et des mesures correctives (Menon, *op.cit.*, Biswas, 2006). Le fait que ces générations et ces mouvances se côtoient, dialogues, s'affrontent sur les campus, dans les organisations et dans les espaces institutionnalisées, fait évoluer le discours général du MIFD, mais aussi la manière dont il se structure et se positionne dans le champ politique.

2.3.2.2 La polymorphie générationnelle du MIFD.

La composition sociale du MIFD reflète, à bien des égards, les débats actuels autour de l'essor d'une nouvelle génération de militant·e·s et de l'ONGéisation des mouvements de femmes dans un contexte de globalisation. Les changements structurels, que sont la professionnalisation, la financiarisation des luttes et leur institutionnalisation semblent, de prime abord, avoir un impact sur le profil des nouvelles générations de militant·e·s du MIFD. Dans un même temps, plusieurs éléments attestent d'un continuum entre la seconde génération et la nouvelle génération du MIFD, qui nuance l'idée de rupture générationnelle.

Parmi les organisations du MIFD, on voit s'établir des distinctions entre les militantes appartenant à la seconde période du MIFD et les militant·e·s de la nouvelle génération, qui se sont engagé·e·s à la fin des années 1990 jusqu'à aujourd'hui. Je regroupe au sein de l'expression deuxième période, les militantes qui ont eu soit un engagement concret dans les luttes du MIFD au cours des années 1970-1980, soit un attachement idéologique aux courants de pensée dominants de ces années-là. Les militantes de la seconde période du MIFD se sont mobilisées autour des problématiques de violences et de discriminations structurelles (Kumar, 1999). Elles demandent une application effective de la loi et luttent contre la domination des hommes qui prend place dans le système patriarcal. Ces femmes fondent leur alliance sur le concept de sororité et une expérience mutuelle de l'oppression. Le courant de pensée féministe socialiste guide leurs analyses. Elles restent toutefois attachées à une vision homogène de l'identité femmes. Les militant·e·s appartenant à la nouvelle génération du MIFD ont un positionnement idéologique qui recouvre en grande partie celui de la seconde période. Les luttes contre les violences dans l'espace privé et public, pour l'implantation effective de lois assurant l'égalité et pour l'instauration de politiques de développement égalitaires, restent les principaux sujets soulevés par le MIFD. Les nouvelles demandes qui viennent compléter ou corriger les précédentes sont relatives à l'essor des questions de sexualité, à la revendication de l'autonomie, à la liberté individuelle et à la mixité (Why loiter ?[197], Slut Walk[198] en 2011, Blank

[197] Why loiter est un collectif créé à Mumbai en 2014, qui revendique le droit pour les femmes de flâner et de disposer librement de l'espace public.

[198] La première « Slut Walk » renommée en hindi « *Beshami Morcha* » (sans honte) à lieu en Inde à Bhopal dans l'État du Madhya Pradesh en 2011. Cette marche a pour mot d'ordre « pride stride for women » (la marche des fiertés pour les femmes).

Noise Project[199], Take Back the Night[200] Kolkata et Delhi, et Pinjra Tod). En observant attentivement les positionnements idéologiques, on s'aperçoit que la division générationnelle n'est pas toujours évidente. Certaines militantes de la seconde vague ont adopté les caractéristiques idéologiques de la nouvelle génération et inversement beaucoup de militant·e·s de la nouvelle génération ont un engagement indissociable de celui de la seconde.

La rupture potentielle entre les deux générations apparait dans les critiques qu'elles s'opposent. Les femmes et les hommes de la nouvelle génération considèrent que celles de la génération précédente font obstacle à l'entrée de nouvelles problématiques et de nouvelles considérations dans le MIFD. Les principaux désaccords ont trait aux thématiques liées aux corps et à l'intime, comme les menstruations, les relations sexuelles hors mariages et la liberté de mouvement des femmes. Plusieurs campagnes ont symbolisé ce différend générationnel. En 2009, la campagne *Pink Chaddi* (campagne des sous-vêtements roses) est lancée par de jeunes femmes et hommes au Karnataka. Elle fait suite à l'attaque de jeunes femmes dans un bar par des membres du *Sri Ram Sena* (L'armée du Seigneur Rāma), appartenant à la droite nationaliste. Le mouvement prend rapidement de l'ampleur par la voie des réseaux sociaux et gagne toute l'Inde, dont New Delhi. Les militant·e·s dénoncent le conservatisme religieux et la violence de la droite nationaliste à l'encontre des femmes. Quelques semaines plus tard, à l'occasion de la Saint-Valentin, ces mêmes militantes envoient des culottes roses au *Sri Ram Sena* et organisent des marches non violentes. En 2011 a lieu la « Slutwalk arthaat Besharmi Morcha » (la marche des salopes ou des sans hontes) à Delhi et en 2014, la campagne *Kiss of Love Protest* est organisée autour de JNU. Le propos et la forme de ces manifestations font face au scepticisme, de quelques militantes (Mitra, 2012), enrôlées plus tôt dans le MIFD. Toutefois, la majorité des militantes de la génération précédente ne s'y opposent pas :

> *« C : Voyez-vous une différence entre l'ancienne génération et la nouvelle ?*
> *K : Je pense qu'il y a une différence, je n'utiliserai pas le mot de « backlash », car cette réaction conservatrice qualifie plutôt les forces de l'hindutva, mais si je dois parler de l'ancienne et de la nouvelle génération, je ne suis pas capable de l'articuler, mais il y a de grosses différences, par exemple la campagne de la culotte rose. Il y a deux campagnes où je vois clairement une différence, où les anciennes féministes ne sont pas*

[199] Le projet Blank Noise fut fondé en 2003 à Bangalore pour lutter contre les violences sexuelles et de genre. L'organisation qui se définie comme une communauté d'actions d'héroïnes, d'héro·ine·s et de héros, lance en 2005 la campagne « I never ask for it » et depuis 2016, organise des siestes dans les espaces publics « Meet to sleep ».
[200] Les campagnes « Take back the night » sont des marches de nuit organisée par des militant·e·s à Kolkatta en 2013 et à Dehi en 2015.

vraiment d'accord avec ces campagnes. La marche des salopes, je ne pense pas que les anciennes féministes prendraient part à cela.
C : Et qu'en est-il de la campagne Kiss of Love ?
K : Oui exactement, c'est comme si c'était mauvais de montrer son affection dans l'espace public. Je pense vraiment que c'est un problème pour les gens de ne pas pouvoir s'embrasser dans la rue. Si tu aimes quelqu'un, tu veux le montrer. Moi je ne pourrais pas le faire, je suis assez conservatrice. Je me suis rendu compte de cela quand certains débats ont fait leur apparition. Les jeunes femmes veulent plus s'exprimer. »[201]
Entretien n°8 (Kulthum, 26 ans, musulmane, études supérieures, anglais, 02/03/2016)

Dans cet entretien, c'est une femme d'une quarantaine d'années qui s'occupe de la communication dans une organisation féministe professionnalisée, qui s'exprime. Elle évoque sa compréhension des demandes actuelles, tout en reconnaissant son incapacité à porter les mêmes demandes. Comme beaucoup de militant·e·s salarié·e·s de organisations elle ne s'inclut ni dans les groupes composés majoritairement par les étudiant·e·s et des jeunes femmes et hommes de moins de quarante ans, ni dans le groupe des anciennes féministes qu'elle associe aux leadeuses charismatiques et aux militantes historiques des années 1980.

Dans un autre contexte, lors d'une rencontre à son bureau, un jeune homme féministe engagé dans une organisation professionnalisée travaillant sur les questions de masculinité évoque de manière plus abrupte les problèmes qu'il rencontre avec les militantes des générations précédentes :

« Je veux dire si tu regardes le mouvement Pinjra Tod et la campagne Happy to Bleed, tout cela n'est pas nouveau, mais le caractère unique de ces deux mobilisations tient au fait qu'elles ont mis sur le devant de la scène ces problématiques. Elles les ont politisées et il y a des gens qui les critiquent, car elles et ils ne sont pas d'accord avec cela. C'est un des problèmes auquel on fait face.
Je voudrais ajouter qu'en tant que jeune féministe, j'ai des problèmes avec les prédécesseuses du mouvement. Je sais qu'elles ont travaillé pour qu'on en arrive là, qu'elles ont créé de nouveaux concepts et de nouvelles idées, mais les féministes traditionnelles, pas toutes, mais quelques-unes d'entre elles ne nous soutiennent pas, elles ne soutiennent pas ces problématiques particulières. Elles ne sont pas non plus contre cela, elles sont du genre : « OK, comme vous voulez ! ». Mais elles doivent aussi

[201] "C : Do you see a difference between the old generation and the new one?
K : I think there is a difference, I will not use the world backlash because the backlash is more about the hindoutva forces but if I talk about the old and the new generation, I am not able to articulate it but there are big differences, for example the Pink Chaddi Campaign.
There are two campaigns where I see clearly the difference where the old feminists are not very ok with these campaigns. So the slut walk I don't think the old feminists will be part of that.
C : and what about kiss of love?
K : Yes, exactly. It's like it is bad to be demonstrative about your affection in public. You know I think it's very problematic for people who cannot kiss in public. If you love somebody, you want to show it. But, to speak for myself, I couldn't do it, I am quite conservative. I realised that while some of the debates were coming out. Young women want to be more expressed. »

comprendre qu'avec le temps, si j'avais quarante ans j'aurais déjà intégré des stéréotypes et j'aimerais que quelqu'un vienne et brise cela. C'est ce qui est en train de se passer à Delhi maintenant et toutes ces choses doivent être abordées par différentes personnes et c'est pourquoi j'apprécie vraiment et j'aime vraiment travailler avec des gens de mon âge. Bien sûr qu'on a besoin du soutien de nos ainées, mais nous devons aussi regarder les gens de mon âge, car ils et elles portent des problématiques actuelles. »[202]
Entretien n°18 (Fahad, 21 ans, musulman, Delhi, études supérieures, anglais, 20/02/2016)

Tout en reconnaissant les avancées permises par la génération précédente, ce militant reproche le manque de soutien, voire les critiques qu'adressent les féministes plus âgées aux nouvelles générations. C'est un discours que beaucoup d'étudiant·e·s, de jeunes femmes et d'hommes tiennent. Le fait que les militantes plus âgées ne s'engagent pas à leur côté peut s'expliquer, comme l'a exprimé la militante dans l'extrait précédent, par un malaise vis-à-vis des sujets de luttes. Tout en se distinguant et parfois en critiquant le caractère sclérosé de quelques mouvances féministes, les militant·e·s plus jeunes recherchent leur assentiment. Cette demande de soutien s'apparente à une recherche de légitimité. Le décalage générationnel, en matière d'aspiration et de demande, s'exprime rarement par une opposition franche, sauf dans le cas du scandale *Metoo* en 2017. En octobre 2017, une étudiante indienne se trouvant aux États-Unis publie, sur internet, une liste de noms de professeurs en Inde, qu'elle accuse de harcèlement (LoSHA (List of Sexual Harassers in Academia). S'en suit un affrontement, par publications interposées entre des militantes professionnelles et académiques et des étudiant·e·s (Krishnan, 2017 ; Menon, 2017 ; Datta, 2017 ; Firstpost, 2018 ; Shankar, 2017). Les militantes, leadeuses charismatiques et représentantes du MIFD dénoncent la publication de la liste et qualifient la pratique de délation, puisqu'aucun détail et victime n'y apparaissent. Elles reprochent aussi à l'investigatrice de cette publication le rejet de la voie légale, ce pour quoi les militantes historiques se sont battues. Face à elle, les étudiant·e·s accusent les militantes

[202] « I mean if you see the Pinjra Tod movement and if you see the happy to bleed campaign, all these things are not new, but the unique part of these two movements is that issues are coming out and we are raising these issues and people are criticizing them because they are not ok with that. That is one of the problems we are addressing. Again, as a young feminist I would say, I have problems with my predecessors of the movement. I know they have worked to this extent, they have created some of the new concept and new ideas but, again the predecessors, the traditional feminists, not all of them, but some of them are not really supporting us, supporting these particular issues. They are actually not anti favour of that as well they are like : « ok whatever! ». But they also have to understand by the time we … like if I was forty, I would have already created my stereotypes and someone has to come and break that.
All these things are right now going on in Delhi and all these things have to be addressed by various people and that's why I really appreciate and like to work with people of my age, I mean obviously you need support of the older but you need to look at people of my age because they are coming with issues of the current time. »

historiques d'exercer une domination sur le MIFD, et d'empêcher d'autres voix de se faire entendre, notamment celles des femmes dalits, la caste à laquelle appartient la femme ayant publié la liste. Elles les désignent comme des *savarna*, de hautes castes. Ces jeunes femmes qui revendiquent une identité politique de caste ont acquis par les études un statut social proche de celui des femmes qu'elles accusent. Cette affaire met à jour une configuration nouvelle, où des femmes membres des communautés jusqu'alors marginalisées ont pu atteindre un niveau social équivalent aux militant·e·s des autres castes, par l'institutionnalisation des *Gender Studies* et de la professionnalisation du militantisme, leur permettant de se faire entendre.

Si la revendication d'une rupture existe de part et d'autre, elle n'est jamais nette. Une militante d'une trentaine d'années appartenant à une organisation professionnalisée féministe exprime cette dualité, qui me fait préférer l'idée de renouveau générationnel à celui de rupture :

> *« Je ne pense pas que ce soit une nouvelle génération parce que le mouvement des femmes se compose de plusieurs générations et si l'on parle des violences, ce n'est pas une problématique qui juste vient d'émerger, c'est une question centrale depuis la création du mouvement de femmes. Il y a de nombreuses problématiques que le mouvement des femmes soutient encore et dont il parle et dont il plaide la cause et certaines sont liées aux affaires de dot, tu sais l'affaire Mathura et tout ça. Mais oui les étudiant·e·s, si nous parlons des étudiant·e·s à JNU et à DU, les universités progressistes, j'ai vraiment l'impression qu'ils et elles sont exposé·e·s au monde extérieur, en matière de perspectives et de non-violence et tout ça, mais dans un même temps quand je vois les étudiant·e·s de ma ville natale je me demande où sont ceux et celles qui leur parlent ?*
> *Tu vois, si je reviens à l'affaire de décembre, je voudrais dire que c'est presque le même état d'esprit, je veux dire, bien sûr que ce ne sont pas les mêmes gens, car beaucoup de jeunes gens ont rejoint le mouvement à présent, j'ai aussi fait partie de ces jeunes, mais quelque part j'ai aussi l'impression que ces jeunes gens ont apportée beaucoup de sujets de débats dans le mouvement des femmes. Nous avons le concept d'intersectionnalité. Par exemple, les questions de sexualité ne sont pas nouvelles, comme la critique de la famille, du mariage, mais nous luttons encore pour ces choses à l'intérieur même du mouvement des femmes et on ne peut pas dire à cet instant que tout le monde en soit au même point. Nous savons que nous devons lutter même au sein du mouvement des femmes pour obtenir des choses, comme une vraie égalité de genre. Donc si tu dis que ce sont les mêmes personnes je dirais oui selon une certaine limite, mais il y a aussi de nouvelles idées et de nouveaux discours et de nombreuses choses comme la question des travailleur·se·s du sexe et leurs droits. Je pense que c'est une nouvelle chose. Donc avant nous parlions juste des violences à l'encontre des femmes et maintenant on parle aussi des violences de genre et pas seulement à l'encontre des femmes.*
> *Une autre chose que l'on peut voir, c'est la question de l'intersectionnalité dans le mouvement. Donc le mouvement des femmes était présent, le mouvement des droits pour les homosexuel·le·s était là et puis il y a eu ce mouvement contre le communautarisme, quelque part les gens ont essayé de se connecter les uns aux autres, ce qui est quelque chose de beau. On peut voir ces efforts maintenant et dans un sens c'est plutôt bien, car*

les gens comprennent le pouvoir d'être connecté·e·s et dans un même temps ils et elles comprennent que ces problématiques ne peuvent pas être appréhendées dans une seule relation, et ça a tellement à voir avec d'autres catégories et dans ce sens c'est bien mieux. »[203]
Entretien n° 26 (Pooja, 28 ans, hindoue, Scheduled Caste, Rajasthan, anglaise, 25/02/2014)

Pour cette militante, les mobilisations des dernières années attestent de l'émergence d'une nouvelle mouvance parmi le MIFD. L'essor d'approches théoriques novatrices et de sujets de luttes, portés majoritairement par des militant·e·s assez jeunes, souvent étudiant·e·s, ne signifie pas l'absence d'une base analytique commune et le voyage de ces nouvelles thématiques. Les problématiques des sexualités ont été assez rapidement reconnues comme nécessaires, voire investies par les courants féministes de toutes les générations.

Le basculement que l'on observe dans le MIFD et dans nombre de mouvements de femmes, a trait à la foi à l'idéologie et à la définition du sujet du militantisme, aux stratégies de mobilisations et aux profils des militant·e·s (Bergès, Binard, Guyard-Nedelec, *op.cit.*, p. 17). La question de l'identité des militant·e·s est profondément liée à celle du sujet politique du MIFD et des changements structurels des années 1990. Le MIF et particulièrement l'entité qu'est le MIFD est critiqué pour son caractère profondément élitiste et urbain. Ces accusations proviennent des femmes minorisées qui dénoncent le manque de représentativité du MIFD mais

[203] « Actually, I don't think it's only the new generation because the women's movement consists of many ranges of generation and if we talk about violence it's not an issue which just comes up right now, it has been one of the core issues since the women's movement has started. There are many cases which the women's movement is still supporting and talking about and advocating and few of them are dowry case you know, Mathura case and all that. But yes definitely students, if I talk about student in JNU or DU, progressive university, I definitely feel that they have lots of exposure in terms of, exposure of outside world and in terms of perspective and non-violence and all that, but at the same time when I see students in my hometown then I just feel where are those who speak to them? See If I just move to December case, I would say that it is almost the same mindset, I mean, of course, it is not the same people because many young people have joined the movement now, I have also been part of those young but somewhere I also feel that young people have brought lots of discourses in the women's movement. We have the concept of intersectionality. For example, sexuality is not a new discourse in the women's movement, like criticising family, marriage but we are still struggling to get these things across the women's movement and we cannot say, at this moment, that everyone is in the same page. We know that we have to struggle even inside the women's movement to get things like real gender equality… If you say the same people I would say, yes to a certain extent but also new ideas and discourses and many things like the all idea of sex worker and you know their rights. I think it's another new thing. We were just talking about violence against women we are also now talking about gender base violence and not just violence against women.
We can also see, one more thing is the intersectionality in the movement. So like women's movement was there, the gay right movement was there then there was this movement against capitalism, there was a movement against communautarism, somewhere people trying to get connected to each other, which is something very beautiful. So we can see those efforts now and in a way it's quite good, because people are also understanding the power of getting connected and at the same time, understanding that these issues cannot be seen in one relation, and it's so much to do with other various categories and so in that sense it's also much better. »

aussi des détracteurs·trices du féminisme qui considèrent ce concept comme étranger et/ou impérialiste (Chaudhuri, 2004). Il est vrai que la seconde période du MIFD est marquée par la création de groupes autonomes de femmes urbaines de classe aisées, appartenant pour quelques-unes au monde universitaire (Gangoli, 2007a, p16 ; Lalita, 2008, p. 32; Kumar, 1993, p. 106). Mais les mobilisations de cette période ne sont pas l'unique fait de ces femmes, comme le rappelle Mala Khullar (2005), chercheuse en sociologie. L'affaire Rameeza Bee par exemple, mobilise des femmes et des hommes de toutes les classes sociales (Khullar, *ibid.*, p. 327). Les femmes appartenant aux classes ouvrières ne sont pas non plus les dernières à se mobiliser (Gandhi, Shah, *op.cit.,* p. 19). Malgré la permanence de cette critique au fil du temps, le qualificatif « de femmes bourgeoises » et le profil social des militant·e·s du MIFD ont changé et une étude approfondie éclaire une plus grande hétérogénéité qu'il n'y parait de prime abord.

La notion de classe moyenne, comme je l'ai dit plus tôt, est un outil analytique mettant l'accent sur un groupe social hétérogène dont la catégorisation ne se limite pas à de simples données économiques, mais qui englobe des profils variés ayant en commun un capital politique et culturel qui les positionnent comme de potentiel·le·s acteurs·trices politiques et les producteurs·trices de l'idéologie dominante (Deshpande, 2003 ; Fernandes, *op.cit.* ; Baviskar, Ray, 2011 ; Tawa Lama Rewal, 2012). Le pouvoir politique de cette catégorie sociale, qui a connu un essor remarquable à la suite du tournant économique et politique des années 1990, a évolué de manière à les positionner comme les principaux·les représentant·e·s de la société civile et des représentant·e·s politiques en dehors des structures traditionnelles de participation (Chatterjee, 2004, 2010).

Les militantes du MIFD appartenant à la génération de la seconde vague que j'ai rencontré aux sièges des organisations et lors des manifestations culturelles ou des mobilisations font partie de cette classe sociale. Elles ont pour la majorité un bagage scolaire et/ou culturel assez conséquent. En plus des langues vernaculaires, elles parlent anglais et parfois d'autres langues comme le français ou l'allemand. Elles appartiennent à des milieux économiques aisés et nombres d'entre sont liées au monde de l'enseignement ou au monde universitaire, comme Kamla Bhasin[204] ou Gouri Choudhury. Cette dernière, directrice de l'organisation *Action India,* est une leadeuse charismatique du militantisme des années 1970 à Delhi. Alors professeure auprès d'enfants, en 1978 elle se forme auprès d'intellectuel·le·s communistes et rejoint le

[204] Kamla Bhasin est originaire du Rajasthan. Fille d'un médecin, elle fait un master en économie à l'université de Jaipur puis part en Allemagne pour être lectrice en sociologie. Elle est membre honorifique de très nombreuses organisations à Delhi et en Inde.

groupe *Action India*. De classe moyenne et proche des milieux intellectuels de gauche, elle considère qu'elle n'était pas politisée avant de rejoindre *Action India*[205].

De la même manière, les sept militantes historiques de l'organisation féministe *Jagori*, créée en 1984, que sont Abha Bhaiya, Kamla Bhasin, Runu Chakraborty, Gauri Choudhury, Sheba Chhacchi[206] , Manjari Dingwaney[207] et Joginder Panghaal font elles aussi partie de cette classe sociale moyenne éduquée qui s'est mobilisée autour des premières organisations autonomes de Delhi que sont *Saheli* et *Action India*. Parmi les figures historiques du MIFD de la seconde période, on peut citer Rukmini Rao, qui vient d'une famille d'administrateur du Telangana. Mariée à un propriétaire terrien elle s'enfuit avec un homme à Delhi et rompt avec sa famille. Professeure de littérature, elle s'engage dans le MIFD pour la première fois lors de l'affaire Matura, puis participe à de nombreux mouvements sociaux. En 1975, elle fonde la *Stree Sangharsh Samiti* (Organisation de libération des femmes) puis *Saheli*. Elle retourne par la suite au Telangana ou elle s'engage dans l'association *Deccan Development Society* auprès des populations tribales et mène un combat contre les infanticides, en fondant l'organisation *Gramya Resource Centre for Women (le centre de ressource villageois pour les femmes)*. Une autre leadeuse charismatique du MIFD est Ruth Vanita, cofondatrice du journal de femmes *Manushi*. Ruth Vanita nait dans une famille de casse intermédiaire de haute caste, qu'elle qualifie d'avant-gardiste[208], car les femmes célibataires travaillent. Elle conduit ses études d'anglais à l'université de Delhi où elle se familiarise avec l'idéologie communiste. Elle y rencontre Madhu Kiswar, en 1977, elle aussi étudiante à l'université de Delhi. Ensemble elles fondent *Manushi*.

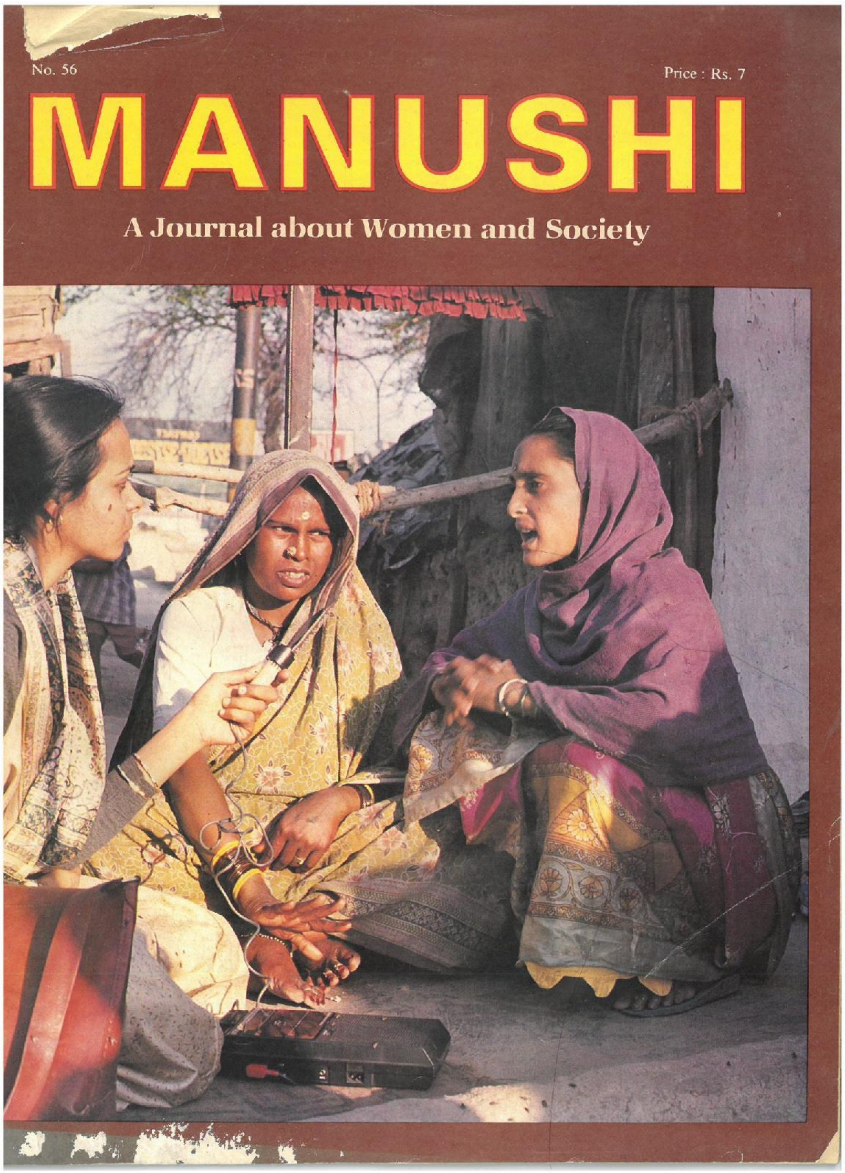
---

[205] Entretien n°4.

206 Shaba Chhacchi est photographe, réalisatrice et artiste. Fille d'un militaire, elle a beaucoup sillonné l'Inde avant de s'établir à Delhi pour faire une partie de ses études puis d'aller à Ahmedabad à l'école nationale de design. Shaba Chhacchi qui a exposé dans le monde entier a consacré une partie de son œuvre aux mobilisations de femmes en Inde (Seven Lives and a Dream) et à l'écologie.

207 Manjari Dingwaney est avocate.

208 Correspondance privée.



MAGASINE MANUSHI 1990.

Puis Ruth Vanita mène une thèse en 1992 et publie de nombreux ouvrages sur le genre et l'homosexualité. Deux autres militantes féministes, Ritu Menon et Urvashi Butalia, créent à Delhi, la première maison d'édition féministe *Kali for Women*, en 1984. Ritu Menon, qui se désigne comme une « femme de classe moyenne urbaine », a fait un master aux États-Unis avant de revenir en Inde au côté de son époux et de s'engager au côté de Urvashi Butalia dans la création de *Kali for Women*. Urvashi Butalia appartient à une famille de classe moyenne et a été étudiante à l'université de Delhi puis à Londres.

Les années 1980 sont une période où ont été créés les Centres d'études sur les femmes, pensés comme le bras académique du milieu militant. Devaki Jain, une chercheuse en économie, fondatrice de la *Indian Association for Women's Studies* et de l'association DAWN fait partie de ce groupe de chercheuses, tout comme Uma Chakravarti, professeure d'histoire à l'université de Delhi et Ranjana Kumari, chercheuse militante féministe. Cette dernière est née dans une famille gandhienne mais conservatrice dans l'agglomération de Varanasi. Elle suit des études à l'université Jawarlal Nerhu, où elle obtient un master en art et en philosophie et un doctorat en philosophie avant de créer, en 1983, l'organisation *Centre for Social Research* avec d'autres chercheur·se·s dans le but de mêler recherche et actions et lutter activement contre la pauvreté :

> *« Notre organisation, le Centre pour les Recherches Sociales a été initialement créée pour développer les recherches académiques sur le genre. Nous étions tous et toutes diplomé·e·s, si je dois décrire les gens qui ont créé cette organisation. Nous avions presque tous·tes un doctorat et quand nous avons tous et toutes commencé, nous étions des étudiant·e·s politisé·e·s. La raison pour laquelle nous avons débuté était que nous voulions donner une réalité aux slogans féministes, parce que nous étions tous et toutes dans le mouvement (le MIFD,) nous faisions partie du mouvement étudiant et nous voulions que la société change et prendre la responsabilité de ce changement. Je suis moi-même une chercheuse, je supervise des thèses, je suis en contact avec de nombreuses universités où je donne des cours, j'ai écrit neuf livres, donc je suis une chercheuse politicienne et je souhaite conserver cette identité. D'où la raison de notre nom, centre de recherche, même si c'est un peu trompeur, car nous avons aussi beaucoup de programmes d'actions directes. »* [209]
> Entretien n°7 (Rajana, hindoue, upper caste, études supérieures, 11/04/2014)

Il en est de même pour les militantes de la *AIPWA* et de *AIDWA*[210] appartenant à la mouvance communiste. Ces femmes ont un bagage social et politique notable. Sudha Sundararaman, secrétaire générale de *AIDWA* a fait des études de littérature anglaise puis un

---

209 « Our organization the Centre for Social Research, initially it was created for making academic research on gender relevant and we were all highly educated, to qualify people who set up this organization. Almost every one of us has a PhD and when we have started, we were all student politician, so the reason why we started is to give reality to slogans that you know lots of us were in the movement, we were part of the student politics and we wanted society to change so we wanted to take responsibility on ourself for change (…) I am myself an academician I supervise PhD even now I am already connected with many universities where I delivered lectures, I wrote nine books, so I like, I am a politician scientist and I want to keep that identity. so that's why our name is research centres even if it is little misleading because we do lots of direct-action programs too »

210 La *All India Democratic Women's Association (AIDWA)* fondée en 1981 tout comme la *All India Progressive Women's Association* ont toutes les deux un nom s'inscrivant dans l'histoire politique de l'Inde du fait de l'emploi de l'expression « All India ». Cette expression fait échos aux luttes nationalistes pour l'indépendance, mais aussi aux débats actuels sur l'unité des états indiens et l'intégration de toutes les identités de caste, de classe et de religion dans un même pays. Le principe de « la diversité dans l'unité », caractérisant la pluralité indienne est un élément récurent des débats depuis l'indépendance.

master de philosophie dans une université où elle prend part aux mobilisations de l'organisation étudiante *Student Federation Of India*. Elle devient professeure et continue de s'investir dans le parti communiste marxiste avant d'être nommée secrétaire générale de la branche féminine. L'appartenance de ces femmes aux classes aisées leur a permis de faire des études supérieures, où elles se sont socialisées politiquement. Ce bagage social et économique, leur a aussi donné l'occasion d'accéder aux sphères de représentation et de se positionner dans le champ politique, comme les représentantes du MIFD. Le statut de « leadeuse charismatique » qui caractérise un grand nombre d'entre elles, dissimule toutefois l'effervescence et la multiplicité identitaire de ces femmes qui s'engagèrent lors des mobilisations de la seconde vague, tout en mettant à jour le phénomène de surreprésentation médiatique et institutionnelle des femmes de classes urbaines intermédiaires à aisées.

Le profil des militant·e·s de la nouvelle génération est assez similaire à celui des générations précédentes. La différence majeure réside dans le fait que quelques femmes et hommes des castes les plus basses ont pu accéder, par l'intermédiaire de quotas aux universités et bénéficier de bourses d'études.

> *« Je ne viens pas de Delhi, mais je suis à Delhi depuis un bon moment, j'ai aussi étudié à Delhi, mais je viens d'une toute petite ville. »*[211]
> Entretien n° 21 (Aditi, 19ans, hindoue, caste Banian, études supérieures, anglais)

> *« Oui je suis né et j'ai grandi à Delhi, j'ai étudié à l'université Jamia (…) Je suis né et j'ai grandi à Delhi, je suis un véritable garçon de Delhi. »*[212]
> Entretien n 18 (Ahmed, 21 ans, musulman, Delhi, études supérieures, anglais)

> *« J'ai étudié ici (à JNU) et je suis de Bangalore. Mes parents sont, mon père travaille dans l'industrie du service et ma mère n'est pas… elle travaille à la maison. Elle a aussi travaillé à l'extérieur, mais ils ne sont pas engagé·e·s dans le militantisme ou quoi que ce soit, mais nous avons toujours, tu sais ils ont toujours tenu à parler, ils et elles nous ont laissé parler, ils et elles ne sont pas des parents indiens conservateurs. Donc nous avons pu avoir de nombreuses conversations avec eux·elles. »*[213]
> Entretien n°12 (Medha, 26ans, hindoue, brahmane, études supérieures, Bangalore, anglais)

211 « I don't belong to Delhi, I have been staying in Delhi for quite a long time. I also studied in Delhi but I belong to a very small town .»
212 « Yes, I was born and grow up in Delhi I studied in Jamia. (…) I was born and grow up in Delhi I was the proper and I still the proper Delhi boy. »
213 « I study here (in JNU) and I am from Bangalore.My parents are, my dad is working in the service industry and my mum is not, she is a homemaker. She used to also work outside but they are not involved in activism or anything but we always had. You know they always made it a point to talk about, to get us talking, they are not very conservative Indian parents. We have been able to have lots of conversations with them. »

Ces trois militant·e·s, qui ont moins de trente ans, ont connu une socialisation politique sur les campus. Ils et elles travaillent dans des organisations professionnalisées féministes et ont un master en sciences sociales. Pour d'autres c'est leur engagement dans des organisations de femmes près de chez elle, qui leur a permis de venir à Delhi, de se former et de s'engager. C'est le cas d'une militante de vingt-huit ans venant de la communauté Chamar (dalits) du Rajasthan, qui a rejoint le MIFD après avoir été bénévole dans une branche locale d'une organisation de femmes au Rajasthan. Quelques militant·e·s plus agé·e·s sont devenu·e·s actifs·ves dans le MIFD non pas en tant que militant·e·s politique, mais par la voie de l'enseignement. C'est une visée pratique, sur le modèle de la charité, qui meut ces femmes et ces hommes. Elles et ils ont créé·e·s ou rejoint des organisations professionnalisées travaillant auprès de population pauvre. Certain·e·s ont choisi, par la suite, d'investir d'autres champs d'intervention plus politiques, comme le plaidoyer ou la manifestation :

> « *Laisse-moi te parler des dix dernières années où j'ai été engagée dans le mouvement. Cela fait dix ans, avant cela je me débrouillais seule, mais cela limitait mon engagement et sa visibilité. C'était en autre à cause du profil de ma famille, mon époux était dans l'armée et on se déplaçaient avec les enfants. Quand, plus tard je me suis installée pour le bien des enfants et de leur éducation et tout ça, je voulais faire quelque chose par moi-même, je voulais être associée à une organisation, parce que la perspective est meilleure. Quand tu travailles dans un groupe, il doit être enregistré et cela t'octroie certaines légitimités, un statut légal, une protection.* »[214]
> Entretien n°11 (Padmini, 58 ans, hindue, upper caste (Jat), classe supérieure, anglais, 17/02/2016)

Cette femme d'une cinquantaine d'années a attendu que ses enfants soient plus grands et que son mari soit à la retraite pour s'engager pleinement dans une organisation qui au départ intervenait auprès d'enfants dans un bidonville. Petit à petit elle a rencontré d'autres militantes et elles ont étendu leurs considérations aux droits des femmes. Elle ne fait pas partie de la classe culturelle aisée, mais d'une classe sociale intermédiaire tout en étant originellement référencée comme OBC.

214 « Let me talk about the last ten years where I have been involved with the movement.
It has been ten years for me, before I was doing independently on my own but this was bordering me and because of my family profile, like my husband was in the army and he was moving around and I was moving around with the children and later I came to settle down for the sake of children's education and all that. I wanted to do something on my own, I had to be associated with an organization so that you know the perspective is better, so individually when you are working you are not, you have to be within the law and organization are registered organizations, it gives you the kind of you know, legality , protection. At the moment this project is basically for empowering women. »

Une autre militante d'une cinquantaine d'années a elle aussi accédé au militantisme non par le versant politique, mais poussée par l'envie d'aider à promouvoir la scolarisation des enfants défavorisés. Elle est aujourd'hui à la tête d'une organisation de femmes qui éduque et sensibilise des femmes et des hommes aux questions de genre, dans les zones périurbaines du sud de Delhi :

> *«S : C'était dans le sud de Delhi, j'ai commencé à enseigner depuis ma maison à des enfants, donc c'est comme cela que ça a commencé.*
> *C : Vous étiez enseignante ?*
> *S: Pas vraiment, mais j'ai l'ai été dans une certaine mesure au début de ma carrière. En fait, enseigner c'est ma passion, j'adore ça et j'ai toujours senti que je devais apporter du changement dans la vie de ces enfants. C'était le seul moyen pour faire la différence, je pense que l'éducation est très importante pour le développement, donc c'était l'idée. »*[215]
> Entretien n°34 (Sanghamitra, 46ans, hindoue, brahmane (caste *baidya*), Bengale Occidental, anglais)

Un des changements notables de l'engagement de la nouvelle génération a trait non pas à l'appartenance sociale, mais aux modalités d'engagement et aux voies empruntées pour y parvenir. Une frange assez large de cette génération a en effet fait des études, comme les femmes de la précédente génération, mais son engagement s'inscrit dans le prolongement de son parcours universitaire. Les militantes de la seconde vague étaient, pour la majorité, bénévoles et ne considéraient pas leur militantisme comme une profession. La professionnalisation et l'institutionnalisation des organisations du MIFD ont conduit à l'édiction de règles et de normes quant aux activités des organisations et aux profils des militant·e·s. Aujourd'hui, les organisations doivent être en mesure de répondre à des demandes codifiées et être capables de porter un discours d'expertise compréhensible internationalement. Pour cela, elles ont besoin de salarié·e·s qualifié·e·s et formé·e·s dont l'activité peut apparaitre comme plus technique. Le militantisme est devenu un métier rétribué auquel on accède du fait de son capital scolaire et culturel. La majorité des militant·e·s engagé·e·s aujourd'hui sont salarié·e·s et ont un diplôme en développement, en études de genre, en études sur les femmes ou encore en communication ou infographie. Le constat d'un changement intrinsèque de

215 « It was in South Delhi. I started from my home by teaching some children in my home. So that's how I started.
C: you were a teacher?
S: Not really, but earlier, I had been, at some point, in the beginning of my career. So teaching is my passion. I enjoy it, and I always felt I had to bring a change in the lives of these children. And that's the only way I could make a difference and I think education is very important for development, so that's the idea »

l'engagement est fait par de nombreuses militantes. Dans ce passage, une militante de la seconde génération décrit la manière dont l'engagement a évolué, passant d'un militantisme bénévole à un engagement salarié. Son constat n'est pas critique, elle analyse ces changements et les explique de la manière suivante : les jeunes femmes ont besoin de travailler et ne peuvent se consacrer à plein temps au militantisme de manière bénévole. L'accès des femmes à l'emploi reconnu et rémunéré fait partie du projet d'émancipation féministe en Inde et peut, de la sorte, légitimer ce changement :

> *« K: Nous ne recevons pas de financement du tout, nous devons nous débrouiller par nous-même, c'est notre plus gros problème parce que tu sais pour parler franchement quand l'organisation a été créée, les femmes étaient toutes communistes et elles étaient toutes très dévouées à la cause et donc elles étaient toutes bénévoles. Aujourd'hui, nous sommes encore bénévoles, mais nous avons de moins en moins de femmes qui veulent être bénévoles, ce n'est pas que les jeunes femmes ne veulent pas, mais elles ne peuvent pas…*
> *C : La nouvelle génération ?*
> *R : Elles ne peuvent pas parce que tout le monde a besoin de travailler, tout le monde veut travailler on ne peut pas demander aux jeunes femmes de venir et de nous consacrer une bonne partie de leur journée. Nous avons donc des gens qui viennent et qui se joignent à nous quand nous mettons en place certains programmes, mais nous n'avons plus le profil de femmes que nous avions. »*[216]
> Entretien n°2 (Krishna, 63 ans, hindoue, Brahmane, Bengale, anglais et Rushda, 59 ans, hindoue, upper caste, anglais, 03/03/2016)

La question de la rétribution oppose deux positionnements qui ne sont pas excluants. D'un côté, le salariat peut favoriser un engagement militant total et permet aux femmes de vivre du militantisme. De l'autre, comme le dénonce Uma Chakravarti, on assiste au développement d'un féminisme carriériste qui rompt avec le travail d'analyse systémique et global fait par les féministes de la seconde vague (Roy, 2015, p. 107). Nivedita Menon, parle d'un phénomène de dépolitisation qu'elle nomme le féminisme de 9 heures à 5 heures, « *Nine to five feminists* ». Pour elle, c'est un engagement désincarné qui se limite aux heures de bureau (Menon, 2004, p. 242). Les militant·e·s sont conscient·e·s de ce changement et sont parfois critiques vis-à-vis des dérives possibles de la professionnalisation. Elles et ils mettent aussi le doigt sur l'apport

216 « K : We don't get any fund at all we have to manage on our all, that is our biggest problem because you know, frankly speaking when the organization was founded they were all communist women and they were all very dedicated and so they work they were all volunteers. Today we are also volunteers but you get less and less women who want to be volunteers, it is not that young women don't want, they just cannot afford to…
C: the new generation?
R: they are not able to, because everybody needs to work, everybody wants to work and you cannot expect a young girl to come and devote her a good part of the day so we do have people who come along and join us when we are setting out some programs but we don't have that kind of women part anymore that we used to have. »

bénéfique que cela a pour eux et pour l'engagement en général. Le positionnement des militant·e·s qui reçoivent un salaire est compliqué puisqu'elles et ils font partie de ce système.

La question se pose également pour les militant·e·s sur le terrain, qui pour la plupart appartiennent à des classes sociales plus populaires. Ces femmes et ces hommes font partie du second groupe de militant·e·s qui sont formé·e·s directement dans les communautés d'intervention et qui dirigent et mobilisent sur le terrain les citoyen·ne·s. Ces militant·e·s ne parlent souvent pas anglais, n'ont pas de formation universitaire, mais connaissent le terrain et peuvent au quotidien intervenir auprès des groupes de femmes :

> *« C : Combien êtes-vous dans votre organisation ?*
> *A : Notre équipe au complet nous sommes 67-68, mais ça inclut les professeur·e·s. À la direction, il n'y a que quelques personnes.*
> *C : Est-ce que tous vos membres parlent anglais ? Est ce qu'ils ont tous·tes le même parcours ?*
> *A : Non, ils viennent tous·tes de milieux très différents, un de nos buts est de créer de l'emploi dans les communautés, donc ce que nous faisons c'est que nous recrutons des professeur·e·s dans la communauté. Ainsi le niveau d'éducation varie, car il y en a qui peuvent avoir un grade 10, certains un grade 12. D'autres sont juste diplômé·e·s ou peuvent avoir fait quelque chose d'autre. Les gens qui dirigent le projet ont pour la plupart un master en travail social ou une licence en travail social. Mais encore une fois, dans les locaux de la direction on a différents types de gens, par exemple je fais aussi un doctorat à JNU.*
> *C : Vraiment, dans quelle matière ?*
> *A : En sociologie. »*[217]
> Entretien n°34/4 (Aparna, 25 ans, hindoue, OBC, doctorante, anglais, 21/01/2016)

Une autre difficulté qui apparait lorsque l'on observe les organisations professionnalisées est la distinction qui peut s'établir entre les militant·e·s rémunéré·e·s et celles et ceux qui travaillent bénévolement ou qui sont qu'indemnisé·e·s. Comme je l'ai déjà évoqué, ce schéma reproduit une distinction et une hiérarchie entre les militant·e·s (Nagar *et al.*, 2006 ; Guérin,

---

217 « C : How many are you in your organization?
A: Our total staff must be around 67-68, but that is including the school teachers, in the head office it's just a couple of us,
C: Are all your members speaking English? Do they all have the same background?
A: No, all of us come from very diverse backgrounds, so basically one of our agendas is also creating employment within the community, so what we do is we recruit teachers from within the community, so for instance our … school will have teachers from … community. Education levels always vary because somebody could be 10th, you know, somebody could be 12th pass, somebody could've just done graduation, or somebody could've done something else. So, people heading the projects are usually from MSW backgrounds, masters in Social Work or bachelors in social work. Again, in the head office, we have a diverse array of people, like I'm also doing my PhD from JNU.
C: Really? In which department?
A : Ya, in sociology. »

2011 ; Roy, 2015). La représentante d'une association autonome de femmes musulmanes fait part de ce même sentiment de doute vis-à-vis des questions de salarisation. Selon elle, la salarisation est primordiale pour les femmes, notamment celles appartenant à des communautés défavorisées. Les organisations professionnalisées, en plus d'être soumises à des pressions économiques extérieures, viennent concurrencer les organisations autonomes et recréent des différences de traitement entre les femmes salariées et les bénévoles :

> *« C : Je pense que c'est très compliqué, car on a besoin d'être payée pour le travail que l'on fait.*
> *P : Bien sûr, car tu dois subvenir à tes besoins.*
> *C : D'un autre côté si tu es payée pour ton engagement militant…*
> *P : Ça ne va pas ensemble.*
> *C : Je pense que c'est une question qui est très très compliquée.*
> *P : Ces considérations de survie, d'économie tu vois, les compulsions économiques, ces considérations sont réelles, même nous, nous faisons face à cela parfois, car toutes les femmes qui sont militantes sur le terrain, elles ont des familles à nourrir et d'une certaine manière ce que notre société est devenue, crois-moi, c'est une société patriarcale, le soi-disant chef de famille est l'homme, mais réellement dans la majorité des familles c'est la femme qui nourrit la famille. L'homme, tout ce qu'il gagne et il ne gagne pas tant que cela et tout ce qu'il gagne, il le boit, il le fume, il va dehors avec ses amis, donc finalement si la femme veut envoyer ses enfants à l'école elle doit payer pour les frais. Toutes nos militantes sur le terrain nous disent continuellement, pouvez-vous nous payer ? Et nous n'avons pas d'argent pour les payer, c'est un fait. Donc nous donnons un petit peu, nous donnons 3000 roupies. Parfois elles viennent seulement deux fois par semaine. On organise une réunion seulement deux fois par semaine donc nous leur donnons 500 roupies, peux-tu imaginer ? Précisément c'est parce que nous ne sommes pas financées que ça se passe comme ça. Comment soutenir le militantisme chez une personne que tu connais ? si quelqu'un a une disposition militante en elle, une disposition au bénévolat, une disposition au militantisme, comment nourrir cela ? Comment entretenir cela ? Comment faire en sorte que cela ne meurt pas du fait des obligations familiales ? C'est un défi. C'est un défi permanent et c'est une menace permanente à l'encontre du militantisme féministe et du militantisme pour les droits humains.*
> *Tu sais ce qui se passe ? Là où est la bataille ? Si tu es prêt·e à travailler pour une ONG, des emplois t'attendent, 5 000, 10 000, même au niveau local, 15 000 dans un endroit comme Delhi, si tu es prêt·e·s à travailler sur un projet, travailler le long de la ligne pointillée, mais ce n'est pas la façon dont le changement social se produira, ce n'est pas la façon dont le patriarcat sera combattu. Parfois dans ce modèle, tu soutiens, sans le savoir le patriarcat, mais si tu es un·e militant·e, il est très difficile de trouver du soutien pour son militantisme. C'est un dilemme. »*[218]
> Entretien n°16 (Poonam, 52 ans, musulmane, classe supérieure, Mumbai, anglais, 21/01/2016)

[218] « C : So I think it's very difficult because you need to be paid for your work,
P: of course, because you need to support yourself.
C: in another way, if you are getting paid to be an activist…
P: it doesn't go together.

La professionnalisation et ses dérives obligent à interroger l'identité militante autour de laquelle le MIFD se construit et à partir de quoi ce mouvement et ses militant·e·s revendiquent un statut de représentant·e·s des femmes. La distinction entre militant·e·s salarié·e·s travaillant dans les bureaux et les militant·e·s de terrains souvent bénévoles et l'enjeu politique qu'est la dépendance aux financements des organisations du MIFD, soulignent le caractère profondément politique de la professionnalisation et son impact sur la répartition du pouvoir.

C: It's very… I think it's a question that is very, very complicated.
P: these considerations of survival, of economy, you know, economic compulsions, these considerations are very real even though we face this sometimes, because all the women who are grassroots activists, they also have families to feed and somehow the way our society has become, believe me, it's a patriarchal society, the so-called head of the family is man but in the majority of the family, it's the woman who feeds the family actually. The man, whatever he earns, he doesn't earn much, whatever he earns he spends on himself, he drinks, he smokes, he goes out with friends, so finally if the woman wants to send her children to school, so she has to pay for their fees. All our grassroots activists are continuously telling us, can you pay us? And we don't have money to pay them, that's the fact. ou know we give very little, we give 3000 rupees, sometimes they come only twice a week, we do meetings only twice a week, so we give them 500 rupees, can you imagine? Because, precisely because we're not a funded and all that happens. How to support activism in a person you know? If somebody has a trace of volunteerism in her, a trace of activism in her, how to nourish that? How to nurture that? How to ensure it doesn't die? Because of all their family commitments. It's a challenge. It's a continual challenge and it is a continuous threat to the feminist activism and human right activism. You know what happens? Where the battle lies? If you want to be an NGO worker, there are jobs waiting for you, 5000, 10,000, even at grassroot level, 15,000 in a place like Delhi. If you are willing to just work on the project, work along the dotted line, but then that is not the way any social change will come about, that is not the way patriarchy will be fought. Sometimes, you will be unknowingly furthering patriarchy, in that model. But if you are an activist, it is very difficult to find support for your activism. This is a dilemma. »

CHAPITRE 3 : L'INTERVENTION DE L'ÉTAT ET DES INSTITUTIONS INTERNATIONALES AU SEIN DE L'ESPACE DE LA CAUSE DES FEMMES ET LEUR RELATION AVEC LES ACTRICES DU MIFD.

1.2.1 Les institutions internationales à Delhi, des actrices idéologiques de la globalisation.

1.2.1.1 La dimension genrée de la globalisation.

Au cours des dernières années, le Mouvement Indien des Femmes dans la ville de New Delhi (MIFD) a connu de nombreux changements structurels, notamment liés à l'imbrication d'enjeux nationaux et internationaux. Les programmes de développement et les campagnes mis en place par les organisations témoignent de l'influence des institutions. Ces relations sont aussi visibles dans les rapports directs qu'ont les militant·e·s avec les représentant·e·s des institutions dont les formes publiques sont les conférences et les forums regroupant des militant·e·s de divers pays, des professionnel·le·s du développement et des représentant·e·s politiques. Les relations de pouvoir entre le MIFD et les institutions ne sont pas unilatérales, mais faites d'influences réciproques, de résistances et d'adaptations. Pour les saisir, il est impératif d'analyser le processus d'interdépendance du local et du global que met à jour l'anthropologie de la globalisation.

Les mutations qui ont accompagné la fin du siècle dernier et que l'on assimile au phénomène de mondialisation ont eu comme conséquence une réorganisation de l'espace de pouvoir, des subjectivités, et des formes de représentation. Les notions de temps et de distance évoluent, les États-nations ne sont plus les seuls espaces sociaux et politiques de références et les cultures tendent d'une part à se syncrétiser, alors même que l'on assiste à un repli nationaliste et identitaire dans de nombreux pays. Pour comprendre ces évolutions, des anthropologues tels que Arjun Appadurai, Marc Augé, Marc Abélès, Jonathan Xavier lnda et

Renato Rosaldo, se sont emparés du concept de globalisation, pour en définir les contours, les conséquences et enrichir la compréhension actuelle des sociétés humaines.

Le terme de globalisation, emprunté à l'anglais, est souvent considéré, en français, comme un synonyme de mondialisation. Pourtant, si leur définition reste très proche, la différence réside dans la manière dont ce phénomène est appréhendé. Jonathan Xavier lnda et Renato Rosaldo, dans leur ouvrage (2002) définissent la mondialisation comme un processus d'accélération des flux et des échanges humains, matériels et financiers qui n'est pas récent.

> An intensification of circuits of economic, political, cultural, and ecological interdependence. This term refers (simply for now) to the intensification of global interconnectedness, suggesting a world full of movement and mixture, contact and linkages, and persistent cultural interaction and exchange. It speaks, in other words, to the complex mobilities and interconnections that characterize the globe today.
> (Inda, Rosaldo, 2002, p. 2).

Le concept de globalisation, de son côté, ne se limite pas à décrire un phénomène d'interconnexions, mais fait référence à un nouveau système régi par des règles et normes qui brouillent les frontières entre niveau local et mondial (Bartoli, 2000 ; Abélès, 2008, p. 17). La globalisation qui est le versant systémique de la mondialisation touche l'entièreté du globe, pourtant ce processus n'est pas vécu de la même manière par tou·te·s. Certain·e·s le subissent tandis que d'autres en tirent profit et ont accès à l'entièreté de ses caractéristiques. La mobilité internationale grâce aux avancées technologiques en matière de transports et l'accès à tout un monde de biens et de produit à bas cout conséquence de la délocalisation, ne sont accessibles qu'à une partie de la population mondiale possédant les ressources économiques et politiques nécessaires (Inda, Rosaldo, *ibid.*, p. 4). La globalisation a comme terreau le libéralisme économique des années 1980, qui est devenu aujourd'hui une norme mondiale (Abèles, 2008, p. 13). Loin de se limiter à un versant économique, la globalisation est un phénomène complexe aux multiples dimensions. Pour le décrire, Appadurai utilise le terme de « scape » (espaces ou paysages) et en dénombre cinq (ethnoscapes, mediascapes, technoscapes, financescapes, ideoscapes.). Ensembles ils permettent de penser les disjonctions et les interactions des flux

économiques, politiques et culturels,[219] mais aussi les tensions entre l'homogénéisation et l'hétérogénéisation des cultures (Appadurai, 1996).

L'économie de marché et l'accélération des échanges économiques s'accompagnent de la diffusion d'un mode de consommation (nourriture, vêtements, musique, films…) et de vie (coutumes, célébrations, symboles). Un phénomène de standardisation qui peut être caractérisé d'impérialisme culturel, de la part des pays du Nord, mais dont l'étude des pratiques pousse à nuancer les mécanismes de réception. Les flux culturels et les échanges ne sont pas unidirectionnels, de l'Occident au reste du monde (Inda, Rosaldo, *ibid.*, p. 21-22) et l'inclusion peut prendre la forme « d'indigénisation[220] » (Marshall Sahlins) de « créolisation[221] » (Édouard Glissant, Stuart Hall) ou encore de déterritorialisation/reterritorialisation de la culture (*ibid.*, p. 10-11) menant à une uniformisation contrastée et relative. Aujourd'hui, les cultures ne peuvent plus uniquement être associées à un lieu ou un espace du fait de la globalisation. Ce phénomène pousse les anthropologues à concevoir le processus culturel comme déterritorialiser et mouvant *(ibid.*, p. 11) sans pour autant nier l'existence de spécificités locales et d'adaptations (reterritorialisation), dont l'existence transcende les frontières. Néanmoins, si les formes d'inclusions varient et font face à des résistances, on assiste à un phénomène global asymétrique, créateur de références et de normes communes, venant pour la majorité d'Occident.

Une autre conséquence du processus de globalisation est la réorganisation du temps et de l'espace. L'accélération des échanges économiques et de l'information favorise une « distanciation du temps et de l'espace » (Giddens, 1990) qui bouleverse les règles de l'interaction sociale et du pouvoir. La présence et l'ancrage local ne sont plus des éléments nécessaires aux interactions, sources d'influence et d'autorité. Le pouvoir peut venir d'autres « espaces-temps » ou s'exercer dans des espaces transnationaux. Le développement de

---

[219] J'emprunte ici la définition donnée par Levi Strauss, inspirée par les travaux de Tylor Edward B « la culture doit être conçue comme une concrétion de techniques, de coutumes, d'idées et de croyances, sans doute engendrées par des individus, mais plus durable qu'aucun d'eux. » (Levi Strauss, 1983, p. 51). À cela doit être ajoutée la dimension dynamique défendue par George Balandier qui conçoit la culture comme plurielle et en mouvement (Balandier, 1992, p. 35-42.)

220 L'indigénisation considère que le processus de modernité ne mène pas automatiquement à la disparition des spécificités culturelles des sociétés non occidentales, mais à un processus d'intégration de la modernité au service de la culture locale. « Develop-man is the neo-Melanesian term for development ; and it would not be wrong to repidginize it back to English as the development of man, since the project it refers to is the use of foreign wealth in the expansion of feasting, politicking, subsidizing kinship, and other activities that make up the local conception of a human existence » (Marshall, 1999, No. 28, p. IX)

221 « J'appelle la créolisation la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre. […] Ma proposition est qu'aujourd'hui le monde entier s'archipélise et se créolise. » (Glissant, 1977).

l'économie néolibérale accroit ce mécanisme du fait du désengagement de l'État au profit d'acteurs·trices privé·e·s, d'institutions nationales et internationales, se trouvant en position de pouvoir au sein du marché économique mondial. Le contrôle accru de ces forces financières favorise l'instauration de politiques, normes et valeurs nationales et internationales. Ces changements ont une incidence directe sur la manière dont l'État-nation, le nationalisme et le pouvoir politique sont conceptualisés.

Au milieu des années 1980, des réformes économiques de libre marché, sous la forme de programme d'ajustement structurel (PAS), sont adoptées par de nombreux pays en échange d'aide à la transition économique et au développement. Ce programme économique que l'on connait sous le nom de « Consensus de Washington » (Williamson, 1990), formé sur le triptyque privatisation-libéralisation-dérégulation, est la clé d'accès pour les pays des Suds, aux prêts et fonds de développement des instances telles que le FMI et la Banque Mondiale.

C'est en 1991, alors que l'Inde est touchée par une crise économique, que le parti du Congrès adopte le programme d'ajustement structurel, dans la continuité des réformes libérales amorcées dans les années 1980, par le parti du Congrès et le parti Janata (Shah, Gothoskar, Gandhi, Chhachhi, 1999). Cette mesure, qui a pour but de stabiliser l'économie, génère une dérèglementation industrielle, une l'ouverture de l'économie aux investissements étrangers, un l'aménagement du système fiscal et une politique d'assainissement des finances publiques par un retrait de l'État des structures sociales (Chaudhuri, 2001). Malgré les promesses du programme d'ajustement structurel, les conséquences escomptées en matière de développement ne se concrétisent pas et engendrent de nouvelles crises économiques dans les Suds. Cette période qualifiée de « décennie perdue » pour le développement (Antrobus, 2004 p. 67) n'affecte pas tous les individus de la même manière. Les populations les plus pauvres, que sont les femmes et les enfants, sont les premières touchées du fait des restructurations économiques qui poussent les femmes dans le secteur informel (Shah *et al.*, 1999, p. 148). Le bilan négatif des Accords de Washington contraint les institutions de Bretton Woods[222] à élaborer de nouveaux programmes de développement venant compléter et rééquilibrer les mesures économiques néolibérales et panser les plaies des programmes d'ajustement structurel (Osmont, 1998 ; Shah *et al., ibid.*, p. 149 ; Falquet, 2011, p. 83).

Le concept de « gouvernance » symbolise la forme nouvelle que revêt le développement au début des années 1990. Il est un processus de redéfinition et de relocalisation du pouvoir,

[222] L'expression institutions de Bretton Woods désigne les deux organisations internationales, la Banque Mondiale et le Fond Monétaire International, créés en 1944 à la conférence éponyme.

définit par la banque mondiale comme « la manière dont le pouvoir est exercé dans la gestion des ressources économiques et sociales d'un pays en vue du développement » (Banque Mondiale, 1991). Devenu le mantra international du développement, il repose sur le principe de décentralisation du pouvoir à l'échelle internationale où de multiples acteurs·trices fixent des normes et un « corpus moral » délimitant les frontières de la « bonne gouvernance » (Atlani-Duault, 2005). Pour mettre en place ces mesures, la Banque Mondiale, le Fonds Mondial International et les différentes branches des Nations-Unies se tournent vers une société civile composée d'ONG ou d'organisations professionnalisées et d'institutions privées. (Menon, 2009, p. 103). Les ONG vont ainsi profiter de cet environnement économique et politique favorable pour s'implanter massivement et devenir les nouveaux porte-drapeaux du développement international, remplaçant de la même l'État et les anciennes formes de résistance (Bourdarias, Hours, Le Palec, 2003).

Les répercussions de la globalisation sur les femmes, en tant qu'actrices du développement et victimes des dérèglementations, révèlent le caractère genré de la globalisation. Les femmes sont les premières touchées par les dérèglements économiques et sociaux engendrés par les politiques néolibérales. Pour autant, ce phénomène n'est pas uniforme. Tandis qu'un faible nombre de femmes bénéficie des changements économiques une majorité, vivant dans les pays des Suds, subit ces transformations. Économiquement, ces femmes se retrouvent assignées à des emplois à faible qualification et à faible rétribution, bien souvent informels. Elles pâtissent des restrictions en matière d'aides sociales et des dégradations environnementales, puisqu'elles sont en charge du soin et de l'économie de subsistance du foyer (Shiva, 1989 ; Agarwal, 1992 ; Falquet, 2008). La globalisation a renouvelé les déséquilibres de pouvoir entre les pays appartenant aux Nords et aux Suds, en exacerbant localement les inégalités économiques, sociales et politiques et en renforçant notamment les violences structurales envers les femmes (Abélès, 2008, p. 169). Elle a aussi contribué au déplacement du politique, du niveau étatique au niveau international par l'essor de puissances internationales, de foyers et de flux de mobilisations transnationales (*ibid.*, p. 152). La dimension genrée de la globalisation apparait également dans la manière dont les politiques de développement ciblent les femmes. À partir des années 1990, l'attention aux problématiques de genre dans les programmes de développement, présentes en filigrane depuis les années 1970, s'intensifie (Degavre, *op.cit.*). Dans les discours sur le développement, les femmes sont présentées comme les investigatrices de la lutte contre la pauvreté. C'est à cette période que les concepts d'« empowerment » et de « gender mainstreaming » émergent. Dans un même temps, la globalisation favorise la création d'une solidarité et d'un féminisme transnational à la fois

sous l'égide de l'ONU, mais aussi en réaction contre, en dehors du cercle institutionnel (Ferre Marx, Tripp, 2006 ; Mohanty, 2003 ; Jain, 2005). Ces relations et ces ajustements apparaissent, à l'échelle de la ville de New Delhi, à travers l'étude des relations qu'ont les organisations du MIFD avec les représentant·e·s des institutions, par l'adoption d'un discours universel et la mise en place de programmes financés par les organisations.

1.2.1.2 Les interventions idéologiques et matérielles des représentant·e·s des institutions internationales sur le terrain.

Au quotidien, la présence des institutions internationales auprès des organisations du MIFD et des militant·e·s est abstraite. Elles n'existent pas ou très peu physiquement, mais sont omniprésentes du fait de leur rôle dans l'histoire du MIF, de leur soutien financier et de l'organisation de conférences, meetings et forums de manière assez régulière à New Delhi. L'influence des politiques internationales est visible dans la manière dont le statut des organisations du MIF à New Delhi s'est uniformisé. Les organisations du MIFD sont majoritairement des organisations professionnalisées et leurs programmes de développement à destination des femmes sont, sur bien des points, similaires. Sans nier l'adaptation au contexte national et aux demandes locales, les réformes que l'on observe dans de nombreux pays apparaissent comme une des conséquences de la globalisation.

Les institutions internationales que sont la Banque Mondiale, l'Organisation Mondiale du Commerce et les Nations-Unies remettent en question la pleine souveraineté des États, en créant de nouveaux espaces de pouvoirs déterritorialisés où se votent les lois et les alliances. En se positionnant comme les actrices premières de la lutte contre la pauvreté, les institutions internationales, en Inde, ont changé le rapport des organisations du MIFD aux gouvernements. L'État n'est plus le seul interlocuteur et le centre du pouvoir. Les institutions internationales ont un pouvoir d'ingérence mondiale direct et indirect au moyen de financements, des lois et des interactions avec les représentant·e·s de la société civile. On voit ainsi apparaitre de nouvelles arènes politiques, situées en dehors de l'État-nation historique (Monsutti, Pétric, 2009).

Ce déplacement du pouvoir, parfois qualifié d'ingérence, a pour socle un paradigme du développement, qui apparait dans les années 1980-1990, fondé sur le mythe de « l'État, du marché et de la société civile » (Atlani-Duault, 2005, p. 5). La société civile est recomposée en faveur des ONG et des organisations professionnalisées, qui deviennent les actrices principales du développement dans les pays du Sud (*Ibid.*, p. 6). Les organisations professionnalisées sont

le médium par lequel les financements et les projets passent du niveau international au niveau local. La montée en puissance de ces nouvelles actrices entraine la transformation des organisations autonomes préexistantes en organisations professionnalisées. Sur les quarante-sept organisations de femmes que j'ai suivies à New Delhi, vingt-six sont enregistrées légalement, reçoivent des aides internationales et ont un fonctionnement professionnalisé.

Les financements que reçoivent les organisations du MIFD proviennent des institutions onusien·ne·s tel·le·s que le *Fonds de Développement des Nations-Unies pour la femme* (UNIFEM), *ONU Femmes*, le *Programme de Développement des Nations-Unies* (UNDP), le *Fond des Nations-Unies pour des Populations* (UNFPA), *ONU SIDA*, *l'Office des Nations-Unies contre la Drogue et le Crime* et le *Fonds des Nations-Unies pour les Enfants* (UNICEF). La Banque Mondiale a mené, entre 2012 et 2016, quarante-neuf programmes en Inde portant sur les questions de reproduction, d'indépendance économique, d'accès à l'alimentation, sur la santé et le travail. Elle a particulièrement œuvré avec le syndicat de femmes *SEWA* entre 2010 et 2015 autour d'un projet de développement en fournissant 1,82 million de dollars[223].

Les normes de bonne gouvernance, établies par les institutions, sont un soutien idéologique pour les organisations lors de leur plaidoyer auprès du gouvernement, qui après avoir ratifié les déclarations, doit se conformer aux engagements. Cette idée que les Nation-Unies ont un pouvoir de coercition sur les instances gouvernementales, guide les agissements des militant·e·s, comme ici dans une organisation professionnalisée féministe :

> *« Tu vois, le gouvernement a son propre mode de fonctionnement, mais nous nous sommes rendu compte que lorsque nous collaborons avec les Nations-Unies c'est plus facile pour nous de demander au gouvernement de s'investir. De la sorte, quand il y a un appel à projets de la part des institutions gouvernementales, soutenu par les instances des Nations-Unies, c'est plus facile d'approcher le gouvernement…*[224] »
> Entretien n°17 (Shobah, 31 ans, hindoue, chercheuse en multimédia et journaliste, Karnataka, anglais, 09/04 /2014)

Les déclarations qui émanent des conférences internationales, à l'instar de la « Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes » (CEDAW), de la déclaration de Vienne reconnaissant les « Droits des femmes comme des droits humains » en 1993 et des déclarations de Mexico, de Copenhague, de Nairobi et de Beijing, forment un fond

---

[223] http://projects.worldbank.org/P121475/india-economic-empowerment-project-women sewa?lang=en&tab=financial

[224] « See, the government has its own way of operating, but we have realized that when we work with the United Nations it is easier for us to ask the government to get involved. Thus, when there is a call for projects from government institutions, supported by United Nations bodies, it is easier to approach the government. »

légal de référence. Elles accordent une assise institutionnelle aux organisations du MIFD (Snyder, 2006, p. 34). La reconnaissance institutionnelle et politique qu'offre les déclarations internationales n'est pas spécifique au MIFD comme me l'explique plusieurs salariées d'une organisation nationale de femmes dalits, branche de la *National Campaign on Dalit Human Rights* (NCDHR). Le mouvement Dalit, dans toute sa pluralité, est aussi influencé par les politiques internationales. En 1998, la NCDHR est créée à l'initiative d'agences internationales de développement. Cette dernière parvient, en 2011, à inscrire la question des discriminations des populations dalits à l'agenda de la conférence contre le racisme de Durban (Jaoul, 2017) :

> *« C'était en 1998 que nos camarades [our people] ont commencé à faire entendre nos revendications sur les plateformes internationales. Je pense que c'était lors de la conférence de Durban sur le racisme qu'ils et elles ont pour la première fois essayé de faire reconnaitre nos problèmes. À cette période seulement quelques personnes de différents états, seulement en Inde, qui travaillaient dans différents états, ces gens se sont regroupés et ils ont pensés qu'ils étaient temps de rendre visible nos demandes sur une plateforme internationale. Comme ça nous pouvons demander à l'État de prendre ses responsabilités et faire pression sur lui pour qu'il accepte de reconnaitre la charte internationale des Droits Humains que nous avons signés.* [225]»
> Entretien n°14 (Metha 28 ans, hindoue, dalit, études supérieures, anglais, 02/02/216)

L'analyse du vocabulaire des militant·e·s, salarié·e·s du MIFD, illustre la manière dont les problématiques de genre sont devenues des normes internationales accompagnées de concepts clés et d'un vocabulaire spécifique. Trois notions marquent particulièrement la technicisation qui accompagne la globalisation du genre, celle « d'empowerment » de « gender mainstreaming », de « women leadeurship » et de « Self-Help Groups ». Toutes les organisations du MIFD ont recours à la notion « d'empowerment » (*sashaktikaran* सशक्तिकरण en hindi) qui sert à exprimer l'autonomie économique, politique et sociale des femmes et leur investissement dans ces mêmes secteurs. Sous ce terme, un très large nombre de campagnes et donc d'approches coexistent. Il suffit d'aller sur les sites des organisations de femmes pour voir que cette notion est omniprésente et recouvre de multiples réalités. Lors des entretiens plusieur·e·s militant·e·s expriment le fait que pour eux et elles le concept d'empowerment est un processus engageant de multiples variables. L'empowerment peut être économique comme l'expliquent deux militantes d'une organisation de femmes créée dans les années 1980,

[225] « It was in 1998 that our people have started to voice our issues in the global platform, I think it was during the Durbin Conference on Racism that they tried to raise this on a global platform. So that time only a few people from different states who've been working in their states came together and they thought, you know that it is time that we try to visibilize our issues in a global platform and also so that we can make the state accountable or pressure the state to agree to our international standard of Human Rights and obligations that we have ratified. »

intervenant auprès d'enfants et de femmes dans un bidonville du sud de Delhi. L'une intervient bénévolement dans l'organisation et parle anglais. La seconde parle un anglais limité. Elle a bénéficié d'une formation de couturière et est employée par l'organisation pour superviser la confection de tapis, revendus sur les marchés nationaux et internationaux. Pour ces femmes l'*empowerment* représente avant tout une autonomie financière et la connaissance des droits en matière d'héritage et de propriété :

> *«C : Mais qu'est-ce que vous entendez par empowerment ?*
> *N : D'avoir mon argent…mon travail…ma maison… et des droits, oui des droits…*
> *P : C'est le droit de gagner, de dépenser, d'économiser de l'argent et d'avoir un compte bancaire personnel. Dans un contexte plus large, être capable de décider comment une femme peut dépenser son argent qu'elle a gagné. (…) Connaitre ses droits sur l'héritage et sur les lois concernant la propriété, c'est ça l'empowerment.* [226] *»*
> Entretien n°11 (Padmini, 58 ans, hindoue, Jat, classe supérieure, anglais, 17/02/2016 et Nisha, 26 ans, hindoue, lower caste, Delhi, hindi)

Elles ajoutent que la notion d'*empowerment* fait référence aux droits individuels fondamentaux, comme celui de l'accès à l'éducation et à l'intégrité du corps :

> *« Atteindre l'autonomie par la connaissance des droits fondamentaux, de la dignité, le pouvoir de dire non. On utilise l'empowerment pour qu'elles développement une conscience d'elle-même, qu'elles puissent dire non au fait d'être privée d'éducation primaire et secondaire, non au mariage d'enfants et aux grossesses précoces, aux violences domestiques et aux abus sexuels. »*[227]
> Entretien n°11 (Padmini, 58 ans, hindoue, Jat, classe supérieure, anglais, 17/02/2016)

Une militante, proche des mouvances communistes, considère que l'*empowerment* fait référence aux droits citoyens comme le vote, au fait d'être politiquement active pour faire valoir ses droits et prendre des décisions. Pour une dernière militante, bénévole dans une organisation de femmes, branche d'un parti communiste, l'empowerment est un terme qui sert à adresser l'ensemble des droits économiques, politiques et sociaux :

---

226 «C: but what do you mean by empowerment?
N : to have my money… my work… my home…and rights…
P : It's the right to earn, spend, save and hold a personal bank account. In a larger context being able to decide as to how a woman wants to spend the money, she has earned. Having the knowledge of the inheritance and other property laws is empowerment."

227 « P: Empowering oneself with the knowledge of basic rights, dignity, the power of saying "NO" (we use this term to give them a sense of "self") from being denied primary education and continued education, to child marriage, early marriage and early motherhood, domestic violence and sexual abuse. »

« Donc si tu regardes ce qu'est l'empowerment des femmes, c'est le droit à la propriété, le droit de parler de la sélection prénatale, c'est le droit de se poser des questions fondamentales à propos de l'égalité de salaire, du travail, et de l'éducation. Ce n'est pas juste l'égalité, mais un ensemble de tout cela. [228]»
Entretien n°13 (Kavita, 41 ans, hindoue, upper caste, Tamil Nadu, anglais, 22/02/2014)

La manière dont les militantes utilisent et définissent « l'empowerment » montre que cette notion recouvre un large spectre de significations et de manière d'appréhender la lutte pour l'égalité. L'*empowerment* est mobilisé dans les discours, les publications, les articles web, pour promouvoir un développement large qui ne se rétreint pas à des pans de l'égalité, mais la conçoit comme une action renversant les rapports de pouvoir asymétriques. Historiquement, le concept d'*empowerment* est né au sein de courants militants féministes afro-américains, gandhistes et philosophiques. En 1968, les travaux de Paulo Freire popularisent la notion d'*empowerment* qui dans sa conception valorise la parole des opprimé·e·s et mène à leur conscientisation et à leur politisation (Calvès, 2009). C'est avec l'avènement d'un féminisme des Suds sur la scène transnationale, à travers le réseau féministe *Development Alternatives with Women for a New Era* (DAWN)[229], que « l'empowerment » devient le concept de référence du développement féministe. Il est théorisé comme un processus de transformation des structures politiques, économiques et culturelles portées par les organisations féministes locales (Sen, Grown, 1987, p. 89). Les efforts constants des organisations de femmes pour le démocratiser permettent son inclusion dans les discours officiels des institutions internationales. En 1994, sous l'impulsion de la plateforme *DAWN* à la conférence du Caire et à la conférence de Beijing, « l'empowerment » devient la condition nécessaire pour atteindre l'égalité et éradiquer la pauvreté (Nations-Unies, 1995, §13- §49).

Le concept de « gender mainstreaming » n'est pas de même nature. Il fait référence à un processus politique, mis en place par les institutions internationales dans le but de ne pas limiter les considérations de genre aux sphères pensées comme féminines. Le procédé de *gender mainstreaming* est né des critiques des femmes du sud concernant l'absence d'approche intersectionnelle, dans les politiques internationales (Jain, 2005, p144). Ce concept se traduit en acte par l'intégration des problématiques de genre dans toutes les strates et activités institutionnelles et non pas seulement celles dédiées aux femmes (Charlesworth, 2005). Ce

228 « So if you are looking at empowerment of women it's around rights to properties, it is around addressing sex selection, it is on addressing very fundamental issues on equal payment, equal work, and education. It is not just around equality but the linkage around all of these. »
229 À travers la publication en 1987 de l'ouvrage « Development, crises and alternatives visions : Third World women's perspectives. »

procédé est pleinement intégré au langage technique du développement lors de la conférence de Beijing, en 1995, puis défini plus spécifiquement en 1997, par le Conseil Économique et Social des Nations-Unies :

> Le processus d'évaluation de l'implication des femmes et des hommes dans toutes les actions planifiées, y compris la législation, les politiques, les programmes, dans toutes les zones géographiques et à tous les niveaux. C'est une stratégie visant à intégrer les préoccupations et les expériences des femmes et des hommes dans la conception, la mise en œuvre, le suivi et l'évaluation des politiques et des programmes dans toutes les sphères politiques, économiques et sociétales, ainsi les femmes et les hommes bénéficient de manière égalitaire et que l'inégalité ne soit pas perpétuée. Le but ultime est d'atteindre l'égalité entre les sexes.[230]
>
> ECOSOC 1997/2

En Inde, cette politique se traduit par l'intégration des problématiques liées aux femmes, dans les considérations économiques et urbaines. En 2004, un budget genré (*Gender Budgeting)* qui consiste en une évaluation des budgets avec une perspective de genre et une restructuration des dépenses pour promouvoir l'égalité, est mis en place. L'organisation *Women Power Connect* basée à New Delhi, a mené une étude publiée en 2008[231] avec le Ministère du Développement pour les Femmes et les Enfants et le Programme de Développement des Nations-Unies (UNDP) concernant les différentes initiatives regroupées sous le terme de « Gender Mainstreaming ». On y regroupe des programmes dont le but est la reconnaissance des violences comme enjeu de santé publique, des programmes de sensibilisation de la police aux violences faites aux femmes, la création de groupes de crédit et de coopératives économiques.

Le concept de « leadeurship féminin » (*Mahila Netrutva* en hindi) accompagne celui « d'empowerment ». Le leadeurship fait référence à un positionnement social où les femmes sont à la tête d'un groupe, d'un projet ou dans une position qui n'est pas celle de dominer. Une

---

230 « the process of assessing the implications for women and men of any planned action, including legislation, policies or programmes, in all areas and at all levels. It is a strategy for making women as well as men concerns and experiences an integral dimension of the design, implementation, monitoring and evaluation of policies and programmes in all political, economic and societal spheres so that women and men benefit equally and inequality is not perpetuated. The ultimate goal is to achieve gender equality. » http://www.un.org/womenwatch/osagi/intergovernmentalmandates.htm

231 WPC, Good practices in gender mainstreaming case studies from India, 2008, New Delhi.

militante et travailleuse sociale indépendante, intervenant auprès d'organisations, m'explique en français, que pour elle « le leadeurship » c'est amener les femmes à prendre part à la vie sociale, économique et politique au côté des hommes, tout en faisant valoir leur autonomie :

> *« Je fais du training sur le versant du droit et aussi quand les organisations travaillent avec des communautés, to bring to the front women leadeurship, donc elles veulent le faire, mais elles ne savent pas comment faire donc moi je suis là pour les aider pour comprendre en fait, to beggin with, pour comprendre ce que cela veut dire, qu'est-ce que cela veut dire leadeurship, car ne veut pas juste dire demain tu seras le chef, mais c'est quelque chose de diffèrent, tout le monde parle d'empowerment aujourd'hui, mais qu'est-ce que cela veut dire au niveau réflexif ? au niveau pratique, dans la communauté qu'est-ce que cela veut dire ? Comment on interagit avec la communauté ? comment on va dire aux femmes et même aux hommes qu'on va travailler avec vous dans la communauté, mais ce seront les femmes qui seront les leadeuses. Ce ne sera pas du tout facile pour les femmes et pour les hommes d'être sur la même plateforme, ça aussi c'est très dur. »*
> Entretien n °45 *(*Nithya, 44 ans, hindoue, brahmane, français, 18/02/2014)

Les projets d'empowerment et de leadeurship, soutenus par les instances internationales et nationales, ont comme objectif l'émancipation et le développement économique. Une position mise en pratique à travers les programmes de *Self-Help Groups*, des groupes d'entraide économique. Les programmes de développement économique se sont rapidement adressés aux femmes, considérées comme de « bonnes actrices économiques » du fait de leur rôle historique de gestionnaires de la sphère familiale. Les *Self-Help Groups*, apparus à la fin des années 1990, sont « des groupes d'entraide de 15 à 20 femmes chargées de gérer la collecte d'épargne, l'attribution et le remboursement des prêts, souvent avec le support d'une ONG » (Guérin, Palier, 2006, p.78). Ils sont considérés comme un outil indispensable au processus de développement, depuis les années 2000, avec notamment la proclamation en 2005 de « l'année du microcrédit » par les Nations-Unies (Guérin, Palier, Prévost, 2009, p. 1).

En Inde, en 1988, suivant les recommandations de la Banque Mondiale, est publié un rapport intitulé *Shramshakti* (le pouvoir féminin du travail) sur les femmes travaillant dans le secteur informel ou à domicile (home-based work). Pour sortir de la précarité, le rapport prône le recours aux coopératives et aux microcrédits (John, 2004, p. 248). À partir des années 1990, le gouvernement indien devient un des premiers promoteurs du micro-crédit pour laisser la place, depuis 2010, à des entrepreneurs privées (Guérin, Kumar, 2011, p. 131-132 ; Guérin, 2015). Aujourd'hui, la majorité des organisations de femmes de New Delhi proposent ce type de programme, devenu un outil indispensable pour le développement, mais aussi pour attirer des bailleurs de fonds. À Delhi même, deux organisations ont proposé à des femmes de monter

une coopérative pour vendre des tapis qu'elles confectionnent à partir de chutes de tissus. Mais c'est dehors de la ville que la majorité des projets de *Self-Help Groups* sont monté par les organisations basées à Delhi. À Hapur, en Uttar Pradesh, une organisation, tente de promouvoir le travail des femmes dans l'agriculture et par la création de petites entreprises. En parallèle, elles mènent des actions à l'encontre des débits de boissons et des violences faites aux femmes.

Les relations entre les organisations du MIFD et les institutions internationales transparaissent également lors des conférences mondiales et nationales. Ces conférences sont des lieux d'échange et de lobbying entre les organisations de femmes, les institutions et le gouvernement. Entre 1975 et 1995, quatre conférences marquent l'histoire des droits des femmes à l'échelle internationale. Des militantes du MIF prennent part à ces conférences où elles portent les considérations et les demandes des femmes des Suds. En 2000 et en 2015 (Beijing+5 et Beijing +15) deux nouvelles conférences mondiales réaffirment les engagements du siècle dernier, sans susciter autant d'intérêt que les précédentes. Une des causes peut en être le peu d'effectivité des mesures ainsi que la création de plateformes transnationales en dehors de l'ONU. En 2014, à New Delhi a eu lieu « *the 2nd MenEngage Global Symposium 2014* » organisé par le *Centre for Health and Social Justice* (CHSJ). Cette conférence regroupe des représentant·e·s d'ONG, d'organisations professionnalisées du monde entier, des journalistes et des représentant·e·s politiques sous l'égide du *Fond des Nations-Unies pour la Population* et d'*ONU Femmes*. J'ai pris part pendant quatre jours à cette conférence payante (une centaine d'euros) et en anglais, limitant de ce fait la participation aux professionnel·le·s du militantisme. Les débats qui ont lieu pendant quatre jours regroupent des hommes et des femmes venu·e·s présenter les programmes de développement visant à intégrer les hommes dans la lutte pour l'égalité, dans la lignée du programme *HE for SHE* lancé en 2014 par les Nations-Unies. Cette conférence est un espace de présentation technique et non de débats. Les prises de paroles sont divisées en dizaine de conférences simultanées, où les organisations présentent leurs projets et où le temps de l'échange est réduit à quelques minutes. Cette conférence met principalement en relation des bailleurs de fonds et des militant·e·s et établit les thèmes de lutte présente et à venir. L'intérêt international pour l'engagement des hommes dans les luttes féministes se traduit par un engouement nouveau sur le terrain et un accroissement des financements visant les hommes.

La codification internationale des pratiques et de l'idéologie fait partie du processus de globalisation que j'ai défini comme la création d'un nouveau système régi par des règles et des

normes, brouillant les frontières entre le niveau national et mondial. Le modèle de développement ciblant les femmes donne naissance à un ensemble de déclarations et de lois auxquelles les États-nations doivent se conformer. L'impact de ce modèle de bonne gouvernance ne se limite pas à l'État comme organe politique, mais transforme l'intégralité du paysage militant. Les institutions définissent leurs interlocuteurs et par ce geste elles engendrent une société civile qui transforme le paysage politique local. Le MIFD qui est membre de cette société civile en a adopté les caractéristiques. En échange, elle reçoit une reconnaissance internationale qui se traduit principalement par une aide financière et idéologique. En apparence, les relations du MIFD et des institutions semblent unilatérales, du haut vers le bas, et les institutions, particulièrement les Nations-Unies, se présentent comme des actrices très influentes de la cause des femmes. En réalité, si l'on regarde la manière dont les organisations du MIFD conçoivent les relations, celles-ci sont plus complexes. Les résistances et les critiques, de la part des féministes du Sud, réorganisent le système de dépendance et créent des espaces singuliers.

1.2.1.3 Les détournements et les critiques des membres du MIFD aux injonctions institutionnelles.

Les relations entre les institutions internationales et les organes du MIFD se manifestent, si l'on s'en tient aux pratiques apparentes, sous la forme de dépendance, de pouvoir ascendant des institutions mondiales sur le mouvement local. Les organisations du MIFD ont pour la grande majorité, embrassées les prescriptions et les impératifs des instances internationales concernant la forme que le développement doit revêtir. Ces transformations sont relatives à la fois à l'approche et aux concepts engagés pour lutter contre la pauvreté, mais aussi aux outils et organisations accrédité·e·s par les institutions.

Le positionnement des Nations-Unies comme garante des droites des femmes à l'échelle internationale, mais aussi à l'échelle nationale, où elle intervient sous une forme matérielle et symbolique, lui confère le statut de « marraine improbable » de la lutte pour l'égalité (Snyder, 2006). Pourtant au sein de l'écosystème militant delhiite, le statut des institutions, tel qu'il se manifeste dans les discours et les pratiques, n'est pas celui d'un acteur militant. Lorsque je questionne les militant·e·s sur les relations qu'elles et ils entretiennent avec les autres acteurs·trices du MIF ou de la lutte pour l'égalité, jamais les Nations-Unies ne sont citées. Elles ne le sont pas non plus lorsque nous parlons du statut des représentant·e·s étatiques et institutionnel·le·s avec qui elles interagissent. Les deux seules fois où les Nations-Unies sont

évoquées sont lors d'un entretien avec Kamla Bhasin qui a elle-même travaillé pour cette institution pendant de nombreuses années et lors d'un échange avec des militantes de l'organisation *Women Power Connect*, dont le rôle principal est le plaidoyer auprès des institutions. À New Delhi, les locaux d*'ONU Femmes* se trouvent dans le quartier de classes aisées, de Defense Colony dans le sud de New Delhi. Lors d'un rendez-vous, en octobre 2015, avec une des responsables d'*ONU Femmes Inde* et une stagiaire française, il apparait que les relations qu'entretient cette institution avec les organisations du MIFD ne sont pas directes. En effet, les militant·e·s n'ont pas, ou très peu, de contacts avec les personnes travaillant pour les Nations-Unies alors même que leurs locaux se trouvent dans la même partie sud de la ville. Les enquêtes signées conjointement entre ONU Femmes et les organisations du MIFD sont en fait des appels d'offres numériques auxquelles des organisations, en tant que consultantes, répondent. Ce qui n'implique aucun contact physique entre les protagonistes. Il va de même pour les campagnes, reléguant les Nations-Unies à un rôle de financeur. Toutefois, elles sont aussi, par ce biais, les investigatrices des thèmes et du contenu des campagnes. Les conférences, qui ne regroupent que certain·e·s représentant·e·s des organisations du MIFD et des Nations-Unies et les financements sont au final les seules relations humaines entre les Nations-Unies et les militant·e·s du MIFD.

Le peu d'accointances entre le MIFD et les instances internationaux et les relations dissymétriques engendrent de nombreuses critiques de la part des militant·e·s. Au cours d'une discussion avec deux militantes portant sur la manière dont New Delhi est sujette au qualificatif de « ville du viol » et le positionnement des instances internationales lors de leurs interventions en Inde, une militante soulève un point fondamental, celui de la représentation des femmes du tiers-monde, une critique que l'on retrouve chez de nombreux·ses auteurs et autrices (Mohanty, 2003, Escobar, 1995 ; Spivak, 1988) :

> *« En matière de cadrage, c'est toujours préoccupant. Je pense que cette représentation des hommes indiens qui seraient fous et qui attaqueraient les pauvres femmes indiennes, qui ne savent rien, auprès de qui nous devons venir et que nous devons sauver, c'est quelque chose rhétoriquement que l'on entend, du moins pour les Nations-Unies, « Nous allons venir et sauver toutes ces femmes noires qui se font attaquer par ces hommes noirs ». Je pense que c'est un peu dérangeant, plus qu'un petit*

peu, c'est rendre invisibles les droits des femmes, leur travail. C'est ce qui se passe en Inde. »[232]
Entretien n° 20 (Mridu, 25ans, hindoue, haute caste, anglais, 05/03/2014)

L'élaboration d'un discours sur et à la place des femmes du tiers-monde fait écho aux travaux postcoloniaux de Gayatri Spivak sur les relations de pouvoirs que sous-tend la construction de la culture, du savoir et du « droit de parole » (Spivak, 1999). Cette analyse renvoie directement à la citation « *White men are saving brown women from brown men*. » (1988, p. 92), qui illustre le processus par lequel le droit d'ingérence est justifié par la rhétorique de l'avancée des droits des femmes. Pour Gayatri Spivak, la construction de la « femme du tiers-monde », en tant que subalterne, réapparait lors des conférences des Nations-Unies et dans le discours des agences pour le développement sous l'égide des États-Unis. Selon l'autrice cette position maternaliste empêche les femmes de se faire entendre: « This matronizing and sororizing of women in development is also a way of silencing the subaltern » (*op. cit.,* 1999, p. 386).

Les conférences pour le droit des femmes des Nations-Unies sont « un théâtre » qui participe à la fois à la création de cette subalternité, mais aussi à l'entreprise de globalisation qui redéfinit les termes de la subalternité (Spivak, 1999, 2000). Le discours féministe international, produit par les institutions dans le cadre de la globalisation, donne naissance à de « nouvelles subalternes » qui ne sont plus définies par leur positionnement en marge, mais par une appropriation intellectuelle et physique et leur intégration, dans les programmes, en tant que « femmes victimes », selon une norme idéologique définie par les dominant·e·s (*ibid.*, 2000). La simple représentation des subalternes ou leur construction comme sujets parlants « *native informant* » n'est alors pas suffisant pour redonner aux femmes leurs pleines capacités d'agir et une véritable reconnaissance de leur agentivité.

On voit apparaitre le caractère polysémique de la rhétorique des droits à travers la multitude des discours portés par les acteurs·trices du développement, dont les objectifs ne sont pas les mêmes. La lutte pour les droits des femmes et le développement s'accompagnent d'un discours universalisant dont le référent principal est l'Occident et qui, dans de nombreux cas, sert les desseins impérialistes des gouvernements. Pour Gayatri Spivak, la rhétorique du

[232] « But in terms of how it is framed is always worrying. I think the framing of these Indian men, who are all crazy people, who will attack these poor Indian women, who don't know anything, and we need to come and save them. It is sometimes, rhetorically that happens, at least, in the UN. We will come and save all these brown women who are getting attacked by these crazy brown men, and that I think is a little worrying, more than a little, it's a lot of invisibilization of women's rights, women's work that is what is happening in India. »

développement, dans les années 1980, a favorisé l'instauration d'un système économique libéral, mais aussi un référent universel en matière de droits humains/droits des femmes dont le but premier a été détourné pour justifier des guerres (Abu-Lughod, 2002) et un impérialisme social et politique :

> The general ideology of global development is racist paternalism (and alas, increasingly, sororalism; its general economic capital-intensive investment; its broad politics the silencing of resistance and of the subaltern as the rhetoric of their protest is constantly appropriated.
> (Spivak, 1999, p. 373).

Le type de développement néolibéral qui accompagne le discours sur les droits humains est vivement critiqué par les militant·e·s du MIFD qui y voient une reconfiguration de la domination et une exacerbation de la pauvreté et des violences. Ce positionnement critique est manifeste parmi les militant·e·s de la seconde période du MIFD qui ont un engagement politique qui dépasse les frontières du Mouvement. Au cours d'un entretien, deux leadeuses charismatiques du féminisme des années 1980 expriment le lien qu'elles voient entre le patriarcat, le capitalisme et les politiques de développement. Pour elles, le discours mondial sur le développement et l'égalité, s'accommode du paradigme capitaliste qui prône la rentabilité et engendre le renforcement des inégalités :

> *« Le patriarcat et le capitalisme sont liés dans le monde entier, l'Europe, les États-Unis, les hommes se cachent toujours derrière leur image de macho et le capitalisme est macho, il est pour les hommes, pas les femmes. »*[233]
> Entretien n°4 (Gauri, 70 ans, hindoue, upper caste, anglais, 21/10/2014)

> *« Je pense que ce nouveau paradigme capitaliste libéral globalisé promeut une grille du profit, tu peux faire ce que tu veux, tu peux vendre des cigarettes, tu peux vendre de l'alcool, tu peux vendre du coca-cola. Pepsi, Coca, qui produit l'obésité, l'embonpoint. (…) Qui parle de liberté, fraternité…foutaise et les huit membres du conseil de sécurité sont les plus grands producteurs d'armes, notre pays compris et les plus grands vendeurs, donc ils ne veulent pas de la paix, quel que soit l'endroit. Ils veulent que l'Inde et le Pakistan continuent de se battre. C'est à cause de ce paradigme, de ce paradigme du développement, il te dépolitise. Aujourd'hui, c'est entre Pepsi et Coca, le choix n'est*

233 « Patriarchy and capitalism are links all around the world, Europe, USA, men always hide behind their macho image. Capitalism is macho, it's all for men, not for women. »

pas entre le patriarcat et l'égalité, aujourd'hui le choix est entre les vingt couleurs de rouge à lèvres. »[234]
Entretien n°46 (Kamla, 68 ans, hindue, upper caste, anglais, 11/03/2014)

La condamnation du capitalisme est récurrente parmi les féministes des Suds, car ce sont elles et eux qui subissent le plus fortement les répercussions des changements économiques, politiques et sociaux. En Inde, les populations les plus précaires, dont font partie les femmes, sont durement touchées par les politiques d'austérité et les réformes. Ce phénomène se traduit par un déclin du nombre de femmes dans le secteur formel et une paupérisation de la main-d'œuvre féminine dans le secteur formel (concept de féminisation de la main d'œuvre) (Shah et al, *op.cit.*). Les organisations de femmes, branches des partis d'extrême gauche, dénoncent vivement la paupérisation de la société et des femmes en particulier, qu'entraine le libéralisme économique. Pour la représentante d'une de ces organisations, les vingt dernières années furent particulièrement difficiles pour les droits des femmes. Le patriarcat et le capitalisme sont appréhendés comme deux systèmes qui se superposent et qui profitent de l'assujettissement des plus faibles :

« *Je pense que nous voyons cela particulièrement depuis une vingtaine d'années, l'arrivée agressive du capital globalisé en Inde et les changements qui vont avec.*
Ce que nous avons découvert c'est qu'à présent pour les femmes indiennes, elles ont le pire des deux mondes. Le patriarcat féodal puis l'entrée des femmes dans le monde du travail comme travailleuses fait que leurs droits sont déniés, l'égalité salariale aussi et elles sont subordonnées comme si cela aidait à créer du profit pour le capitalisme mondial. Ces compagnies internationales renforcent les normes de caste et de genre, elles ont donc intérêt à garder les choses inchangées. »[235]
Entretien n °13 (Kavita, 41 ans, hindoue, upper caste, anglais, 22/02/2014)

Les critiques locales des programmes de développement mettent en porte à faux les mythes, portés par les institutions internationales, concernant les mécanismes d'émancipation promus par le développement libéral (Batliwala, Dhanraj, 2004). Les politiques économiques

234 « I feel this globalise new liberal capitalist paradigm has really promoted grid for profit you can do anything, you can sell cigarettes, you can sell alcohol, you can sell coca cola. Pepsi Cola which produces obesity, fatness (…)Who talks about 'liberté, fraternité…bullshit' and the 8 members of the security council are the biggest producers of arms, your country included and the biggest sellers so they don't want peace anywhere, they want India Pakistan keeps fighting(…) so this is because of this paradigm of so this is because of this paradigm of development , it depoliticised you today between Pepsi and Coca, it's not between patriarchy and equality today the choice is out of this twenty colour of lipsticks »

235 « I think that we see this especially with the last twenty years with a very aggressive entry of global capital and you know, into India, and all the change boarded with it. What we have found it that now, for Indian women, in a way they have the worse of both worlds, the feudal patriarchy then it was the entry of workplaces as workers, they are denial equality, equal wages as well and they are subordinate as it actually helps to create profit for global capitalism. And they reinforce beat caste or gender norms, those global corporations have an interest in sort of keeping things non-changing. »

des années 1980-1990 partent du postulat selon lequel faciliter l'accès des femmes aux ressources économiques mènerait automatiquement à l'émancipation. Le problème majeur de ces politiques est leur uniformité. Ils ne tiennent pas compte des spécificités locales, dont font partie les rapports de pouvoir. En Inde par exemple les réformes économiques, loin de valoriser l'entrée des femmes dans le monde du travail salarié, ont accentué leur nombre dans le secteur informel. De plus, le modèle économique prônant le développement par l'accès des femmes aux microcrédits par le biais des *Self-Help Groups* (SHG) les cantonne, une fois encore, à l'espace privé (John, 2004, p. 247). Il semblerait alors que ce ne soit pas le mode de développement en lui-même qui fasse défaut, mais la forme qu'il revêt. Le principe de reconfiguration des rôles genrés par un renversement des pouvoirs en matière d'accès économique a été encouragé par les mouvements féministes. Le problème réside dans le fait que l'approche intégrée par les institutions internationales se fait malheureusement dans sa forme la plus simplifiée, sans travail parallèle sur les mécanismes intersectionnels, créateurs d'inégalité, pouvant affecter le processus d'empowerment (Batliwala, Dhanraj, 2004). De de fait sorte dans les communautés, on voit parfois apparaitre des initiatives influencées par les politiques de développement internationales qui ne correspondent pas aux besoins des femmes. Par exemple, dans un bidonville au sud de Delhi une organisation de femmes a lancé un programme pour inclure les hommes aux réunions de femmes, qui servaient jusqu'alors surtout de lieu de socialisation et de liberté. Ce programme, encouragé par la vague de politique visant à promouvoir la participation des hommes, s'est très vite arrêté, car les femmes ne participaient plus aux réunions. Malgré les critiques relatives au peu de travail des hommes dans le foyer et dans les luttes pro-femmes, l'initiative de faire venir des hommes et de leur proposer de prendre part aux programmes n'a pas été bénéfique, selon les femmes. Le jour où les hommes sont venus, les femmes n'ont pas pris part au débat et lorsqu'une a tenté de contredire un homme, elle s'est vu rétorquer qu'elle ne comprenait pas la réalité des choses. De la sorte, un travail préliminaire auprès des hommes semble nécessaire ainsi que la préservation d'espaces non mixtes pour les femmes.

Le microcrédit, élément fondateur des *Self-Help Groups*, est l'emblème du dispositif de développement économique (Fouillet *et al.*, 2016). Une abondante littérature examine le lien entre l'accès au microcrédit et l'empowerment et la manière dont ce dispositif réorganise les rapports de genre. Si certains y perçoivent des retombées positives (Pitt, Khandker, 1996), la majorité des travaux mettent en lumière les conséquences néfastes et les dérives de cet outil (Montgomery, 1996 ; Guérin, 2011, 2006 ; Guérin, Kumar, Agier, 2010 ; Rao, 2008, Kalpana,

2017). Dans son article, « Les effets insoupçonnés de la microfinance » (2011), Isabelle Guérin met en évidence le caractère avant tout politique de cet outil, qui sert à la fois à répondre aux exigences mondiales et à affirmer un pouvoir national et local. Au niveau national et international, les institutions internationales imposent, par ce type de programme, leur modèle économique libéral. L'État, en plus de répondre à ces injonctions, trouve dans ce procédé un outil « populiste » pour affirmer son pouvoir. À l'échelle locale, les microcrédits facilitent l'implantation des organisations professionnalisées dans les réseaux d'influence locaux et l'installation d'une relation de patronage sur les femmes. Il serait toutefois réducteur de ne concevoir le rôle des femmes que comme de simples bénéficiaires des politiques de développent. Leur lucidité quant aux limites et possibilités de cet outil, favorise l'avènement de leadeuses locales qui s'insèrent dans les réseaux d'influences et en tirent un profit personnel. Néanmoins, leur nombre étant limité, la majorité des bénéficiaires de ces programmes ne voient pas d'amélioration, tout juste une reconfiguration des relations sociales. Les résultats ne sont donc pas ceux escomptés et l'on assiste à une reproduction des mécanismes de domination politique, de classe, de caste et de genre et à des résistances de la part des femmes (Guérin, 2011).

Des organisations féministes à Delhi ont essayé d'enrayer les lacunes de ces programmes, par des analyses et des ajustements. Pour l'organisation *Nirantar*, la mise en place de *SHG* ne peut conduire à l'empowerment que si un travail d'alphabétisation des femmes est mené conjointement. Une constatation qui prend la forme d'un rapport publié en 2007 « Examining Literacy and power within self-Help Groups » (Dwivedi, 2007) dont me parle une salariée en charge du programme :

> *« Oui, si nous parlons de leadeurship féminin, c'est très important, car c'est un espace où tout le monde parlait des Self Help Groups et des collectifs de femmes dans les années 1990. Nirantar fut l'une des premières organisations à critiquer ce mouvement. Tout le monde créait des SHG et quand les SHG furent créés le discours initial était que cela allait aider les femmes à s'empouvoirer et cela a conduit à penser que ce serait automatique, si tu crées un SHG et un collectif de femmes cela mènera à l'empowerment des femmes. Mais dans les faits, ça ne fonctionne pas comme ça et ce n'est pas automatique. Nirantar a mené une étude, c'était une étude nationale et elle est allée dans plusieurs états, elle a eu des partenariats avec plusieurs organisations pour mener cette étude sur les collectifs de femmes et les SHG et nous avons vu apparaitre un lien entre le leadeurship par l'alphabétisation et l'analphabétisme et le fait que ces collectifs ne pouvaient pas mener les femmes à s'empouvoirer, car le facteur principal était l'analphabétisme et en quelque sorte la dépendance. En réalité, cela ne les aide pas à venir à bout de certaines choses, donc elles étaient capables de parler, capables*

d'articuler leurs idées, mais qui sont celles qui ont eu ces chances et qui ont acquis ces opportunités, qui sont à nouveau tellement liées à l'alphabétisation. »[236]
Entretien n °26 (Pooja, 28 ans, hindoue, Scheduled Caste, Rajasthan, anglaise, 25/02/2014)

L'intervention des représentant·e·s des institutions internationales et l'appropriation des discours des organisations féministes font l'objet de réserve de la part des militant·e·s. Les politiques de développement ont de tels enjeux politiques et économiques qu'elles conduisent certain·e·s acteurs·trices institutionnel·le·s à fausser la réalité et à tirer profit du travail local des militant·e·s. Une de mes voisines, militante dans une organisation d'aide aux femmes attaquées à l'acide, me fit part de ses réflexions quant aux comportements de certaines représentantes des institutions et plus largement des effets pervers des politiques humanitaires. Cette jeune femme, un samedi matin dans sa chambre, parle avec moi de la mise en scène des campagnes de développement :

« *Je ne dirai pas son nom, mais récemment j'ai rencontré la vice-présidente de l'agence des Nations-Unies Femmes du pays, quelqu'un d'extérieur. Elle m'a emmené dans un bidonville, elle a dit « je ne veux pas d'un rendez-vous arrangé dans un bidonville », donc je l'ai emmené là-bas et elle a pris cinq photos avec tout le monde et elle a donné 500 roupies à vingt enfants et moi je donne 1000 de mon salaire de manageur pour la nourriture de base et c'est le maximum que je peux faire et elle a téléchargé les photos d'elle sur son blog. J'étais choquée et j'ai pensé : « est ce que c'est OK de travailler dans le secteur non lucratif et de se faire de l'argent ? » Être une de celle qui peut faire quelque chose pour les autres c'est bien, tu ne crois pas ? Si tout le monde était comme cela, le monde entier arrêterait de se faire confiance. Tu sais je ne veux pas être l'une de ces personnes riches. Je veux aider les gens, pas montrer que j'aide les gens. C'est complètement différent et c'est la logique du développement.* »[237]
Entretien n°12 (Medha, 26 ans, hindoue, brahmane, études supérieures, Bangalore, anglais)

---

236 « Yes, so if we are talking about women's leadership, it's very important because, in an area where everybody was talking about SHG, Self-Help Groups and women's collectives which started from 90s in that area. Nirantar was one of the organizations which actually critique this all movement and so everybody was just creating SHG and when SHG were created the initial idea was that it will actually help women empowerment and somewhere the idea that follow that it will be a default things that if you create a SHG and a women's collective then it would lead to women's empowerment. But actually, it was not that and it was not a default. Nirantar then conducted a study, it was a national study and it went to different states, in partnership with different organizations, to conduct this study in women's collective and SHG and we saw the link between leadership literacy and illiteracy and theses collectives and how these collectives in themselves couldn't work toward empower women because the major factor was illiteracy and somewhere the dependence. Actually, it didn't help them to come out of certain things, so they were able to speak, able to articulate, but who are those who have gained these chances and who have gained these opportunities who are again so much link with literacy. »

237 « I would not name her but I recently met the half-line UN Women president of the country, somebody from abroad. She took me to one of the slums and she said I don't' want an arranged slum meeting for me" so I took

Ce procédé est qualifié par Vimala Ramachandran de *showbiz,* à l'image de ce qui se déroule au Rajasthan dans les années 1990 dans le programme de développement pour les femmes « Women's Development Programme » (Ramachandran, 2004, p. 280-283). Ce programme pionnier en Inde mise en place en 1984, bénéficie du soutien financier et symbolique de l'UNICEF jusqu'en 1992. À la suite de quoi ce programme, qui existe toujours sur le papier, est entériné dans les faits par les représentants locaux qui ne voient pas d'un bon œil les demandes d'émancipation des femmes. La seule survivance de ce programme, dans les années 2000, est une « représentation » destinée aux représentants·e·s des institutions.

Le détournement des campagnes de développement à des fins politiques et économiques est appréhendé comme une dépolitisation du discours et de l'engagement militant. La technicisation du vocabulaire entraine une perte de sens et une tentative d'annihilation du caractère politique des demandes. Plusieurs militant·e·s évoquent cet écart entre le discours et les actes, même au sein des organisations de femmes. J'ai moi-même pu en faire l'expérience. Plusieurs fois des salarié·e·s d'organisations et des représentant·e·s étatiques ont utilisé le discours sur l'empowerment, pour justifier des actions allant à l'encontre des principes portés par le MIFD. Un exemple marquant de la division interne aux MIFD, accentuée par les politiques de développement, eut lieu lors d'un rendez-vous avec des représentantes d'une organisation intervenant auprès de couples sur les questions de santé sexuelle. Au cours de nos échanges, la directrice de l'association m'a confié être en désaccord avec les organisations féministes et même avoir eu de fortes confrontations :

> *« S : Les injections contraceptives ont eu une période difficile et tes amies de Jagori et de Saheli elles se sont opposées de manière véhémente. Tu es au courant de cela ? Elles étaient folles, elles se sont opposées aux injections contraceptives et elles disaient que ça allait à l'encontre de la dignité des femmes.*
> *C : Pourquoi ?*
> *S : Je n'ai jamais compris pourquoi, car à chaque fois que je disais « venez et ayons une discussion technique », elles ne sont jamais venues, elles disaient d'accord, mais elles ne sont jamais venues et nous avons eu une conférence très importante en 2004 , nous avons appelé tout·e·s les acteurs et actrices du secteur, ceux et celles pour et contre, les représentant·e·s d'agences internationales, des fournisseurs d'autres pays comme l'Irak, le Népal, l'Indonésie, le Sri Lanka, ils fournissent tous des injections contraceptives, mais ces féministes ont refusé de venir au dernier moment et elles m'ont*

her there and she took five pictures with everyone and she gave 500 rupees to 20 kids, and I gave 10,000 from my manager salary for basic food and it's the maximum I can do, and she uploads it in her blog. I was shocked and I thought is it just ok to work in the profit-making sector and make some money ? But at least be one of those who are able to do something for others is right, no ? If everybody would be like that the world will actually stop trusting each other. You know I don't want to be one of these rich people, I want to help people not to show that I help people. This is totally different and this is the logic of development. »

dit « toi aussi Brutus » ça veut dire toi aussi tu m'as laissé tomber, tu es ma meilleure amie et tu me laisses tomber, donc elles ne sont jamais venues. »[238]
Entretien n°9 (Sudha, 40 ans, hindoue, brahmane, anglais, 18/02/2016)

Dans les années 1990, cette organisation qui travaille avec le gouvernement promeut la contraception par injection pour les femmes les plus pauvres. Deux organisations féministes de Delhi se dressent de manière virulente contre ces pratiques jugées dangereuses et contraires à la dignité des femmes. En 2004, des militantes de *Saheli* et du *Sama Resource Group for Women and Health*, une organisation féministe travaillant sur la santé à Delhi, publient une lettre ouverte contre la pratique des injections, du fait du peu de recul sur ces pratiques et des risques sanitaires (Sarojini, Murthy, 2004). L'organisation emploie le vocabulaire de l'empowerment, de l'émancipation et du développement pour promouvoir la contraception et la stérilisation. La représentante m'explique que son organisation offre aux femmes un outil de réappropriation de leur corps et de leur reproduction. Un peu plus tard, je la questionne sur l'affaire en 2014 qui a fait scandale dans l'état de Chhattisgarh. Dans cet état quatre-vingt-trois femmes furent stérilisées dans des camps de stérilisation et treize décédèrent. L'enquête menée par cette organisation et le planning familial indien révèle que le médecin a pratiqué à la chaine les stérilisations sans aucune règle d'hygiène. Pour la représentante de l'organisation, le problème majeur de cette affaire est le fait que le médecin n'est pas suivi les directives. Les problèmes qualitatifs, comme elle le répète, ne remettent pas en cause les procédures et les pratiques de la stérilisation en Inde.

Le concept d'« empowerment » qui englobe un large panel de significations ne correspond pas toujours, selon les militant·e·s, au processus féministe de déconstruction et de dénonciation de la domination genrée. Une jeune militante d'une plateforme féministe intervenant sur les questions de genre me confie adapter son langage pour que leurs interventions soient acceptées en milieu scolaire et auprès d'institutions étatiques :

---

[238] « S : Injectible has a very difficult time and your friends from *Jagori* or *Saheli* they opposed it very vehemently. Are you aware they opposed it? They were crazy they opposed injectable a lot and they said women dignity is being compromised.
C : Why ?
S : I never understood because whenever I said come over let's do a technical discussion they never come, they agree but they never come and we had a very big workshop in 2004, we called all stakeholders for against and we had international agencies, people providers from other countries Iran, Nepal, Indonesia, Sri Lanka, they all provide injection but these feminists refused to come at the last moment, they told me "you to Brutus", it means you also let me down, you are my best friend and you are letting me down, so they never came. »

« (…) Lors des festivals dans les écoles, il est nécessaire d'avoir… Cela fonctionne selon une logique de commande, donc le commanditaire te dit « regarde pour le festival nous voulons quelqu'un qui intervient sur les questions d'empowerment des femmes », donc nous nous servons de ce terme parapluie « l'empowerment des femmes », mais nous nous parlons d'égalité des genres donc c'est très différent, l'emphase est très différente, donc ce que nous faisons c'est de déplacer la conversation de la sécurité, à la liberté de droits et à l'égalité.[239] »
Entretien n°27 (Amita, 24ans, hindoue, brahmane, étudiante, classe intermédiaire, anglais, 25/03/2015)

Les militantes critiquent cette notion standardisée ayant perdu tout contenu politique, et qui de ce fait peut être compatible avec des discours patriarcaux voire qui consolide les rapports de pouvoir actuels (Mohanty, 2008 ; Guérin, 2011). Toutefois, elles l'investissent en détournant son sens et son usage. Cette résistance est une réaction au processus d'accaparement des paradigmes féministes par les institutions, qui leur permet d'avoir accès aux financements et aux espaces de visibilité, tout en maintenant leur autonomie (Falquet, 2008 ; Alvarez, 1999, 2009 ; Menon, 2004, Roy, 2015). Le processus de dépolitisation peut être qualifié, selon Nivedita Menon (*Ibid.*), de « paradoxe du constitutionnalisme » qu'elle définit comme :« la tension dans laquelle la nécessité d'affirmer des visions morales différentes et variées se heurte à la volonté universelle de constitutionnalité et au langage des droits universels[240] » (Menon, *ibid*., p. 2).

Le processus d'inclusion et de codification législative des droits humains et des femmes en particulier œuvre paradoxalement au détournement voir à l'apolitisation des revendications militantes. La globalisation et la reconfiguration de l'échiquier militant ont enfanté un nouveau type de féminisme que je qualifierai de « féminisme mainstream libéral ». Ce féminisme à sa manière participe à l'émancipation de quelques catégories de femmes et à la politisation de certains pans de la lutte pour l'égalité tout en ayant renoncé, faute de possibilité d'agir, à déconstruire l'entièreté du système. Dans un nouveau cadre paradigmatique qu'est le néolibéralisme, le féminisme mainstream combine un rôle d'opposition, de lobbying, mais tente surtout de panser les plaies des femmes touchées par la violence et les inégalités. L'institutionnalisation et l'ONGéisation sont des éléments de cette mutation néolibérale qui a

[239]« In college fest, it becomes necessary to have, it works in a kind of sponsor based on logic, so the sponsor, it works for the sponsor to say "look for this fest we want someone who works on the issue of women's empowerment" so we used this umbrella "women empowerment", but we don't talk about women's empowerment, we talk about gender equality so it's very different and the emphasis, it's totally different so what we are doing is to shift conversation from security, safety to freedom of rights and equality. »

[240] Traduction libre « paradox of constitutionalism- that is the tension in which the need to assert various and differing moral visions comes up against the universalising drive of constitutionality and the language of universal rights. »

astreint le MIF dans son ensemble à s'adapter pour maintenir sa légitimité de parole. Cette analyse ne doit pas être perçue comme une critique individuelle qui incriminerait les organisations de manière unitaire, mais comme un processus général au sein duquel subsistent des actes individuels de séditions et de résistances. Il en va de même en ce qui concerne les reproches adressés aux Nations-Unies, qui ne portent pas sur les individus qui composent ces instances ou les conférences, mais sur le système dans son entièreté (Spivak, 1996). Les condamnations des militant·e·s du MIF à l'encontre du système néolibéral et les arrangements locaux concourent au dispositif de subversion féministe et de résistances comme le montre l'emploi concomitant du vocabulaire incriminé et du vocable féministe par l'organisation CREA *:*

> *«* Le leadeurship féministe n'est pas seulement des femmes ayant un rôle de leadeur, c'est la capacité des femmes à diriger différemment, selon les valeurs et l'idéologie féministes, pour promouvoir la justice sociale pour tous *»*[241].

Pour saisir l'entièreté du procédé d'inclusion, de dépolitisation et de résistances du MIFD et de ses idéaux, il faut retourner au niveau national, pour observer les relations que le Mouvement entretient avec l'un des acteurs politiques les plus proches et les plus influents sur ses combats quotidiens, l'État. Les relations entre le MIFD et l'État sont plus concrètes que celles entre le MIFD et les institutions internationales (sans que cela n'amoindrisse le pouvoir réel des institutions sur le MIF). L'État, à la fois sous sa forme générale de structure politique et à travers ses échelles et ses agents, est le principal interlocuteur du MIFD. Leur relation est manichéenne et ambivalente, faite de combats, de rupture et de coalition.

[241] « Feminist leadership is not just about women playing leadership roles, it is about capacitating women to lead differently, with feminist values and ideology, to advance social justice for all. » https://*crea*world.org/what_we_do/Initiatives/strengthen-feminist-leadership

1.2.2 L'Inclusion contrastée par l'État indien des problématiques de genre et ses relations avec le MIFD.

1.2.2.1 L'État indien un acteur aux multiples figures.

La globalisation a entrainé une reconfiguration des relations à l'échelle nationale et internationale du fait de l'apparition de nouveaux·elles acteurs et actrices autres que les États-nations, du déplacement des lieux du politique et de l'imposition de normes internationales. Le terme de « gouvernance » symbolise ce phénomène de décentralisation du pouvoir où l'État n'est plus considéré comme la seule autorité responsable des normes et des décisions sur un territoire et une population donnée, mais partage sa souveraineté avec les institutions internationales et la société civile (Menon, 2009, p. 103).

Malgré cette transformation politique, l'étude des interactions du MIFD laisse penser que l'État continue d'être considéré, pour les mouvements sociaux et les citoyen·ne·s, comme le référent politique et le dépositaire principal du pouvoir. L'État est à la fois l'interlocuteur premier, mais également le symbole de la nation indienne et son garant identitaire. Il semblerait même que la perte relative de pouvoir de l'État s'accompagne d'une exacerbation de l'identité nationale et d'un durcissement du nationalisme pouvant mener à des formes extrêmes de conservatisme identitaire et religieux. Dans l'écosystème proche et moyennement proche du MIFD, l'État a une place centrale qui se traduit par son omniprésence dans la rhétorique des militant·e·s. Il est considéré comme un acteur fondamental des luttes pour l'égalité et le principal adversaire de ces mêmes combats. Un rôle double et antithétique qui structure l'ensemble du travail que performe le MIFD. Avant d'examiner la manière dont l'État opère au sein de l'environnement politique porté par le MIFD, il est important de détailler les différentes formes qu'il revêt et les relations que cela induit.

Dans le discours et les relations qu'établissent les organisations du MIFD avec l'État, celui-ci apparait sous deux formes entremêlées et complémentaires. Il y a l'État comme système global et symbolique et l'État concret qui est un maillage d'institutions, de lois et d'individus se positionnant à différentes échelles et définissant la nature de l'État à travers leur pratique. Des organisations aux profils distincts coopèrent avec les agent·e·s de l'État. Quelques-unes se sont spécialisées dans le travail de plaidoyer auprès des institutions. Une organisation professionnalisée à Delhi joue ce rôle de médium entre les organisations locales et l'État. Elle regroupe des militant·e·s de nombreuses organisations de femmes et féministe de Delhi :

« Comme tu peux le voir Caroline, on nous fait confiance, nous travaillons beaucoup avec le gouvernement, les institutions gouvernementales et nous pensons que pour faire du plaidoyer nous devons impliquer nos partenaires, pour avoir un large impact et qu'il se répercute partout dans le pays. Si tu peux influencer le gouvernement national et ensuite sensibiliser les gouvernements locaux…et aussi nous nous engageons auprès d'entreprises, sur les lieux de travail. Nous recevons des demandes et ensuite si les commissions étatiques, les corps d'état nous demandent d'intervenir, ils nous appellent pour organiser des formations ou des stages. C'est pourquoi nous avons besoin d'organisation comme la nôtre, pour les ateliers de sensibilisations aux questions de genre, pour les formations sur les violences domestiques… »[242]
Entretien n° 37 (Radhika, 31 ans, hindoue, brahmane, Cashmere, anglais, 2/04/2014)

Deux niveaux de conception de l'État apparaissent dans les discours des organisations. Les termes État et gouvernement sont utilisés de manière interchangeable pour évoquer deux réalités. Le gouvernement correspond aussi, dans le discours, aux partis politiques qui, pour un temps, assurent le commandement du pays. En Inde, jusqu'en mai 2014, c'est Manmohan Singh membre du Congrès qui est Premier ministre puis Narendra Modi, représentant du BJP. L'État indien, comme structure, est considéré comme une forme d'entité indépendante, de cadre anhistorique détaché de la société. Pour Max Weber dans son ouvrage *Économie et société* l'État est une « entreprise politique de caractère institutionnel lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime. » (Weber, 1995, p. 97). L'État est une institution qui sous sa forme bureaucratique a un pouvoir absolu et légal dans un territoire donné. Le caractère continu et rationnel de l'État est, toujours selon Weber, tout aussi essentiel que la nature de son pouvoir, puisque cela permet de le justifier et de le normaliser « Cet aspect du monopole de la violence réservé à la domination étatique est une caractéristique aussi essentielle de sa condition présente que son caractère d'institution rationnelle » ou « d'entreprise continue". » (*Ibid.*, p. 99).

Dans notre cas, l'État est cette structure qui apparait « redoutable, énigmatique et toute puissante » (Gandhi, Shah, *op.cit.*, p. 329) et qui, au moyen de son statut de détenteur de la violence légitime et de son pouvoir coercitif, circonscrit le possible et le légalise (à travers l'usage de la loi et de la morale). L'État est pour le MIFD l'entité qui édicte les lois. Il peut

[242] « You can see Caroline, we are trusted, we work a lot with the government, government institutions and we feel that, to do advocacy we need to engage partners, to have a kind of wide impact and that impact is all around the country. If we can influence the national government and then sensitise the states government so we also, we are engaged with corporate partners, on their workplace. We are getting requests now, and then if state commissions, state bodies request us, they call us to do a training or a workshop, it's why we need organizations like us, for gender sensitisation on training on domestic violence. »

donc améliorer le statut des femmes, mais aussi autoriser la violence et la discrimination à leur encontre. Nivedita Menon résume son rôle de la façon suivante :

> « D'un côté l'État est vu comme l'agent principal perpétuant l'oppression des femmes et d'un autre côté l'État est considéré comme un acteur de changement et un potentiel protecteur des sections de la société ayant le moins de pouvoir. »[243]
> (Menon, 1999, p. 18)

S'arrêter à de telles considérations ne permet cependant pas de comprendre la manière dont s'articulent les relations entre le MIFD et l'État. À la considération de l'État comme une entité indépendante s'ajoute celle de l'État comme structure sociale et dynamique. Il faut pour cela se tourner auprès d'autres auteurs comme Pierre Bourdieu, pour qui l'État est le fruit d'un processus historique de construction (Bourdieu, 1993, p. 51) au sein duquel ses agents bureaucratiques ont un rôle majeur de production de l'État (*Ibid.*, 2012, p. 68) et d'anthropologues qui abordent l'État comme une construction sociale et culturelle (Abèles, 1990, 2008, Fassin, 2013 ; Gupta, Sharma, 2006). Ce n'est qu'à travers la pluralité des approches qu'a le MIFD de l'État, comme entité et comme pluralité, que l'on peut saisir dans son entièreté leurs relations. Pour le MIFD l'État moderne, en tant que représentant de la nation, est une construction historique résultant de l'histoire nationale dont font partie les luttes pour l'indépendance. Au XIXe siècle, l'identité « femme » est au cœur de la construction de l'État. Les femmes se voient assigner, au cours des luttes, un rôle symbolique de mère, d'épouse et de symbole de la Nation indienne (Chaudhuri, 1999) qui définit leur place de citoyenne à venir. Au cours des différentes phases de révoltes, le nationalisme, qui deviendra la base idéologique et symbolique du nouvel État-nation, codifie les rapports de genre et le rôle des femmes au sein de la société. L'État est alors considéré comme le résultat historique d'un procédé de définition et délimitation de lui-même et de la nation. La manière dont il définit les femmes comme citoyennes et comme le symbole de la nation n'a pas de fondement naturel et peut donc être contestée et renversée. Le caractère réformable justifie l'engagement du MIFD contre et au sein de l'État, considéré comme une structure patriarcale. Les organisations les plus enclines à porter un regard critique vis-à-vis de l'État sont les organisations autonomes et les branches féminines

[243] « As we have seen the relationship of women's organisations with the state is often contradictory- on the one hand, the state is seen as the primary agent perpetuating oppression of women, and on the other, the state is treated as the agent of change and potential protector of powerless sections of society. »

des partis communistes, comme lors de l'entretien qui suit avec la secrétaire générale d'une de ces organisations, connues pour son approche socialiste :

> *« Ce que le gouvernement fait c'est qu'il reproduit l'idée patriarcale selon laquelle les femmes sont en charge de la famille, qu'elles travailleraient gratuitement, donc fondamentalement le modèle du travail domestique. Donc si vous faites cela gratuitement dans la maison, vous le faites gratuitement pour la société et oui ce que nous disons c'est ce que cela fait partie de la lutte pour l'autonomie et pour les l'accès aux droits. Et vous voyez, l'État ne devrait pas, il devrait arrêter de reproduire cette idéologie et reconnaitre les femmes comme des citoyennes égales et ainsi de suite.* [244]*»*
> Entretien n° 13 (Kavita, 41 ans, hindoue, haute caste, anglais, 22/02/2014*)*

Les gouvernements successifs et leurs orientations influencent la manière dont l'État est appréhendé par le MIFD. Mes entretiens ont eu lieu à une période charnière de changement gouvernementale. Narendra Modi, en 2014, remporte les élections et affirme par cela, la montée en puissance du nationaliste hindou. Les organisations du MIFD que j'ai suivi considéraient toutes, exceptées deux se clamant apolitiques, que l'arrivée au pouvoir de Modi allait être extrêmement dommageable pour les droits des femmes. Les conséquences, selon les organisations du MIFD, allaient être plus idéologiques que législatives, sans pour autant que cela amoindrisse le cout à payer. Le BJP, considéré comme un parti conservateur, légitime une pensée différentialiste et patriarcale favorisant le communautarisme source d'oppression pour les femmes :

> *« Nous sommes très inquiètes concernant la victoire du BJP, honnêtement. Cette appréhension est basée sur le fait que ce ne sera bon pour aucune minorité, aucun groupe marginalisé. La droite hindoue, la droite fondamentaliste va prendre le pouvoir et l'idée d'une terre hindoue ce n'est pas quelque chose que nous voulons. Les droits des femmes, la liberté, la liberté des femmes, les minorités religieuses, les dalits, les musulmans, les chrétiens, les personnes LGBT, les travailleur·se·s du sexe, je pense que pour tout le monde, ça va devenir beaucoup plus compliqué, beaucoup plus répressif. »*[245]

---

[244] « What the government is doing, it is reproducing the patriarchal idea that women are basically view to care about family and work for free so basically the domestic labour model so if you do it for free in the house, you do it for free for society and yes so what we are saying is, that is part of the struggle for autonomy and rights. So you know the state should not, should stop reproducing the ideology and recognise women as equal citizens and so on so. »

[245] We are very, very worried if BJP come into power, honestly. But the apprehension is, it will not be great for any minority, any marginalise group, the Hindu right, the fundamental right will take over and the idea of Hindu land is not something anyone of us want, to be honest. Women's rights, freedom, women freedom, religious minorities, Dalit, Muslim, Christian, LGBT population, sex workers. I think everybody, it's going to be much, much more difficult, much, much more repressive. »

Entretien n° 20 (Susmita, 32 ans, hindoue, OBC, études supérieures, anglais, 23/07/2015)

Les militantes reconnaissent que même si les lois, les campagnes ou les structures à destination des femmes ne changent pas lors des gouvernements successifs, le BJP et l'idéologie qui l'accompagne risquent d'amputer les acquis sociaux des femmes et des minorités. Pendant cette période, la peur est réelle et de très nombreux·ses militant·e·s du MIFD s'associent à des groupes de luttes politiques pour contrer la montée en puissance du BJP. Depuis la victoire du BJP, les membres du MIFD, avec d'autres mouvements sociaux, organisent des réunions, montent des plateformes et observent les changements concernant les droits des personnes homosexuelles, les fonds alloués aux politiques d'égalité, les commentaires sexistes et conservateurs des politicien·ne·s et les attaques récentes du BJP à l'encontre des ONG (Roy, 2015, p. 110 ; Mohan, 2017). Beaucoup d'organisations professionnalisées de femmes et féministes du MIFD s'inquiètent, pendant les élections, de la pérennité des collaborations établies et à venir, avec les institutions de l'État. La dépendance aux financements de l'État s'accompagne également de restriction quant au statut d'organisations pouvant recevoir des financements, octroyés par l'État. Ce dernier peut en effet interdire aux organisations l'accès à des financements étrangers[246].

Les militant·e·s d'une organisation de femmes Dalits sont aussi particulièrement critiques vis-à-vis des changements récents de gouvernement qui participent, par la cristallisation des identités et des valeurs considérées comme nationale, à renforcer les catégories de castes et les violences qui les accompagnent. Les changements idéologiques sont visibles, d'après les militant·e·s, dans la manière dont les aides financières sont octroyées aux citoyen·ne·s pauvres :

« C : Pensez-vous qu'il y ait eu des changements depuis que Modi a été élu ?
P : Le RSS et le Bajrang Dal sont plus actifs.
M : Les politiques ont été changées, ce que le Congrès avait mis en place vis à vis du travail, a été arrêté. Si un couple avait une fille, une seconde fille, le gouvernement leur venait en aide pour le mariage, 1,5 lakh d'aide et ces aides se sont arrêtées. Le programme Janani Suraksha[247] n'est plus d'actualité, c'était l'argent pour

[246] En 2014, le gouvernement accuse les organisations Greenpeace, Cordaid, Amnesty et ActionAid de desservir les intérêts nationaux au profit des pays occidentaux. Ces ONG soutiennent des organisations locales à vocation écologique, agissant contre les centrales nucléaires et à charbon en Inde.
[247] Le Janani Suraksha Yojana (programme d'aides pour les mères) lancé en 2005 est un programme d'aide aux femmes pauvres leur permettant un accès gratuit et facilité aux soins maternels lors de leur grossesse. Elles reçoivent également de l'argent si elles acceptent d'accoucher dans des centres de santé.

l'accouchement. NREGA[248] a été arrêté aussi, donc si tu travaillais dans des villages, le salaire était prédéterminé, c'était un bon programme, le gouvernement du Congrès avait mis cela en place, mais ce gouvernement y a mis fin.
P : Il y a mis fin, c'était en Haryana ?
M : c'est au Punjab, au Bihar, c'est partout en Inde
P : Oh, mais cela existe toujours dans notre secteur
M : tu es sure ?
P : Oui… »[249]
Entretien n° 14 (Metha 28 ans, hindoue, dalit, études supérieures et Preeti, 32 ans, hindoue, dalit, courte scolarité, 2/02/2016)

L'analyse systémique et historique de l'oppression va de pair avec une appréhension de l'État comme construction culturelle et sociale. L'État se représente et se structure autour de symboles et de rites, mais également par des pratiques réelles et quotidiennes. Pour Aradhana Sharma, Akhil Gupta (2006), l'État est un artéfact culturel qui se donne à voir à travers la représentation qu'il donne de lui-même et les pratiques quotidiennes de ses agent·e·s :

> The first analytic move entailed in reconceptualising states consists of seeing them as culturally embedded and discursively constructed ensembles. Instead of viewing states as preconstituted institutions that perform given functions, we argued that they are produced through everyday practices and encounters and through public cultural representations and performances.
> (Sharma, Gupta, 2006, p. 27)

Bina Agarwal dans son ouvrage, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, expose l'ambivalence des relations entre l'État et les organisations de femmes. L'État est une arène de coopérations et de conflits, revêtant différentes formes et ayant plusieurs niveaux. Il ne doit pas être conceptualisé comme une forme monolithique intrinsèquement patriarcale,

---

[248] National Rural Employment Guarantee Act de 2005 est une loi garantissant cent jours de travail salarié dans les zones rurales pour les travailleur·se·s non qualifié·e·s.
[249] « C: Do you think there have been any changes after Modi came to power?
P: RSS and Bajrang Dal are more active now.
M: Policies have been changed, what Congress had made with regards to work, that has been stopped. And if there is one girl after another girl, the government would support for marriage, etc., 1.5 lakh, that has been stopped. Janani suraksha is not this, it's for money during delivery.
NREGA has been stopped too, so if you worked in villages, the wage was also pre-determined, it was a good scheme, the Congress ran it, but this government has shut it.
P: it has been shut. Is it in Haryana?
M: it's in Punjab, Bihar, it's all over India.
P: it's still running in our area.
M: are you sure?
P: yes. »

mais comme une structure différenciée au sein de laquelle et à travers laquelle, les relations de genre se forment, par un procédé de contestation (Agarwal, 1994, p. 78 ; Giugni, Passy, 1998). Pour le MIFD, l'État sous sa forme la plus prosaïque se manifeste dans ses rapports de tous les jours avec les citoyen·ne·s et les organisations. Les représentant·e·s l'État se divise en plusieurs groupes dont les fonctions oscillent d'un rôle de représentation symbolique à un travail effectif. On trouve d'un côté les autorités légitimes élues, qui englobent les élu·e·s nationaux·ales (Lok Sabha, Rajya Sabha), les élu·e·s des États (state assemblies, legislative council) et les représentant·e·s locaux·ales siégeant au sein des municipalités et des *panchayats*. C'est ce qu'expose une étudiante bénévole travaillant dans une organisation professionnalisée sociale de Delhi :

> *« Le Panchayat était un corps de cinq membres, le panchayat, il forme une sorte de conseil de village qui gère les affaires du village. Après l'indépendance, nous avons eu le 74e amendement, donc l'État indien a mis fin au Panchayat et à présent il y a le Gram Panchayat. Donc ce qui était un gouvernement local, un corps non gouvernemental… le Panchayat est seulement présent dans les zones rurales, Delhi a une corporation municipale. The DDA, « Delhi Development Authority » et la corporation municipale. Mais pour les zones rurales, tu as toujours le Gram Panchayat, mais maintenant ils sont élus démocratiquement, auparavant c'était les anciens du village. »*[250]
> Entretien n° 34 (Aditi, 24ans, hindoue, upper caste, études supérieures, Uttar Pradeh, 26/07/2016)

En face, on trouve les représentant·e·s de l'État, que sont les fonctionnaires et les travailleur·se·s de l'État, sous sa forme bureaucratique. L'école et la justice dont les figures sont les agent·e·s de police sont très souvent citées par le MIFD comme étant deux actrices très influentes et présentes dans la vie de tous les jours des citoyen·ne·s. L'éducation, pour le MIFD, apparait comme un des vecteurs majeurs de l'État de structuration de l'idéologie de la société et de la Nation. Ici ce sont deux militantes d'une organisation dont un large pan de leurs actions est dévolu à la recherche et à l'éducation, qui évoquent le cas de l'école. La première, une militante d'une cinquantaine d'années représentante de plusieurs organisations féministes et chercheuses, questionne les changements qu'il faudrait opérer dans le système éducatif pour parvenir à l'égalité :

---

[250] « The panchayat used to be a body of 5 members, panchayat, which formed a sort of village council to look after the affairs of the village. After independence, we have the 74th Amendment Act, so we, the Indian State took the term of the panchayat and now we have the Gram Panchayat. What used to be a local governance, a non-state body (…) the panchayat is only in rural area, Delhi has the municipal corporation. The DDA, Delhi Development Authority and the municipal corporation. But for rural areas, you still have the Gram Panchayats, but now it is democratically elected, earlier it used to be the village elders. »

« Je vois tellement de garçons et de filles qui sortent des écoles traditionnelles hindoues. Partout ce qu'on leur enseigne c'est les inégalités de genre, la supériorité des hommes, le message éducationnel c'est la supériorité des hommes, donc comment voulez-vous changer ? La plupart du temps, le système d'éducation traditionnel envoie comme message, à la majorité de la population, que les hommes sont supérieurs, donc si tu ne brises pas cela, comment veux-tu changer l'Inde ? Mais ce n'est pas facile de parler de cela à tous les niveaux. [251]»
Entretien n° 7 (Rajana, hindoue, hindou, upper caste, études supérieure, 11/04/2014)

La seconde militante, qui a une trentaine d'années, critique sur le même ton le système éducatif qu'elle considère comme responsable des inégalités patriarcales. L'organisation dans laquelle elle travaille produit des ouvrages féministes pour les enfants et les distribue dans les écoles :

« Et en parallèle de cela il y a l'enseignement continue qui vous dit que vous devez suivre les lois patriarcales, comme si c'était quelque chose à quoi il n'y aurait pas d'alternative, donc qu'est-ce que vous faites ? Tu essayes juste de suivre le mouvement et tu ne vois pas d'autres options… Pourquoi ? C'est aussi parce qu'il n'y a pas d'alternative ou même d'option dans les livres d'écoles, il n'y a pas de personnes progressistes qui vont transgresser ce que disent ces livres. »[252]
Entretien n° 26 (Pooja, 28 ans, hindoue, Scheduled Caste, Rajasthan, anglais, 25/02/2014)

L'éducation et l'école sont des outils fondamentaux pour l'instauration de l'égalité du fait de leur rôle dans la formation des futur·e·s citoyen·ne·s. Parler de l'école c'est faire référence à la fois à l'institution et de ses spécialistes, mais aussi au savoir et au droit d'accès au savoir. De nombreux·ses auteurs et autrices ont montré comment le système scolaire, en Inde, participe à la construction de la nation, par la socialisation des enfants à la culture nationale, c'est-à-dire les savoirs nationaux, la langue ou encore l'histoire. L'école est à la fois le lieu de transmission des valeurs de la société (Sarangapani, 2003, 2014 ; Beneï·, 2008 ; Kumar, 1991, 2014), mais aussi le lieu de reproduction des inégalités sociales et des inégalités de genre en termes d'accès et de construction identitaire (Bhog, 2011, 2008 ; Chopra, 2005 ; Balagopalan, 2012). Une avocate militante dans une association socialiste de femmes d'une quarantaine d'années me

[251] « I saw so many boys and girls coming out of the traditional Hindu school, everywhere what they are taught with is gender inequality, male superiority, education message is male superiority, so how do you change? Most of the traditional system of education is giving a message to the majority of the population of male superiority so if you don't break that how do you change India? It's not easy to talk about it at any level. »
[252] « And parallel to that there is a continuous schooling which is happening which tell you that, you have to apply the patriarchal rules, something that there is no alternative to it then what do you do? You just try to go into the flow and you just do not see any option. (…) Why? Also because there is no alternative or option even in the text books. I would say, so even at that level and even in the textbooks, there are no progressive people who will transgress these textbooks. »

montre dans des livres d'écoles, des poèmes et des textes destinés aux enfants dont le contenu est fortement genré :

> *« Les études de genre, je pense que oui elles doivent être présentes et la manière dont les enfants sont éduqué·e·s. Il y avait une poésie en hindi pour les enfants « Maman fait cuire les chapatis et papa doit gagner l'argent », donc il doit y avoir de nouveaux enseignements. Les gens disent OK les mères peuvent enseigner aux enfants, la famille peut enseigner, mais la famille ne leur inculque que ce que leur dit la société, patriarcat, inégalité. C'est juste une réflexion de la société. »*[253]
> Entretien n° 29 (Poonam, 52 ans, hindoue, Dalit (Kori), avocate, Uttar Pradesh, 29/09/2014)

Le rôle majeur de l'école et de l'éducation, dans la formation des futur·e·s citoyen·ne·s et de l'idéologie dominante en font, pour les militantes du MIFD, un champ d'intervention primordial. L'absence de cours d'éducation sexuelle ainsi que le contenu très rétrograde des programmes scolaires participent, selon de jeunes militant·e·s d'une association féministe, au maintien du caractère patriarcal de la société, par le renforcement de la division et de la hiérarchie de genre :

> *« Il y a une gigantesque absence de discours sur les questions de genre dans les établissements d'enseignement en Inde, il n'y a pas d'éducation concernant les questions de genre, il n'y a pas d'éducation sexuelle ni sur les sexualités (...) Nous voulons que cela ait lieu dans les espaces d'éducation, car pendant les dix-huit premières années de ta vie tu vas passer au moins huit heures par jour dans un établissement d'enseignement et c'est le moment ou ta pensée commence à se former. Et ces institutions n'abordent pas les questions clés, les problématiques clés pour l'identité, tu sais quand tu as treize ans tu commences à parler de sexualité, ces choses arrivent partout à travers le monde et ces institutions refusent de le reconnaitre, le genre et la sexualité sont tabous et ces institutions empêchent toutes conversations à ce propos c'est donc pour cela que nous avons commencé… »*[254]
> Entretien n° 27 (*Amita, 24ans, hindoue, étudiante, brahmane, classe intermédiaire, anglais, 25/03/2015)*

---

[253] « Gender Studies I feel yes, they should be included and the way little kids are taught, it used to have a poetry in Hindi for kids. "Mother cooks chapati and father has to raise the money" so they should be a new kind of study. People say OK mothers can teach the children, family can teach but the family teach only that which is taught to them by society, patriarchy, inequality. Just the reflexion of the society. »

[254] « There is a gigantic absence of gender-based discourse in educational institutions in India, there is no gender education , there is no education on sex and sexuality (…) we want it to happen into the space of education because you know for the first eighteen years of your life at least you are spending 8 hours of your day within the confines of an education institution and that's really when you thought is beginning to form.And those institutions are not addressing key issues, key issues for general identity, you know when you are thirteen you started the common tells with sexuality, all these things are happening within the world and those institution refuse to acknowledge,

La majorité des organisations à New Delhi ont une action éducative auprès des femmes en dispensant des formations, mais aussi en intervenant directement dans les écoles ou en publiant des manuels alternatifs. L'organisation *Nirantar* par exemple a créé des ouvrages critiques des manuels scolaires pour chaque état de l'Inde intitulé *Textbook Regimes a feminist critique of nation and identity*. Dans ces ouvrages, chaque facette de l'enseignement est analysée au prisme des concepts féministes et des conseils sont donnés pour mener une éducation égalitaire [255].

La police symbolise le système judiciaire dans son entièreté et donc l'État, représentant de l'ordre et de la violence légitime. Pour les militant·e·s du MIFD, le système judiciaire est à l'image de l'idéologie de la nation puisqu'elle est son bras armé. La police est dénoncée pour son caractère patriarcal et les inégalités de genre et de classe/caste, vestiges de sa construction historique, qu'elle légitime. Pour une militante communiste, la police a une mentalité patriarcale et coloniale héritée des décennies de présence britannique :

> *« Une fois encore la question est que notre police est une force policière coloniale et leur mentalité n'évolue pas, ils et elles doivent changer et être éduqué·e·s par tous les gens autonomes parce qu'ils agissent contre nous. »*[256]
> Entretien n° 29 (Poonam, 52 ans, hindoue, Dalit (Kori), avocate, Uttar Pradesh, 29/09/2014)

Plusieurs salariées d'une organisation de femmes Dalit à New Delhi accusent la justice de ne pas être la même pour les Dalits et les hautes classes :

> *« Et bien sûr il y a une forte impunité judiciaire pour les hautes castes, une impunité pour les hautes castes, en gros, tout le blâme revient toujours aux dalits. Nous n'avons pas le pouvoir économique pour nous battre lors des affaires, pour chaque affaire. Nous n'avons pas l'appui du système policier, tout le système est contre nous, et ça devient vraiment compliqué, tu sais. Les médias et tout le monde ne soulignent que les cas des castes supérieures, les castes dominantes en gros. Nous n'utilisons pas habituellement*

gender and sexuality always gone to be taboo and those institutions stop conversations about that so that's why we have started… »

[255] Annexe n°2

[256] « Again the question is that because our police force is actually colonial police force and they are not changing their mindset, they must change, and be raised by all the autonomous people because they are against our people. »

le mot castes supérieures, nous utilisons plus souvent l'expression castes dominantes »[257]
Entretien n° 14 (Aditi, 25 ans, hindoue, dalit, courte scolarité, hindi, 2/02/2016)

Pour les militant·e·s du MIFD, la police est à la fois un ennemi et la cible de réformes. Nombre d'organisations et de militant·e·s interviennent auprès de la police pour les sensibiliser et changer les mentalités sur le terrain. Une militante de l'organisation *Nirantar* décrit les actions qu'elle mène auprès de la police. Le but de ces interventions est de déconstruire les schémas de pensée patriarcaux afin de fournir aux victimes une vraie justice :

« Une autre chose que nous avons commencé à faire c'est de travailler avec la police de Delhi autour de formations aux problématiques de genre donc ils voulaient un groupe de formateurs·trices venant de plusieurs organisations, des organisations de femmes pour former les employé·e·s. Nous avons commencé avec plusieurs équipes, à les former aux problématiques de genre et de sexualités et à gérer des cas et tu sais construire une perspective selon laquelle le viol n'est pas la fin de la vie et puis sur les catégories de femmes et en finir avec l'idée selon laquelle, c'est ok si quelqu'un qui travaille dans un bar ou si quelqu'un qui est travailleuses du sexe ou autre chose se fait violer. Ils doivent gérer leur cas de la même manière. »[258]
Entretien n° 26 (Pooja, 28 ans, hindoue, Scheduled Caste, Rajasthan, anglaise, 25/02/2014)

Ces actions concourent au projet global de réforme des structures étatiques, sources de coercition et dans ce cas de violences, jugées illégitimes. La police est perçue comme un échelon de la justice et le symbole de sa défaillance. Nombre de femmes qui essayent de porter plainte ou de faire valoir leur droit font face à un refus allant même jusqu'à des agressions de la part des forces de l'ordre. Les défaillances de la justice sont régulièrement pointées du doigt par les organisations. Ici c'est une militante, d'une organisation de femmes communistes, qui pendant une manifestation pour dénoncer l'inaction de la justice après le viol d'une travailleuse dalit, me fait part de son avis sur la police :

257 «And of course, there is a lot of police impunity, upper caste impunity, basically all the blame always comes to Dalit. We don't have economic power to fight the cases, every case, also we do not have the backing of the police system, everything is against us basically, and it becomes very difficult you know. Media and everyone only highlight cases of upper castes, dominant castes basically, so we don't usually use the word upper castes, we usually use dominant castes. »

258 « The other things which we started doing, it is working with the Delhi police on gender training and so it wanted a group of trainers, a pool of trainers from various organizations, women's organization, I would say, to train the staff. So we start with various sections to train them on gender and sexuality and auto deal with cases you know the all perspective building around the idea of that, rape is not the end of life and then on categorises of women and the all ideas that ok if somebody is working in a pub or somebody is a sex worker or whatever and if she is raped…. You have to deal with them equally. »

« La vérité c'est que même maintenant ce que nous voyons c'est que c'est très difficile de faire en sorte de que la police enregistre une affaire (de viol, d'agressions), qu'elle prenne les mesures appropriées, qu'elle fasse une vraie enquête criminelle, s'assure que tout se déroule dans les délais rédige l'acte d'accusation dans un certain délai, le présente au tribunal, s'assure qu'il est pris en charge par la Court, toutes ces choses ne sont pas faites. »[259]
Entretien n° 6 (Sudha, hindoue, OBC, études supérieure, anglaise, 25/02/2014)

Une militante d'une organisation professionnalisée, qui travaille aussi sur les questions judiciaires, considère que les changements de loi doivent s'accompagner d'un changement des mentalités. L'Inde a des lois relativement progressistes en matière d'égalité, pourtant porter plainte, pour les femmes, continue à être très compliqué et beaucoup de jugements n'aboutissent pas. C'est sur ces considérations d'ailleurs que les militantes du MIFD interviennent depuis les années 1970 :

« Même quand la loi est en place, rien ne change. Pourquoi la police n'enregistre-t-elle les FIR[260]*? Pourquoi disent-ils non ? Pourquoi le témoignage d'une femme n'est-il pas suffisant et pourquoi tu dois passer par tant de choses. Toutes les affaires ne passent pas en comparution immédiate. Ce n'est pas qu'un problème de procédé, c'est un problème de mentalité, car les gens qui font la loi ont aussi la même mentalité. Donc comment peux-tu t'attendre que le système change quand les gens qui l'implantent, qui le mettent en action, ils ont tous le même bagage. »*[261]
Entretien n° 17 (Shobah, 31 ans, hindoue, chercheuse en multimédia et journaliste, Karnataka, anglais)

L'école et la police illustrent la double dimension de l'État, considéré sous sa forme pénale et sociale. Un État à la fois bienveillant, mais aussi source de violence et de coercition (Fassin *et al.*, 2013). L'État, incarné par ses différent·e·s acteurs·trices, définit les limites de la moralité. Il gouverne l'espace public, mais aussi la sphère privée par une régulation des corps et de la famille (Fassin, Memmi, 2014 ; Butler, 2006 ; Tabet, 2004). La dimension politique du privé et l'inclusion de l'État dans toutes les sphères de la vie, en fait un acteur puissant et un

259 « The truth is that, even now, what we find it is very difficult to get the police to actually register the case, take the proper action, make a proper criminal investigation, ensure that all of it is carried out within a time frame, make charge sheet within a particular time frame, take it to court, ensure that it is done in court, all these things, all these things are not done. »
260 Le FIR « first information report » est le rapport préliminaire établit par la police lors de crimes ou d'agressions.
261 Even when the law is in place nothing will change. Why is not the police putting an FIR, why they say no, just why isn't just the woman's testimony enough to provide and why you have to go through so many, not all the case go through the fast court. It's not just a process problem, it's a mindset problem because people who make the law also come with the same mindset. When, how do you expect the system to change when people who are implemented who are making it, they all come with the same baggage. »

interlocuteur incontournable pour le MIFD. La manière dont les représentant·e·s de l'État interagissent avec les citoyen·ne·s, appliquent les lois sur la base de leurs conceptions, de leur morale et prennent des décisions participe à la définition des contours de l'État (Fassin, 2013). Pour les militant·e·s du MIFD, c'est la manière dont les lois sont intégrées comme normes morales et mises en application, qui rend compte de la justice réelle. Pratishka Baxi, chercheuse à l'université JNU, a enquêté sur la pratique du compromis lors des accusations de viol et a publié « *Public secrets of law. Rape trials in India* ». Selon elle la manière dont la loi est mise en œuvre individuellement entretient les inégalités de genre, de caste, de classe. Lors d'un entretien, elle réaffirme l'idée selon laquelle plus que la loi c'est son interprétation et sa mise en action qui détermine son application. L'État qui en résulte n'est ni neutre ni homogène. Il est fait de contradictions et d'incohérences qui participent à l'élaboration de marges de manœuvres et d'espace de possibilités. Ce sont ces aspérités et ces espaces de négociations qui permettent aux organisations du MIFD de travailler avec l'État et ses institutions. D'un côté l'approche structurelle qui conçoit l'État comme une entité symbolique et continue, favorise l'élaboration d'une réflexion et d'une critique globale sur le système étatique, mais limite l'interaction. D'un autre côté, l'État, incarné dans ses institutions, permet de saisir les mécanismes de l'inégalité et leur caractère intersectionnel. Le fait que l'État soit composé d'identités et de pratiques diverses et individuelles favorise l'action à deux niveaux. Le premier sur le plan de la faisabilité, changer les comportements individuels semble plus accessible que de réformer le système dans sa globalité. Le second est relatif à la conception humaine et personnifiée de l'État. Si le système est rejeté du fait de son caractère patriarcal et immuable, sa diversité de pratique favorise la discussion et l'interaction avec des individus pouvant être favorables à l'action du MIFD. Cette façon d'appréhender l'État facilite l'engagement des militant·e·s du MIFD dans la prise de décision au sein des structures étatiques (Kumar, 1993, p. 180). Les différentes dimensions que revêt l'État sous sa forme symbolique, matérielle ou humaine permettent au MIFD de dialoguer avec cette entité incontournable qui se présente comme la gardienne de l'égalité femmes-hommes.

1.2.2.2 La conceptualisation de l'État par le MIFD, comme une structure hégémonique régulatrice des relations de genre.

L'appréhension de l'État indien comme une structure polymorphe permet de démystifier les relations entre le MIFD et la structure étatique sans que cela n'explique complètement le rôle central de l'État dans les luttes et discours du MIFD. Le MIFD et l'État ont un rapport conflictuel qui pourtant se traduit par une alliance et un travail conjoint. Pour comprendre ce paradoxe le recours aux théorisations féministes de l'État, comme acteur central dans l'élaboration des rapports de genre est essentiel (Randall, Waylen, 1998). En Inde, de nombreux travaux sur la période coloniale et postcoloniale illustrent la manière dont l'État interagit avec les femmes et structure les rapports de genre (Butalia, 1998 ; Kapur, Cossman, 1999 ; Agarwal, 1994 ; Menon, 1998 ; Rajan, 2003). Les premières théorisations de l'État, émanant des courants libéraux, socialistes et marxistes, abordent la citoyenneté comme un agent unificateur et l'État comme une structure de domination, mais ne questionnent que très peu le facteur genré dans la construction étatique de la citoyenneté (Connell, 1990, p. 510). Malgré des débats concernant l'utilité d'une théorisation féministe, voire son refus (Allen, 1990), à partir des années 1980 les théories concernant l'État et les relations de genre se multiplient. Plusieurs approches de l'État sont élaborées, allant d'un féminisme libéral aux féminismes dits radicaux. Le courant féministe libéral considère l'État, garant de la citoyenneté et de l'égalité en droit, comme fondamentalement neutre, mais empiriquement discriminant envers les femmes du fait de son accaparement par les hommes. De ce fait, la nature du positionnement de l'État vis-à-vis des femmes peut être réformée en accroissant la participation des femmes en son sein et en réformant les lois (Connell, *op.cit.*, p. 512). Les féminismes socialistes et radicales ont abordé l'État par l'angle du patriarcat. Pour le féminisme socialiste, très proche des théories marxistes, la force de travail et la natalité des femmes sont exploitées par l'État et ce système est maintenu par les politiques familiales. L'État produit et maintient un système d'exploitation et d'oppression des femmes dans le but de servir le capitalisme et les classes bourgeoises (Rhode, 1994). L'approche plus radicale considère l'État comme le reflet et l'outil de la domination masculine et du patriarcat (MacKinnon, 1989).

Si une majorité des théories initiales ont trait aux États libéraux démocratiques, les études sur les relations entre l'État et les femmes au sein des pays des Suds montrent l'importance que revêt la globalisation, les politiques de développement, les luttes décoloniales et l'idéologie nationaliste, pour saisir la manière dont l'État interagit avec les femmes (Afshar, 1987 ; Charlton, Everett, Staudt, 1989 ; Rai, Lievesley, 1996 ; Sunder Rajan, 2003). Plus récemment

des théoriciennes ont tenté de conjuguer diverses approches et de s'écarter d'une vision de l'État unifié pour aborder les relations entre l'État et le genre comme multiples et mouvantes (Alvarez, 1990 ; Yuval Davis, Werbner, 1999).

La majorité des organisations du MIFD considèrent l'État comme une structure patriarcale, mais également comme un vecteur de changements et de réformes législatives. Pour les organisations proches des partis communistes dont les deux organisations emblématiques sont *AIPWA* et *AIDWA,* c'est l'approche socialiste/marxiste qui prédomine. Le patriarcat tel qu'il s'exprime sous sa forme contemporaine est considéré comme un outil et un effet du capitalisme. Pour ces organisations, le système capitaliste et l'économie néolibérale produisent et renforcent la domination patriarcale ainsi que les divisions de genre et de castes existantes dans les structures précapitalistes, dans le but de maintenir le système de domination des élites (Krishnan, 2013). L'émancipation et la lutte des femmes font partie intégrante de la lutte des classes devant aboutir à une réforme du système socioéconomique[262]. Ces organisations soutiennent dans un même temps les politiques de quotas et la promotion de 33 % de femmes dans les instances politiques, comme outils de changement des politiques menées par l'État. Jusqu'aux années 1980, les représentantes du MIFD, par la voix des *Seven Sisters*, refusent l'introduction de quotas. À partir des années 1990, on assiste à un changement de position et la majorité des organisations, organisations professionnalisées, plateformes, associations militantes demandent des politiques de discriminations positives (Tawa Lama Rewal, 2004). Une représentante d'une organisation de femmes socialistes insiste fortement sur ce fait lors d'un entretien :

> *« Je dirai que maintenant il y a une prise de conscience que les politiques, les politiques néolibérales ont une incidence sur les femmes, il y a une véritable prise de conscience de cela et de la manière dont cela est lié à l'État. Car auparavant, par exemple, concernant la question des 33 % de quotas, de l'entrée des femmes en politique, etc. Il n'y a jamais eu de position unifiée. Maintenant concernant les 33 % presque tous les groupes de femmes, tous ceux qui travaillent pour l'égalité de droits des femmes ou leurs problèmes, tous maintenant disent que la participation politique des femmes doit être*

[262] « As the oppression of Indian women is an integral part of the exploitation of the Indian people in general the struggle for women's emancipation is in separable connected with the struggles of the workers, peasants, youth and all other sections of oppressed toiling masses of the people for their common interests and to bring about a radical change in our socio-economic set-up. The All India Democratic Women's Association extends its full co-operation with all those progressive and democratic sections of the people. » Programme de l'organisation AIPWA (All India Democratic Women's Association).

renforcée, leur présence et leur participation dans les corps décisionnaires doivent être renforcées. »[263]
Entretien n° 6 (Sudha, hindoue, OBC, études supérieures, anglaise, 25/02/2014)

La majorité des organisations du MIFD ont une approche que l'on peut qualifier de libérale. L'État est une structure patriarcale aux mains des hommes et le reflet de la vulgate sociale qui peut être réformée tout en conservant sa forme. Toutes ont des contacts avec les membres représentant·e·s de l'État, mais seules quelques-unes se sont engagées à ses côtés ou ont reçu des financements pour leurs campagnes. Toutefois, la quasi-totalité des organisations dénonce le système patriarcal soutenu par l'État et ses agent·e·s. Une tendance qui selon les organisations tendrait à s'exacerber du fait de la montée en pouvoir de la droite nationaliste et de la victoire future ou juste entamée de Narendra Modi[264].

Le concept de « citoyenneté » est utile pour comprendre le rôle que joue l'État dans la formalisation des rôles de genre. Ce concept est inhérent à l'État libéral contemporain puisqu'il en est à la fois le symbole et l'émanation. Le MIFD en s'adressant à l'État et en négociant avec lui affirme la pleine citoyenneté des femmes (Butalia, 2002, p. 219). La citoyenneté dans un état démocratique permet de justifier l'ambivalence des stratégies de négociation et d'opposition utilisées par le MIFD, puisque chaque citoyen·ne·s est un· acteur·trice dont le droit d'intervention est reconnu comme inhérent à son statut (Chari, 2009, p. 55). La citoyenneté recouvre un large champ qui dépasse la seule notion juridique de droits et devoirs. En s'appuyant sur les travaux de T.H. Marshall[265] et les apports des théoriciennes féministes

263 « I would say that now the consciousness of how the policies, the neoliberal policies, impact on women, there is a greater awareness of that, and how it links up to the largest state. Because earlier on, for example, on (the question of) 33%, on women's entry into politics, etc., there never used to be much of a consolidated position. Now on 33%, almost all the women's groups, almost all those working for women's equal rights or issues, all of them are now saying that women's political participation has to be enhanced, her presence and participation in decision-making bodies have to be enhanced. »
264 La majorité de mes entretiens se sont déroulés juste avant la victoire de Narendra Mody et au cours de sa première année de mandat, laissant assez peu de recul aux organisations pour analyser le changement, même si quelques campagnes et positionnements idéologiques étaient déjà évoqués.
265 Pour Marshall, la citoyenneté se divise en trois pans, la citoyenneté sociale, civile et politique « I propose to divide citizenship into three parts. But the analysis is, in this case, dictated by history even more clearly than by logic. I sha11 call these three parts, or elements, civil, political and social! The civil element is composed of the rights necessary for individual freedom-liberty of the person, freedom of speech, thought and faith, the right to own property and to conclude valid contracts, and the right to justice. The last is of a different order from the others, because it is the right to defend and assert a11 one's rights in terms of equality with others and by due process of law. This shows us that the institutions most directly associated with civil rights are the courts of justice. By the politica1 element I mean the right to participate in the exercise of political power, as a member of a body invested with political authority or as an elector of the members of such a body. The corresponding institutions are parliament and councils of 10cal government. By the social element I mean the whole range from the right to a

(Randall, Waylen, 2002 ; Scott, 1998 ; Walby, 1994 ; Delphy, 1984 ; Yuval Davis, 1997) on peut considérer la citoyenneté comme une construction sociale et culturelle dynamique qui recouvre plusieurs éléments. La citoyenneté, dans un état de droit, a un versant juridique (une base commune de droits et devoirs), un versant politique (droit de participer aux affaires politiques), un versant social (politiques familiales et sociales, droit à la sécurité économique, sanitaire et à l'éducation) et culturel (appartenance à une communauté) que les différentes approches du MIF mettent à jour. Partant du postulat que l'État n'est pas une entité neutre et homogène, la citoyenneté semble suivre le même chemin. Elle est une construction qui différencie les individus sur la base du genre, de la position sociale et de l'appartenance communautaire (Yuval Davis, Werbner, 1999, p. 4). De la sorte, elle peut concéder aux femmes une citoyenneté partielle ou de secondes zones.

Concernant le versant juridique, la constitution assure en théorie, aux citoyen·ne·s indiennes, l'égalité en droit et la non-discrimination. Pendant la période de luttes pour l'indépendance, les militantes de la première période du MIFD se mobilisent pour obtenir une constitution et une assise législative qui garantissent aux femmes leur reconnaissance en tant que citoyennes. Pourtant des inégalités législatives subsistent dans la loi et dans leur mise en application. Les limites à la pleine égalité juridique résident dans la présence, au sein de l'État séculier[266], de lois personnelles, marqueurs des communautés religieuses (Gangoli, 2007, p. 33). La tension entre égalité formelle et égalité substantielle (Kapur, Cossman, 1999, p. 198) et l'écart entre les lois et leur mise en pratique sont un second bastion d'inégalité. En Inde, les lois personnelles sont des règles religieuses qui régissent la sphère privée et les personnes y étant rattachées, donc principalement les femmes. Certaines de ces closes qui entrent en apparence en contradiction avec les droits affirmés par la constitution sont garanties par le caractère séculier de l'État indien. La reconnaissance de ces lois crée une tension entre les droits des citoyennes et les droits religieux communautaires (articles 14/24 25/30). Les tentatives de

modicum of economic welfare and security to the right to share to the fuIl in the social heritage and to live the life of a civilised being according to the standards prevailing in the society. The institutions most closely connected with it are the educational system and the social services. » (Marshall, 1950, p. 10)

266 Par sécularisme je me réfère à la notion de « secularism » (secular nation), présente au sein de la constitution indienne. Dans le contexte indien, l'État ne reconnait aucune religion officielle, mais il reconnait le droit de conscience, d'expression et de culte de tous et toutes, individuellement et collectivement, comme en témoigne l'existence des lois personnelles et s'autorise à les réguler. Comme l'explique Christophe Jaffrelot dans l'introduction de l'ouvrage Politique et Religions en Asie du Sud, Le sécularisme dans tous ses États ? « Alors que la laïcité à la française passe par une séparation nette entre espaces publics et espaces religieux, le sécularisme à l'indienne, loin d'exclure le religieux de la sphère publique, y reconnait toutes les croyances de manière officielle. » (2012, p. 15).

réformes et d'unification des lois personnelles ont été contrecarrées par la récupération du débat par le nationalisme hindou et la volonté d'imposer un code unique (Menon, 1998). Les débats autour des lois personnelles s'accompagnent d'une division interne au « groupe femme », entre femmes hindoues et femmes musulmanes. Une division accentuée par le versant culturel de la citoyenneté indienne bâtie, sur le nationalisme revendiquant une nation hindoue. Pour les organisations de femmes musulmanes du MIFD, la conséquence directe d'une telle construction est le déni de citoyenneté pour les musulmanes qui se retrouvent en marge de la société. Les affrontements concernant les lois personnelles font ressortir un autre élément fondamental de l'analyse de la citoyenneté par le prisme du genre, la division entre la sphère privée et la sphère publique. L'assignation des femmes à la sphère privée intervient comme un marqueur de distinction et d'inégalité entre les hommes et les femmes (Chari, 2009). Cette dichotomie a servi dans certains pays à empêcher les femmes d'accéder au statut de citoyenne, ce qui n'est pas le cas en Inde. Néanmoins, la dichotomie femmes/sphère privée, hommes/sphère publique joue un rôle non négligeable dans la manière dont l'État imagine le rôle des femmes et limite leur plein accès à la citoyenneté. Comme je l'ai montré, c'est au cours des luttes indépendantistes et en réaction aux critiques des Britanniques que l'identité nationale indienne s'est formée, assignant à chacun un rôle genré et des caractéristiques propres à la nation indienne (Maitrayee, 1999). Le versant culturel de la citoyenneté, délimitant l'appartenance communautaire, ici nationale, érige les rôles attribués à ces sujets et divise les femmes et les hommes en leur attribuant des places et rôles distincts. Le rattachement des femmes à la sphère privée en opposition à la sphère publique/ politique, soumise à des lois communautaires les prive d'une part de leur citoyenneté, notamment l'accès aux droits politiques et sociaux (accès à la sphère politique, droit à l'éducation, à la santé…) [267].

Les débats concernant la marche à suivre pour atteindre l'égalité se polarisent autour des notions d'égalité formelle et d'égalité substantielle, à savoir si l'État doit œuvrer pour l'égalité hommes-femmes en se basant sur leurs différences ou sur leurs similitudes (Kapur, Cossman, *op.cit.*). Cette question de positionnement mène à la formation de ce que qualifie Joan Scott de « citoyenneté paradoxale ». Le MIF s'appuie d'une part sur la valorisation de la différence et de la spécificité des femmes pour demander des mesures menant à l'égalité et dans un même temps sur un discours universaliste conférant la même citoyenneté aux femmes et aux hommes. Cette déambulation d'une conception à l'autre de l'égalité aboutie, à partir des 1990, à la mise

[267] Considérant le caractère intersectionnel des identités, ces restrictions ne sont pas les mêmes selon la position sociale des femmes.

en place de politique de discrimination positive. Ce sont les deux versants politique et social de la citoyenneté qui constituent les principaux espaces de synergie actuelle entre le MIF et l'État. Dans ces deux cas, le rôle de l'État et celui d'un allié potentiel et un espace de mobilisation.

Les revendications du MIFD concernant la reconnaissance des droits politiques des femmes (accès au vote, à la représentation et à l'élection) se sont cristallisées autour des campagnes en faveur des quotas féminins. Dans les années 1990, les demandes de la part de certaines franges du MIF d'établir des lois garantissant l'accès des femmes à des sièges réservés au parlement et dans les assemblées sont source de débats (Tawa Lama Rewal, 2004, p. 243). Les arguments avancés en faveur de cette parité se basent sur un raisonnement en termes de « justice » (…) de « ressources » (…) et de « groupes d'intérêt » *(ibid.,* p. 260). Selon les principes démocratiques, le nombre de femmes politiques devrait être proportionnel à leur nombre réel. Leurs qualités et leurs connaissances en tant que femmes sont mises en avant comme tant de raisons faisant d'elles de bonnes politiciennes. Enfin, leur statut de « femmes » et les problèmes auxquels elles font face leur donneraient une vision holiste et un but commun pour réformer les politiques. Ces arguments, comme le montre Stéphanie Tawa Lama Rewal (2004), relèvent d'une part du discours égalitaire, mais également identitaire, restreignant le rôle des femmes à des fonctions maternelles et matrimoniales, comme cela fut le cas lors des luttes nationalistes. Une fois encore la construction d'une légitimée citoyenne des femmes fait face et incorpore la dimension de genre donnant lieu à une citoyenneté partielle.

L'approche des droits en termes d'accès au champ du politique va de pair avec la conceptualisation de l'État comme incarnation du pouvoir politique légitime. Pierre Bourdieu conceptualise l'État comme détenteur d'un méta-capital (force physique, capital économique, culturel, informationnel, symbolique) dont le pouvoir symbolique de construction de la réalité et d'agencement, par l'imposition de principes et divisions, structure les rapports sociaux (Bourdieu, 1993). Grâce à son pouvoir symbolique sacré, l'État est celui qui institue et consacre les acteurs·trices légitimes et leur donne accès au champ politique, lieu de production élitiste des normes. Le champ politique est un espace de concurrence et de luttes des acteurs·trices pour l'accès aux capitaux étatiques (Bourdieu, 1981). D'autres approches en anthropologie politique utilisent le terme d'arènes pour signifier le centre politique au sein duquel les acteurs·trices et élites grâce à leurs ressources, gouvernent la société (Geertz, 1983, p. 155-157).

Pour les militant·e·s du MIFD, l'État symbolise et régule le champ politique qui est un espace sacré symbolique et réel (postes au sein d'institutions, sièges dans les assemblées, etc.). Le MIFD a entrepris de se positionner comme un agent légitime et reconnu dans le champ

politique indien, dans le but de réformer les politiques et les institutions étatiques. L'entrée dans cet espace politique octroie un pouvoir politique légitime : le droit de représentation des femmes, le droit de dialogue, de réformes et de législations. Cette sollicitation de l'État, de la part du MIFD, pour acquérir une légitimité politique, et voir ses demandes aboutirent, est un phénomène que l'on retrouve pratiquement dans tous les mouvements de femmes à travers le monde (Revillard, 2016). La reconnaissance symbolique décernée par l'État donne lieu à une institutionnalisation du MIFD, qui se manifeste par l'intégration au sein de l'État indien d'une machinerie et de politique consacrées aux femmes. L'institutionnalisation du MIFD et le positionnement nouveau de l'État comme un allié potentiel à partir de la fin des années 1980 font partie d'un consensus historique national où l'État est considéré comme l'acteur principal du développement et du bien-être des citoyen·ne·s (*Welfare*).

1.2.2.2 L'État indien et les politiques de développement à destination des femmes, un engagement et des résultats controversés

Le concept de « citoyenneté » en Inde, qui est intrinsèquement lié à la construction de l'État-nation indépendant, va de pair avec l'idée de développement. Un rôle que Partha Chaterjee a abondamment analysé et exposé dans ses travaux. Les nationalistes se sont servis, comme argument contre l'empire colonisateur, de son incapacité à promouvoir le développement de l'Inde contrairement à l'État-nation indépendant fantasmé (Chatterjee, 1993, p. 203). Par la suite, de 1947 à 1967, pendant la période du « Congres system », le développement économique et la promotion des politiques sociales sont perçus comme les fonctions principales de l'État (Chatterjee, 2010, p. 4). L'État légitime sa souveraineté par son union avec la nation. Il ne détient pas seulement son pouvoir de son rôle de représentant des citoyen·ne·s, mais de celui d'entité en charge du développement (*Ibid.*, 1993, p. 203). Les plans et les programmes de développement rationnel mis en place sous le mandat de Jawaharlal Nerhu deviennent le symbole de ce pouvoir étatique. Les premiers mouvements sociaux de l'Inde indépendante en 1960 sont d'ailleurs nés en réaction à l'incapacité de l'État de garantir la sécurité alimentaire et de mettre fin à la pauvreté. Dans la décennie qui suit, le retour au pouvoir du Congrès, en 1969, s'accompagne de la même rhétorique du développement, illustrée par le slogan « *garibi hatao* » (remove poverty) porté par Indira Gandhi. Contrairement à la période précédente, les politiques de développement s'accompagnent d'une centralisation étatique et de la mise en place de politiques sociales spécifiques, à destination des populations précaires, les Scheduled Clastes, les Scheduled Tribes, les travailleur·se·s, les femmes et les minorités religieuses (*Ibid.*, 2010, p. 6). La période d'agitation, en réaction au contrôle étatique de plus

en plus fort et à l'appauvrissent de la population, qui mène à l'instauration de l'État d'urgence par Indira Gandhi, entraine un changement de régime assez succinct et le retour du Congrès qui conduit une politique de développement assez similaire jusqu'à sa défaite en 1989 (*Ibid.*, p. 6-7). Le retour du Congrès en 1991 s'accompagne d'une réforme économique et étatique profonde. En 1991, l'Inde embrasse une politique de réforme économique qui s'accompagne d'une privatisation de ses sphères d'intervention, entrainant une délégation d'une partie de ses prérogatives sociales à des agences privées et à des organisations professionnalisées (*Ibid.*, p. 13). La classe intermédiaire à aisée et la bureaucratie étatique qui avaient le monopole des activités de développement de l'État perdent une partie de leurs prérogatives et deviennent ce que Partha Chatterjee nomme la société civile, tandis qu'une société politique se forme. La société civile se compose d'un petit groupe de classe moyenne et supérieure influençant l'État par son monopôle au sein de la bureaucratie, des médias et des corps judiciaires. La société politique, composée de groupes d'intérêts de populations pauvres et défavorisées qui tirent leur pouvoir de négociations, du vote et des mobilisations. Toutes deux font appellent à l'État garant de leurs droits sociaux. L'État est ainsi, malgré son retrait, le responsable dans l'imaginaire du bien-être et du développement économique des citoyen·ne·s et des groupes d'individus particuliers (Chatterjee, 2004, p. 47). Pour mener à bien ses politiques, l'État délègue aux organisations de la société civile et de manière ponctuelle aux leadeur·se·s de la société politique ses devoirs (I*bid.*, 2010).

Le MIFD, de la même manière, considère l'État et ses instances comme responsables des politiques visant l'égalité femmes-hommes. Il s'est ainsi engouffré dans le champ politique pour devenir un acteur majeur de la cause des femmes, en tant que société civile et un groupe d'intérêt d'opposition, dans la société politique. Les relations entre l'État social et les femmes sont perceptibles de nos jours à travers d'une part la machinerie étatique consacrée aux femmes et de l'autre les programmes de développement lancés par le gouvernement. C'est dans la ville de New Delhi que se trouve le Ministère du Développement pour les Femmes et des Enfants (*Ministry of Women & Child Development*), ainsi que la Commission Nationale pour les Femmes (*National Commission for Women*). Ces deux institutions s'accompagnent de plans de développements et de commissions au niveau des États fédérés. Il faut remonter en 1975 pour trouver la première institution consacrée aux femmes, le Bureau de la Protection et du Développement des Femmes, né des recommandations du rapport du CSWI, *Towards Equality* (Tawa Lama Rewal, 2004, p. 219). A la suite de cela, en 1985 un département consacré à la cause des femmes est fondé dans le Ministère du Développement des Ressources Humaines *(Ministry of Human Resources Development).* La Commission Nationale pour les Femmes est

instituée en 1992, suivant les recommandations du « Plan National pour les Femmes » de 1988-2000 (*National Perspective Plan for Women 1988–2000*) érigé par Rajiv Gandhi (*Ibid.*). Enfin en 2006, le Ministère du Développement pour les Femmes et les Enfants est créé comme une entité indépendante. Seules quelques organisations travaillent directement avec ces institutions, principalement celles responsables des plaidoyers auprès de l'État ou des politiques sociales (welfare). L'engagement de l'État auprès du MIFD est pour certaines organisations signe de changement et apporte une véritable assise au mouvement. Une organisation dont le rôle est de faire le lien entre les organisations du MIF et le gouvernement par des actions de plaidoyer valorise cet engagement et reconnait les changements en cours. Cette déclaration qui est sans nul doute influencée par le statut l'organisation, qui doit justifier ses actions dans le champ politique, est néanmoins partagée par d'autres membres du MIFD :

> *« Le Ministère des femmes et aussi la commission nationale pour l'empouvoirement des femmes, donc les commissions nationales pour les femmes, il y a eu des changements, des changements positifs comme le fait qu'il et elles viennent pour des réunions, des séminaires, ils et elles s'adressent aux publics, ils et elles s'adressent aux femmes donc c'est bien et Shamina Shafiq de la commission pour les femmes elle voulait venir et elle voulait s'adresser aux gens pour le 8 mars pour la journée internationale des droits des femmes donc le gouvernement, ses gens sont capables de montrer qu'ils et elles sont engagé·e·s avec les groupes de femmes. Donc je pense que c'est une chose importante. »*[268]
> Entretien n° 37 (Radhika, 31 ans, Brahmane, Cashmere, Anglais, 2/04/2014)

Ces mêmes organisations reconnaissent les limites des institutions et plus généralement de l'État. Le suivi des programmes et des politiques tels qu'ils sont appliqués sur le terrain laisse penser que ces institutions pro-femmes ont un pouvoir limité qui relève plus du symbolique que du concret. L'État providence, à quoi s'ajoutent les prescriptions des instances internationales, doit, pour maintenir sa légitimité, conduire des politiques sociales en faveur des femmes qui restent pour beaucoup sous la forme d'annonces, d'implantations partielles ou peu effectives. L'observation des mesures prises par ce dernier ainsi que le témoignage de militant·e·s du MIFD montrent un écart entre les discours et les mesures mises en œuvre. Dans les dires d'une militante d'une organisation professionnalisée féministe, on voit apparaitre le

[268]« The Women's Ministry and also the national commission for empowerment for women, so national commission for women so there have been changes there, some positive changes like they come for meetings, seminars, they address the public, they address women so that is nice and Shamina Shafiq from the commission for women, she wanted to come and she wanted to address the audience on the 8 of march for the international women's day so the government, its people are able to show that they are engaging with women's groups. So I think that is an important thing. »

double jeu qui se met en place entre les représentant·e·s de l'État et les militant·e·s. Il consiste à coopérer tout en connaissant les limites de cette collaboration, teintée de faux semblant :

> *« Nous voulions plaider dans de nombreuses affaires donc nous sommes allées à de nombreux meetings pendant cette période. Il y avait un meeting organisé par le secrétariat du ministère de l'Intérieur. Nous voulions y aller juste pour nous faire connaitre et ce meeting évidemment était très, c'était très formel, mais c'était quelque chose que le gouvernement devait faire, donc il l'a fait, mais généralement ils et elles ne sont pas vraiment intéressés par ces questions. »*[269]
> Entretien n° 26 (Pooja, 28 ans, hindoue, Scheduled Caste, Rajasthan, anglaise, 25/02/2014)

Les politiques de développement à destination des femmes (*women's policy*) mises en place par le gouvernement indien font l'objet dans un même temps d'approbation et de réprobation de la part du MIFD. L'État tout en fournissant une aide matérielle et idéologique revêt une approche conservatrice. Le programme « *Beti Bachao, Beti Padhao* » (sauvez les bébés filles, éduquez les bébés filles) lancé en 2015 par le gouvernement dans le but de dénoncer et d'éradiquer les pratiques d'avortements sélectifs, est considéré, par de nombreuses organisations du MIFD, comme porteur d'un discours protectionniste et patriarcal. En parallèle, une autre organisation a lancé un projet contre la pratique de l'avortement sélectif en mettant l'accent sur les filles et leur indépendance, par le slogan *Beti Zindabad* (longue vie aux filles). *Zindabad* est un slogan symbolique, car il accompagne les chants, les poèmes et les slogans féministes lors des manifestations et des rassemblements, mais aussi les mobilisations pour dénoncer les exactions au Cachemire. Une des créatrices de la campagne et une militante appartenant à une association de femmes musulmanes portent un regard acerbe sur le programme « *Beti Bachao, Beti Padhao* » et le compare à sa version féministe :

> *« Durant la campagne Beti Zindabad (longue vie aux filles) nous faisions prendre conscience aux gens que les filles sont importantes et qu'elles doivent être célébrées et c'est un sens très différent de Beti Bachao, Beti Padhao (sauvez les bébés filles, éduquez*

269 « Because we wanted to advocate for many cases so we went to many meetings during that time, so there was a meeting being called by the secretariat of the home minister, we went just to let them know us and this meeting obviously was very, it was very formal and it's something they have to do, so they are doing it but they are not generally interesting in it. »

les bébés filles). Les filles auraient besoin d'être sauvées, une sorte de protection donc c'est très différent, nous nous célébrons les filles et les femmes. »[270]
Entretien n° 5 (Kumkum, 26 ans, études supérieures, Nagaland, 19/02/2016)

« Tu vois même le gouvernement indien, le slogan qu'il a donné aux fœticides féminins, Beti Bachao (sauvez les bébés filles), tu sais comment on le traduit, c'est pathétique selon moi. On ne peut pas dire quelque chose comme Beti Zindabad (longue vie aux filles). Bachao veut dire, c'est tellement dégradant, ça veut dire « sauvez les bébés filles », pourquoi les sauvez, pour qu'elles puissent être confinées entre quatre murs dans leur famille, afin qu'elles portent les enfants. Ces enfants vont grandir et ils vont devenir des combattants ou des membres de la nation hindoue. C'est la mission du RSS, c'est tellement un slogan offensant qu'ils ont donné, Beti Bachao. »[271]
Entretien n° 16 (Poonam, 52 ans, musulmane, classe supérieure, anglais, 21/01/2016)

L'inefficacité des politiques de prévention aux violences à l'encontre des femmes, portées par le ministère du développement pour les femmes et les enfants (*Ministry of Women and Child Development*) et le NCW est signifiée de manière récurrente par les militant·e·s. Les centres d'hébergement (*One Stop Centre*), les lignes téléphoniques d'aides aux femmes (W*omen Helpline Sheme*), les cellules de polices dédiées aux femmes (*Mahila Police Volunteers*), (*Women Police Cells*) sont quelques-unes des politiques sur lesquelles les blâmes portent, comme ici le rappelle une leadeuse charismatique :

« Il y a eu des problèmes, il y a eu des lignes d'aides mises en place par le gouvernement, mais elles (les salariées) n'ont j'amis reçus leur salaire en temps et des soutiens. Il y en a dans d'autres états aussi, mais ils n'ont personne, ils ne reçoivent pas d'aides du gouvernement, aucun argent n'est alloué à ces programmes. » [272]
Entretien n° 5 (Kumkum, 26 ans, études supérieures, Nagaland, 19/02/2016)

L'inefficacité a trait au manque de moyens et de suivi, l'opposition des instances locales et le manque d'effectivité des lois contre les violences sexuelles, excluant la notion de viol marital. À cela s'ajoute l'absence de politiques sociales et de santés effectives, pour prévenir des

270 For [Beti Zindabad campaign] we were making people realise that girls are important and they need to be celebrated and it was very different in the sense « Beti Bachao.Beti Padhao », girls need to be rescued. A kind of protection so it's a very different way, we are celebrating the girls and women. »
271 « See, even the Indian government, the slogan they gave for the female foeticide, Beti Bachao, you know what it translates to. It is pathetic, according to me. We can't say something like Beti Zindabad, for instance. Bachao means, I mean it is so demeaning, it means save girl child, why save her, so that she can be confined to the four walls of your home and your family, so that she will bear children for you! Those children will grow up and they will become fighters or the Hindu rashtra. Exactly the RSS mission. I mean, it's such an offensive slogan they have given, Beti Bachao. »
272 There have been issues, there have been helplines run by the government but they do not get the salaries on time, the supports. There are in other states too but they don't have people, they don't receive support from the government, no money is allocated to these programs. »

violences, comme l'accès aux commodités ou la lutte contre l'alcoolisme comme le dénonce la représentante d'une organisation communiste de femmes :

> *« Qu'en est-il de ce que le gouvernement peut faire ? Ils se sont engagés à créer par exemple des centres pour les victimes de viol, des abris sécurisés pour les femmes, tu sais des crèches pour les enfants de travailleur·se·s, et qu'en est-il des aides médicales pour les femmes ? Qu'en est-il de l'égalité d'aide pour les couples intercastes, pour les couples gays qui sont soumis à la pression sociale dans la mesure de, vous savez, ils sont séparés et ainsi de suite, ok ?*
> *Donc qu'en est-il des centres de crises, des centres d'aides pour ces couples ? (…) Pour ces raisons, ce sont le genre de choses que le gouvernement peut faire, mais il ne le fait pas. Tu as des budgets avec très peu d'argent alloués pour ces choses et même quelque chose de simple comme les transports publics et les toilettes publiques. Tu es en Inde depuis longtemps, je suis certaine que tu peux voir comme c'est difficile de trouver des toilettes publiques, il n'y a pas de toilettes et encore ici la situation s'améliore peu à peu, lorsque je suis arrivée à Delhi pour la première fois en 1993, à CP, qui a au moins des toilettes publiques maintenant, il n'y avait pas de toilettes publiques »*[273]
> Entretien n° 13 (Kavita, 41 ans, hindoue, haute caste, anglais, 22/02/2014)

La nature de cette accointance, entre sollicitation et rejet, n'est pas nouvelle et se manifeste depuis les débuts de la seconde période du MIF. En 1980, lors de la *All India Women's Conference*, un mémorandum publié par sept organisations du MIF demande à l'État de mettre en œuvre des politiques favorisant l'empowerment (Sharma, Mazumdar, 2011, p. 14, Banerjee, 2010) comme l'avait fait le *CSWI* en 1974. Simultanément des objections apparaissent concernant le positionnement de l'État. Son caractère patriarcal, l'ascendance des classes dominantes et les risques de récupération politique du MIFD sont sujets à débats (*Ibid.*). En 1984 débute le premier programme de développement économique des femmes au Rajasthan (*Women's Development Programme WDP*) par le gouvernement selon les recommandations du sixième plan de développement[274] (Mazumdar, 2011, p. XXII). Sept années plus tard, une diatribe est lancée contre l'État par *Saheli*, regroupant plusieurs signatures[275]. Les militantes

---

273 « What about the things the government can do ? They committed they will create for instance rape safe centres, safe shelters for women, you know creches for children of workers parents or what about medical care for women, what about equality of support for inter caste couples or gay couples who are subjected to social pressure to the extent of you know force to being separated and so on ok ?
So what about having crisis centres, support centres for such couple ? (…) For this reason, it's the kind of things that the government can do but they don't. You have budgets with very little spending on this area and even something simple as public transports and public toilets. I am sure you have been in India for a wide long, I am sure you can see find public toilets it's so hard, there are no toilets and here it improves slackly, when I first came to Delhi in 1993 in CP which at least now does have public toilets, it didn't have public toilets. »

274 Le sixième plan de développement (1980-1985) est le premier plan intégrant un chapitre « Women and Développement ».

275 Les organisations du MIF signataires sont Sabala Sangh, Actions India, Disha, Women's centre, FAOW, Awaz-e-Niswan.

l'accusent de mener des politiques rétrogrades allant à l'encontre des intérêts des femmes (stérilisations forcées), de s'opposer, par le biais de ces représentant·e·s, aux résolutions édictées par les Sathins[276] et d'exploiter ces dernières en ne le fournissant pas des conditions de travail dignes (Saheli,1991). Cette lettre ouverte fait suite au licenciement de cinq Sathins après leur participation à une conférence du MIF à Calcutta. Les féministes dénoncent le double jeu de l'État. La promotion de l'émancipation et de l'empowerment qu'il met en avant serait une façade. Dans les faits, l'État tenterait de limiter toutes actions de réforme des structures de domination ainsi que les actions jugées subversives ou critiques à son encontre.

Depuis les années 1980, on assiste à une variation idéologique des politiques de développement. L'État a le souhait que les nouveaux programmes d'intervention aient une politique axée sur « l'empowerment », s'éloignant de la sorte des mesures antérieures valorisant les normes de compassions et de bien-être social (*Saheli, ibid.*, p. 193). En 2001, il lance le programme de Politique National pour l'Empowerment des Femmes (*National Policy for the Empowerment of Women*). Le but est d'identifier les problèmes contemporains entrainés par la reconfiguration des relations de genre, dans un contexte de globalisation et de changements nationaux. Ce plan politique est réitéré en 2016 (*National Policy for Women*, 2016) sans pour autant que l'approche n'ai changé (Bapna, 2016). Les reproches portent sur la manière dont ces politiques favorisent le développement social (welfare) et une approche protectionniste, au détriment de l'égalité. L'absence de bilan et la reproduction de ces politiques malgré leur inefficacité sont aussi mises en avant (*Ibid.*).

L'État indien adopte, dans la lignée des décisions internationales, une politique de développement fondée principalement sur la délégation de l'intervention à des groupes locaux de femmes (Self-Help Groups). Un schéma de développement que l'on a déjà abordé, et dont la limite énoncée par les organisations du MIFD réside dans la forme et le fond. Les politiques d'empowerment partent du postulat que les femmes ont besoin d'aides extérieures pour accéder au développement (Banerjee, *op.cit.*) et que les limites à celui-ci résident dans le manque d'accès aux ressources économiques (John, 2004). Des chercheuses indien·ne·s ont montré les limites des politiques économiques qui ne tiennent pas compte du caractère intersectionnel de la subordination ni des effets de la division du travail entre groupes de terrains et groupes administrant, qui positionnent les femmes dans un nouveau rapport de domination et de subalternité. Malgré ces critiques à l'encontre des politiques de l'État, le MIFD ne cesse de

[276] Les *Sathins* sont des femmes formées au sein des villages pour devenir des travailleuses sociales et des agents de liaison du gouvernement.

l’interpeler, de converser avec lui voire de rechercher son agrément. Une fois encore, cela est dû au fait que l’État est à la fois l’incarnation de la société dans son ensemble (l’État-nation et l’idée de communauté imaginaire), le symbole d’un idéal à atteindre (par le concept de citoyenneté dans un État libéral) et la personnification de l’idéologie dominante d’une société (l’État comme construction historique et pluri-institutionnelle).

Partie 2 : Les liens sociaux et la dimension collective du MIFD : le rôle décisif de la pluralité identitaire.

CHAPITRE 4 : DES ÉTUDES SUR LES FEMMES AUX ÉTUDES DE GENRE : L'ÉLARGISSEMENT DU SUJET DES FÉMINISMES.

2.4.1 La production d'un savoir *sur* et *par* les femmes indiennes.

2.4.1.1 Le pluralités des lieux de production des savoirs à New Delhi

Dans ses premières années de luttes, le Mouvement Indien des Femmes dans la ville de New Delhi (MIFD) s'est construit autour de mobilisations politiques de femmes pour l'égalité. Au versant visible de ces actions que sont les mobilisations, vient en complément l'élaboration d'un savoir *sur* et *par* les femmes. Cette entreprise a plusieurs aspects, objectifs et lieux d'exercice. Les principaux sites de formulation et de transmission du savoir se situent autour des centres de recherches académiques, des pôles de recherche, des organisations et des maisons d'édition de femmes ou féministes. D'autres acteurs·trices étatiques ou aux institutions internationales mènent et publient aussi des recherches sur les femmes et le genre en Inde.

À New Delhi, les centres de recherche académique créés à partir des années 1970 se trouvent majoritairement dans les universités. Toutefois, quelques-uns ont leurs locaux à l'extérieur comme le *Centre for Women's Development Studies*, créé en 1980. En 2016 à New Delhi, cinq universités ont des centres d'études en Women's Studies. Le *Sarojini Naidu Centre for Women's Studies* à l'université Jama Milia Islamia, le *Centre for Women's Studies* à l'université Jawaharlal Nehru (JNU), le *Women's Studies and Development Centre* (WSDC) à l'université de Delhi, la *School of Gender and Development Studies* à l'université India Gandhi National Open University et le *Women's Studies Centre* au Shri Lal Bahadur Shastri Rashtriya Sanskrit Vidyapeeth, une université d'étude du sanscrit. Une faculté pour les femmes, le Lady Shri Ram College for Women, qui est une branche de l'université de Delhi, propose également,

dans son département d'anglais, une formation aux Women's Studies[277]. La seule université à proposer un cursus indépendant en Women's and Gender Studies est l'université Ambedkar. Le rôle que jouent les campus universitaires dans la socialisation politique des étudiant·e·s aux problématiques féministes et aux questions de genre est accrue par la présence de ces centres et le nombre important de conférences, de séminaires et de festivals qui y sont organisés sur ces thématiques. Les études, menées par des chercheur·e·s et des étudiant·e·s en doctorat et en master, sont publiées sous la forme de livres, d'articles universitaires ou d'articles de presse. Leur statut en tant que membres académiques, mais aussi la nature de leurs publications leur confère une reconnaissance sociale et politique les distinguant des militant·e·s, salarié·e·s des organisations. Dans un ouvrage sur les liens entre la recherche et le milieu militant, Kusum Datta explique que l'institutionnalisation des études académiques sur les femmes a entrainé un éloignement et des tensions entre les deux secteurs (Datta, 2007, p. 218). Cela est entre autres visible, dans la manière dont la transmission du savoir académique sur les femmes et le genre reste cloisonnée aux campus et aux revues universitaires. Les publications et les études menées par les chercheur·se·s suivent des normes académiques qui les rendent inaccessibles au plus grand nombre du fait de la prédominance de l'anglais et de la nécessité d'avoir une connaissance du vocabulaire et des concepts élaborés par le milieu de la recherche. La transmission du savoir se limite donc aux élites et aux étudiant·e·s (*ibid.*, p. 221). En France, le débat sur la place et le rôle des études sur les femmes et le genre est aussi sujet à réflexion (Thébaud, 2007 ; Dorlin, Bessin, 2005 ; Bard, 2003). Pour Françoise Collin (1990), la création d'un savoir féministe dans les universités peut, par manque d'attention, conduire à la reproduction de rapports de domination et à une fracture des différents pôles du mouvement des femmes :

> Dans les faits, les études féministes, même et surtout quand elles s'inscrivent dans les institutions universitaires et de recherche, constituent un espace dont les femmes intellectuelles se sentent pleinement les sujets, pour ne pas dire les maitres, où elles se sentent pleinement « chez elles » et dans lequel elles peuvent développer un rapport symbolique avec d'autres femmes, avec qui elles dialoguent et à qui elles transmettent cet apport propre. Ces conditions d'élaboration ne peuvent être sous-estimées. Leurs

[277] D'ailleurs dans toutes les universités à Delhi, les départements d'anglais sont toujours cités comme les espaces les plus militants. À l'université de Delhi, c'est un des seuls départements à encourager les initiatives féministes et queers et à les soutenir, en prêtant une salle pour le festival lesbien et les réunions. Il en va de même à l'université Jamia Milia Islamia. Beaucoup de militant·e·s de Delhi et d'autres villes étaient engagé·e·s dans un cycle d'études en anglais et se sont familiarisé·e·s aux problématiques féministes et queer dans leur département. D'ailleurs, les premiers enseignements à l'université Ambedkar que j'ai suivis portaient sur les féminismes en Angleterre.

> avantages évidents comportent cependant des risques. D'une part en déterminant un lieu spécifique, et essentiellement féminin, elles freinent l'expansion des apports des études féministes à l'ensemble de la communauté scientifique, ce qui est pourtant leur objectif incontournable, car les études féministes ne valent pas seulement pour les femmes. D'autre part, elles tendent à réduire la communauté politique des femmes à la communauté des femmes intellectuelles, et la communauté des femmes intellectuelles elle-même à la communauté des chercheuses féministes, élevée en quelque sorte au rang de « clergé ». Être inattentive à ces risques peut être dommageable et pour le savoir et pour le féminisme.
> (Collin, 1990, p. 84)

La question du positionnement des études sur les femmes et le genre est complexe. Les militantes du MIF souhaitent dans un même temps faire des études sur les femmes un pôle disciplinaire autonome légitime, mais aussi un champ interdisciplinaire transversal, influençant les autres disciplines (Datta, *op. cit*., p. 220). Le fait que les militantes ne veuillent pas faire des Women's Studies un champ uniquement académique, mais à la jonction entre actions militantes et recherches, lui confère un statut composite. Pour accéder à une reconnaissance académique, les chercheuses adaptent leurs approches et leurs méthodes de travail à la rigueur académique qui finissent par ressembler aux autres disciplines (Sreenivas, 2015, p. 273). Toujours selon Kusum Datta, cette évolution entraine une fracture « entre la pratique et l'action ». Les productions disciplinaires seraient moins orientées vers le militantisme, pour répondre aux exigences académiques et aux ambitions personnelles (Datta, *op. cit.,* p. 226).

Une autre raison à ces tensions est la nature des publications, particulièrement celles ayant pour sujet d'analyse le versant organisationnel du MIFD. Beaucoup de travaux ont été publiés sur le glissement progressif des organisations vers l'ONGéisation et la professionnalisation (Menon, 2004). Ces analyses créent des tensions entre les salarié·e·s des organisations qui tout en reconnaissant la véracité de ces changements, pointent du doigt l'absence de réflexivité des chercheur·se·s concernant leur position sociale dominante. D'ailleurs, les mêmes propos sont formulés par des chercheur·se·s de la génération des années 1970 qui se trouvent confronté·e·s à un changement dans les attentes des nouveaux·elles venu·e·s dans le monde académique. Elles et ils reprochent aux jeunes chercheur·se·s et étudiant·e·s de considérer les Women's Studies et les Gender Studies comme des disciplines autonomes, éloignées des considérations politiques premières et/ou comme un tremplin vers des postes dans le secteur privé, dans les ONG et dans les structures financées (Datta, *op. cit.,* p. 225). La séparation engagée entre le versant

universitaire et organisationnel du MIFD pose la question des rapports de pouvoir internes au MIF. Ces derniers prennent parfois la forme d'une course à la représentation, pour décider qui sera la porte-parole des femmes le plus légitime.

L'entrée des considérations féministes dans l'enseignement supérieur donne parfois le sentiment que seuls les contenus, l'histoire des luttes et les théories ont été gardés, au détriment d'une analyse critique déconstructiviste du savoir et des rapports sociaux. La hiérarchie dans le milieu académique entre étudiant·e·s, doctorant·e·s, jeunes chercheur·se·s et chercheur·se·s confirmé·e·s est tout aussi présente que les discriminations sociales sur la base de la caste, de la classe et du genre. Cette analyse portée par Elsa Dorlin et Marc Bessin (*op. cit.,* p. 17) pour la France est tout à fait transposable au cas indien. La dépolitisation des savoirs féministes et les attaques dont font l'objet les chercheur·se·s et les étudiant·e·s, leur font parfois préférer le versant organisationnel du MIFD ou entraînent des affrontements, comme lors de l'affaire « *#Me too* », à JNU.

Cependant, la recherche ne se limite pas aux espaces universitaires, et de nombreuses organisations mènent des études, publient des rapports et des livres mêlant données quantitatives et qualitatives. C'est à partir des années 1980 que des organisations de femmes, comme le *Forum Against Oppression of Women* à Bombay, *Saheli et Jagori* à Delhi et *Stree Shakti Sanghathana* à Hyderabad, sont créées dans le but d'apporter des outils et des ressources théoriques au MIF (Datta, *op. cit.,* p. 185). À New Delhi, *Jagori*, fondée en 1984, s'est donné pour tâche de combler le manque d'outils pédagogiques et de données de terrains du MIF en devenant un centre de recherche et de ressources féministes *par* et *pour* les femmes. Les publications sont de différentes natures : on trouve des rapports d'enquête sur la condition des femmes, des ouvrages théoriques, des études de cas, des compilations de textes, chants et poèmes ainsi que du matériel de campagne (posters, livrets, données audio). Ces publications ont pour objectif d'établir une base théorique à partir de laquelle l'oppression et les inégalités peuvent être pensées. Elles répondent aussi à une demande de données et de suivi de la part de l'État et des instances internationales. Aujourd'hui, une majorité d'organisations professionnalisées, autonomes et branches féminines des organisations politiques comme *Action India, Nirantar, Women Power Connect, AIPWA* et *Saheli* publient des enquêtes et des rapports et élaborent un savoir sur les femmes et le genre. Quelques-unes publient également des journaux mensuels faisant état des luttes passées et à venir et des prises de position des organisations (annexe 3). C'est surtout le cas des organisations communistes qui impriment une revue en hindi et en anglais coûtant entre 10 et 40 roupies (annexe 4).

La seconde phase du MIFD est une période où des maisons d'édition et des revues féministes forment des espaces où des militant·e·s et/ou des chercheur·e·s peuvent se faire entendre. En 1978, un collectif se crée autour de Madhu Kiswar et publie de manière régulière une revue *Manushi*, ayant pour sujet les femmes et la société (Annexe 5). Le magazine *Manushi* est éclectique, à l'image de la seconde vague du MIF. Plusieurs types de publications se mêlent, comme des débats, des critiques de film et de livres, de la poésie, des articles et différentes créations, qui alimentent toutes à leur manière le mouvement militant (Menon, 2011, p. 213). Entre 1988 et 1994, une revue universitaire est créée sous l'égide du CWDS, la *Samya Shakti* (*Journal of Women's Studies*) avant de devenir, en 1994, l'*Indian Journal of Gender Studies*. En 1984, Urvashi Butalia et Ritu Menon forment la première maison d'édition féministe *Kali for Women,* qualifiée par cette dernière, de pont entre le mouvement et les études sur les femmes, et de médium à l'activisme (*Ibid.*, p. 217). Malgré des débuts difficiles, *Kali for Women* devient une référence dans le milieu de l'édition. Elle offre, en Inde, un espace unique d'expression pour les femmes de tous horizons. Les publications sont riches et diverses, alimentées par un insatiable désir de témoigner, de donner la parole et de montrer la réalité des combats. En 2004, *Kali for Women* se scinde et donne naissance à deux maisons d'édition féministes, *Zubaan* sous la direction d'Urvashi Butalia et *Women Unlimited* sous la direction de Ritu Menon (Castaing. 2013). D'autres maisons d'édition intègrent les considérations de genre à leurs publications comme *Oxford University Press, Manohar, Vikas Publishing House,* etc.

Le dernier lieu de publication d'études sur la situation sociale, économique et politique des femmes se situe dans l'espace de la cause des femmes. L'État et les instances internationales commandent et publient des rapports menés par les organisations professionnalisées ou enquêtent directement par le biais de leurs programmes. *Towards Equality* est la première étude contemporaine à être commandé en 1974. Un second rapport sur le travail *Shramshakti*, (le pouvoir du travail difficile) est remis au gouvernement, en 1988, par la Commission Nationale (*Report of the National Commission on Self-Employed Women and Women in the Informal Sector)*. Ela Bhat, une juriste indienne fondatrice du premier syndicat de femmes en Inde, *SEWA* (« *Self-Employed Women's Association »,* Association de travailleuses indépendantes), prend part à ce projet. À partir des années 1980, des groupes de travail sont constitués au sein de ministères. Le but est de dresser un bilan de la situation de vie des femmes en Inde. De nombreux·ses militant·e·s et chercheur·e·s féministes prennent part à ces enquêtes comme Bina Agarwal, Nirmala Banerjee, Neera Desai, Devaki Jain, Sharda Jain, Surinder Jetley, Ashok

Mitra, Asish Nandy, Kumud Sharma, Vina Mazumdar, Uma Chakravarti, etc. (Datta, *op. cit.,* p. 178). L'ONU, la Ford Fondation, et d'autres institutions basées à Delhi publient également, de manière régulière, des analyses et des rapports sur le statut des femmes, les avancées de leurs programmes et les objectifs à atteindre. À la différence des pôles de recherche, les publications de l'État et des institutions ne sont pas considérées par les militant·e·s comme du savoir militant, mais comme des données sur les femmes et les politiques de développement.

2.4.1.2 La création de centres d'études sur les femmes pendant la seconde vague du MIF, un acte militant pour la promotion de l'égalité femmes-hommes.

Les Women's Studies et les Gender Studies ont aujourd'hui acquis en Inde un certain degré de légitimité dans le monde académique et institutionnel. La présence dans les universités de laboratoires de recherche et d'enseignements sur l'histoire des femmes et du genre en Inde atteste du dynamisme de ce champ disciplinaire. En dépit d'une reconnaissance nouvellement acquise dans le champ académique, la pérennité des Women's Studies et des Gender Studies est, à bien des égards, fragile. En cause leur caractère politique et leurs liens indéfectibles avec le versant organisationnel du MIFD, malgré des dissensions. À leur création, les Women's Studies avaient pour but d'enrichir le Mouvement en fondant un savoir *sur* et *par* les femmes, à partir d'expériences individuelles et collectives. Dans un entretien donné en 2003, Neera Desai (1925-2009), sociologue et fondatrice de *l'Indian Association for Women's Studies,* insiste sur ce lien originel entre militantisme, recherches et éducation :

> The link with the action has been one of the important, I would say, features of the Indian Women's Studies (…) Even in the 1981 conference- the first conference on Women's Studies- which we held in the city of Bombay, at SNDT University, as far as the aims of Women's Studies were concerned, we have said that it is research, action and teaching. (Lakshmi, Desai, 2003, p. 14)

Cette démarche politique vise également à réformer la recherche de manière épistémologique et à repositionner les femmes dans l'histoire (Menon, *op. cit*., p. XX). Dans les années 1970, les premières études historiques sur l'engagement des femmes en Inde vont à contrecourant des recherches de cette période. Jusqu'alors, les principaux acteurs historiques sont les hommes des classes dominantes (Poonacha, 2004, p. 389-390). Lorsque les femmes apparaissent, c'est en tant que mères et épouses de classes supérieures (*Ibid.,* p. 4). Les études

portant sur les problèmes auxquels sont confrontées les femmes, qui ont cours au long du XIXe et du XXe siècle, servent un but politique de justification des pratiques culturelles considérées comme indiennes, ou au contraire des réformes, lorsque celles-ci nuisent à la grandeur de la nation (Mazumdar,1994, p. 42).

Le rapport *Towards Equality*, publié en 1974 par le Comité sur le Statut des Femmes en Inde (*Committee on the Status of Women in* India *(CSWI))* est considéré comme un texte fondateur des Women's Studies. Dans le comité de rédaction du rapport, formé en 1971 par le ministère de l'Éducation (*Ministry of Education and Social Welfare*), siègent des femmes et des hommes politiques, universitaires, parlementaires et des travailleur·se·s sociaux·ales. Leur rôle est de rédiger un rapport sur les droits et le statut des femmes en Inde, en prévision de la conférence des Nations-Unies de 1975, à Mexico. Malgré de fortes lacunes, qui ont fait l'objet de critique a posteriori[278], *Towards Equality* souligne qu'en dehors de certaines classes sociales, les conditions de vie des femmes indiennes, depuis l'indépendance, se sont significativement aggravées. Le sexe-ratio, c'est-à-dire le nombre de naissances d'enfants filles, a considérablement chuté du fait d'infanticides et d'une mortalité infantile plus forte pour les filles (Guilmoto, 2010). Le niveau d'éducation, le taux d'emplois, de participation à la vie politique des femmes ont également diminué, contrairement aux espérances nées de l'Indépendance et de l'inscription de l'égalité femmes-hommes dans la Constitution. *Towards Equality* met également en lumière le peu d'informations disponibles sur les femmes en Inde. Pour remédier à cela, des chercheuses telles que Leela Dube, anthropologue, Maithreyi Krishnaraj, économiste, Veena Mazumdar, politiste, Latika Sarkar (1923-2013) professeur de droit, Kunjulekshmi Amma Sardamoni, économiste, et Shusheela Kaushik, politiste, décident de créer ensemble, des espaces de recherche et de publications féministes. En juillet 1974, la *SNDT (Shreemati Nathibai Damodar Thackersey Women's University*), une université pour les femmes qui a vu le jour en 1916 à Bombay, accueille pour la première fois, un Centre d'études sur l'histoire des femmes qui portera, quelques années plus tard, le nom de *Research Center for Women's Studies*. Malgré son rôle manifeste pour les Women's Studies, il ne sera reconnu comme un lieu académique qu'en 1985, par la *University Grant Commission* (UGC), la commission en charge de l'éducation supérieure en Inde (Lakshmi, Desai, *op.cit*., p. 13). Neera Desai devient, à sa création, la présidente du centre et ce jusqu'en 1984. Ce rôle lui confère le

[278] Le manque d'engagement politique et les lacunes concernant des aspects primordiaux de la vie des femmes, comme la santé et les rapports entre sphère domestique et économie, sont soulignés par des militantes du MIFD (John, *op.cit.*, p. 31).

statut de « mère des études sur les femmes en Inde ». Il s'en suit, à partir des années 1975, la mise en place d'un plan national de développement des *Women's Studies* (1975-1980), sous l'impulsion du MIF et de l'*Indian Council of Social Science Research* (ICSSR) dont le secrétaire général est J.P Naik[279] (1907- 1981), un homme politique socialiste acquis à la cause des femmes. La création des premiers centres intervient au même moment que la période d'urgence décrétée par Indira Gandhi en 1975, sans que cela paraisse contrecarrer leurs évolutions. L'État répond aux sollicitations internationales, incitant à accroitre l'engagement des nations pour la cause des femmes en finançant ce projet par le biais du ICSSR. Une des raisons à cette démarche est sans doute le fait qu'il ne considère pas, à l'époque, ce champ de recherche comme politiquement dangereux ou significatif. Par la suite, en 1980, à Delhi, un centre de recherche indépendant sur les femmes, l'*Institute of Social Studies Trust* (ISST), est fondé par Devaki Nair, économiste très active dans le MIF. La même année, toujours à New Delhi, le *Centre for Women's Development Studies* (CWDS) voit le jour sous la présidence de Vina Mazumdar (1927-2013), chercheuse et militante féministe, avec l'aide de J.P Nair. En 1982, l'Association d'Études sur les Femmes *(Indian Association for Women's Studies,* IAWS) nait à la suite de la première conférence de Women's Studies, qui se tient à Bombay en 1981 (John, *op. cit.,* p. 8). La création des centres de Women's Studies dans les universités et les réformes qui l'accompagnent ne se font pas sans résistance. En 1983, la directrice de l'*UGC* Marhudi R Shah[280] tente, par une lettre ouverte, de convaincre le milieu académique de l'importance d'établir des centres études féministes et d'investir ces problématiques. L'indifférence du milieu universitaire pousse les chercheur·se·s, militant·e·s à se tourner vers le gouvernement. Elles et ils demandent à ce que soit réaffirmée, au sein du Plan National pour l'Éducation (NPE) de 1986, l'importance de l'éducation dans la promotion de l'égalité femmes-hommes et le rôle stratégique des Women's Studies dans cette entreprise (Mazumdar, *op. cit*., p. 48). Sous l'impulsion de l'UGC, à partir de 1986, des centres de recherches sont créés dans les universités du Kerala, au Punjab, à New Delhi et à Varanasi. En 1997, on dénombre une trentaine de centres, en 2007 une soixantaine et en 2012, 82 centres de Women's Studies en

[279] J.P. Naik est un chercheur et activiste indien qui a œuvré pour le développement de l'éducation en Inde. Il prend part entre autres à la création de l'Institut Indien d'Éducation pour la Formation Supérieure, à plusieurs instituts pour l'éducation et à la création de la Jawaharlal-Nehru University (JNU). J.P Naik a un rôle décisif dans la création des centres de Women's Studies, en tant que membre de l'ICSSR.

[280] Madhuri Shah est une chercheuse spécialiste des questions d'éducation qui a à son actif de nombreux ouvrages et recueils de poèmes. Par sa position à la tête de l'UGC et son rôle de vice chancelière de la SNDT women's university de Bombay Madhuri Shah a fortement contribué au développement des études sur le genre.

université et 76 centres en collèges sont reconnus par l'UGC[281]. Pourtant, la pérennité et la légitimité de ces centres sont régulièrement questionnées par les gouvernements et les milieux académiques conservateurs (Datta, *op.cit*., p. 224). Contrairement aux années 1970, du fait des liens forts entre le Mouvement et la recherche, l'État fait preuve d'hostilité vis-à-vis des Women's Studies. Elle se traduit par le peu de fonds alloués par l'UGC (John, *op. cit*., p. 13) et la tentative du gouvernement indien en 2003, de changer le nom des centres de Women's Studies en Centre d'Études sur les Femmes et la Famille, *Women and Family Studies Centre* (Datta, *op. cit*., p. 47-48). En 2017, le *XII Plan Guidelines* assurant le financement des Women's Studies prend fin, et une vague d'appréhension submerge les représentant·e·s des centres[282]. En 2019, les financements sont divisés, selon les centres, par 4 ou 10 dans les universités, et par 2 pour les collèges (UGC, 2012, p. 40 ; UGC, 2019, p. 10). Ces tentatives de déstabilisation peuvent être analysées comme autant de tentatives de délégitimer l'entreprise de déconstruction des rapports de genre par le MIFD dans un contexte de repli identitaire autour de la figure de la femme totem.

2.4.1.3 Les apports de la recherche au MIF.

Les Women's Studies sont à leur création un objectif politique d'avancée épistémologique de la recherche et de mise en lumière de l'oppression des femmes. Nourries par la notion de sororité autour de laquelle le MIF s'édifie au cours des années 1980, les Women's Studies participe à l'édiction d'un espace et d'un savoir *sur* les femmes, où le témoignage est perçu comme essentiel. La valorisation de l'expérience conduit de nombreuses militantes à investir la recherche, apportant de nouvelles approches et méthodologies féministes. La parole des femmes, leurs expériences et leur place dans les luttes sociales deviennent les matériaux sur lesquels se base la création d'une théorisation propre à l'Inde, sans pour autant se couper des théories venant d'autres pays. C'est sur ce point qu'insiste U Kalpagam en 2004 lorsqu'elle parle de la nécessité de forger une théorie féministe populaire s'inspirant des problématiques locales :

281 XII Plan Guideline UGC 2012–2017, Development of Women's Studies in Indian Universities and Colleges, p. 9.
282 https://www.hindustantimes.com/education/we-will-not-be-abolished-will-find-a-way-say-women-s-studies-centres/story-HoRAxpTPaYgrMh3vmrzjvJ.html
https://timesofindia.indiatimes.com/india/167-womens-studies-units-face-ugc-funds-cut/articleshow/60200915.cms

> A grassroots feminist theory should no doubt be sensitive to the ways of articulating women's experience in their cultural particularity both through the use of appropriate indigenous categories that best constitute and represent certain experiences even as it sensitive to letting the silences speak and be heard. It is equally important for a grassroots feminist theory to provide explanatory insights into the processual dynamics of systemic gender inequalities at the grassroots. Such explanatory analysis requires undoubtedly the use of universalist frameworks as well as universalist concepts and categories.
> (Kalpagam, *op.cit*., p. 339)

Laissées pour compte par les précédentes recherches, les femmes des classes les plus défavorisées sont au cœur de nombreuses études et publications (Mazumdar, 1994, p. 43). La déconstruction d'un savoir universel pensé comme non genré et objectif est une des pierres angulaires des mouvements de femmes depuis les années 1980. Chandra Tapalde Mohanty, sociologue en études de genre, participe dès les années 1990 à l'entreprise de décolonisation du savoir (Mohanty, Russo, Torres, 1991). Pour Aparna Basu, historienne, les femmes reçoivent peu d'attention dans l'histoire de l'Inde, car cette dernière ne relate que les faits liés au champ politique, à la diplomatie et aux guerres. Les seules femmes qui apparaissent alors sont soit des femmes endossant des rôles d'hommes soit des femmes aimées par un homme célèbre. La réécriture de l'histoire des femmes par des femmes est considérée comme un acte militant de libération et d'émancipation de la tutelle des hommes (Basu, 1991, p. 181). Des démarches scientifiques de collectes, de réécriture et de théorisation d'un savoir sur les femmes sont menées conjointement. Les recherches historiques, de réécriture et de réinterprétation de l'histoire sont une des premières entreprises du MIF.

Assez rapidement, l'écriture féminine est devenue un élément important pour les chercheuses, car il est à la fois un de témoignages et de valorisation d'une expérience commune singulière, mais aussi une démarche de valorisation des œuvres féminines. Dans leurs écrits, les autrices déconstruisent la représentation mythique de la femme indienne totémique dévouée à son époux et passive qu'incarne la figure de Sita (Castaing, 2013, p. 73). Elles témoignent de la multiplicité des identités de femmes, des expériences qui les façonnent et des combats qu'elles mènent. Les recherches menées sur les écrivaines, en Inde, vont avec cette entreprise de réhabilitation des femmes dans la société. Elles représentent des actes militants visant à valoriser les travaux des autrices et à leur offrir une reconnaissance égale à ceux des hommes. L'ouvrage le plus emblématique de la démarche anthologique féministe en Inde est le livre en deux volumes de Susie Tharu et K. Lalita publié en 1991 et intitulée *Women Writing in India*.

Susie Tharu et K. Lalita élaborent des notices détaillées accompagnés d'extraits d'œuvres sur plusieurs centaines d'autrices ayant écrit en différentes langues entre 600 av. J.-C. et les années 1990. Par ce travail titanesque, elles réhabilitent leurs travaux, certains étant jusque-là méconnus, et offrent un aperçu de la richesse que représente cette littérature féminine :

> We began work on theses volumes with the premise that critical assumptions, historical circumstances, and ideologies generally have been hostile to women's literacy production and have crippled our ability to read and appreciate their work. In the two volumes of *Women Writing in India* we have attempted to make available for English-language readers in India and around the world a group of works that together will illuminate the conditions in which women wrote ; bring more significant women's writing to light ; help us reevaluate writers who were reasonably well-known but had been misunderstood or dismissed ; give us a sense of the themes and literary modes women drew on and made us of; and help us capture what is at stake in the practices of self or agency and of narrative that emerge at the contested margins of patriarchy, empire, and nation.
> (Tharu, Lalita, *op.cit.*, p. XVII)

Le projet des deux autrices s'inscrit une démarche féministe de reconsidération du point de vue féminin, de leurs expériences propres et de leur agentivité. Dès les premières lignes de l'introduction, Susie Tharu et K. Lalita posent la question du statut de l'écriture féminine et plus précisément, de la différence entre écriture féminine et écriture « masculine », et de la marginalisation de la littérature féminine, qu'elles perçoivent dès lors comme une littérature « subalterne ». L'anthologie de ces deux autrices vise à construire une histoire littéraire qui ne soit pas androcentrée. Leur but est de faire exister les femmes dans l'histoire littéraire, en dehors d'une perspective genrée les assimilant à des caractéristiques « féminines ». Comme le souligne Anne Castaing (2015), ces interrogations comme le titre de l'ouvrage le positionnent dans trois champs disciplinaires, « le champ de l'écriture féminine (Women + Writing) ; le champ de l'histoire littéraire et, plus largement, de l'histoire culturelle (Writing + India) ; le champ du féminisme postcolonial ou des Subaltern Studies (Women + India) ». L'écriture féminine suppose un particularisme du fait de l'expérience singulière des femmes dans le patriarcat. L'écriture féminine peut être ainsi perçue comme un genre littéraire car définie par des codes, des modes narratifs, des images et des modèles. Hélène Cixous (1975) développe l'idée d'un marquage sexué de l'écriture en France, à partie des années 1970, de même qu'Annie Leclerc

(1974) ou Luce Irigaray (1974), ou Béatrice Didier (1981). Tout en s'inscrivant dans la lignée de ces autrices occidentales, Susie Tharu et K. Lalita ont à cœur de repositionner le débat en Inde, autour de l'absence des femmes dans l'histoire littéraire, en mobilisant une affaire de censure au début du XXe siècle. En 1910, Bangalore Nagaratnamma (1878-1952), courtisane érudite et artiste, publie les écrits de la poétesse devadasi[283] Telougoue Muddupalani, intitulés « *Rādhikā-sāntvanam* » (l'apaisante Radhka). L'année qui suit, la courtisane faisait face à l'interdiction de publier les poèmes de Maddupalani, considérés comme licencieux. Ce n'est qu'en 1947 que l'interdiction est levée, et les poèmes sont réédités en 1952 (Tharu, Lalita, *op.cit.*, p. 5). Cette censure, qui prend place à une période de réexamen et d'amélioration de la condition des femmes, va de pair avec l'édiction d'une identité femme totémique, dont le modèle est la femme de classe moyenne, se distinguant par ses moeurs des femmes du peuple. En citant les écrivaines et militantes, françaises, anglaises et américaines et leurs travaux de redécouverte, de libération et de valorisation d'une expérience féminine, les autrices se positionnent comme membres d'un féminisme transnational. De manière concomitante, elles mettent en garde contre l'élaboration d'une écriture féminine unique, considérée comme vraie pouvant conduire à l'uniformisation du sujet politique du féminisme. Le risque d'un universalisme féministe est la perpétuation du rapport de domination, positionnant au centre les femmes occidentales et / ou de classes moyennes et en marge les femmes des Suds (*Ibid*., p. 30). L'expérience d'une femme ne peut pas être considérée comme l'expérience véritable de toutes les femmes et ne doit pas empêcher les autres de prendre la parole. Les écrivaines sont elles aussi prises dans des rapports de pouvoir qui influencent leur écriture et ne témoignent que d'une expérience située. L'approche gynocentrique, misant sur des caractéristiques communes aux autrices et à une « écriture femme » homogénéisante serait alors un leurre, source de domination (*Ibid.*, p. 34). De plus, le fait qu'une femme écrive de la littérature ne fait pas de l'ouvrage un livre féministe, dont le sujet se limite aux femmes. La preuve en est la reconnaissance conférée aux auteur·trice·s traitant de la condition féminine et du système patriarcal pendant la période de réforme. De la renaissance bengalie[284].

---

[283] Dans le sud de l'Inde, on pratiquait la danse et le chant dans certains temples hindous. Appelées *Devadasi* « servante de Dieu » ces artistes étaient contraintes au célibat car considérées comme les épouses des dieux. Assimilées à des courtisanes, ces femmes ont un statut oscillant entre celui de prostituée, subissant une extrême pauvreté et des discriminations et celui de courtisanes éduquées, ayant un profil social reconnu. (Marglin, 1985 ; Leucci, 2008).

[284] Dans l'œuvre de Rabindranath Tagore, poète et philosophe bengali, les femmes ont une place importante et significative. A travers ses personnes féminins il dépeint la condition féminine et les inégalités sociales mais également ce vers quoi les femmes doivent tendre, par l'éducation (*Beggar Girl* (1877), *Bachelors' Club* (1900), *Jogajog* (1929), *Laboratory* (1941)). Il en va d même pour Sarat Chandra Chottapadhay (1876- 1938), écrivain

Les Women's Studies favorisent l'appropriation par le mouvement des concepts clés du féminisme tels que la domination, le patriarcat ou l'intersectionnalité. Les thèmes abordés par ce courant de recherche sont directement inspirés par des sujets de luttes du MIF. La question des violences, de la place des femmes au sein de l'économie et la non-reconnaissance de leur participation, les questions de dégradation de l'environnement et sa répercussion sur les femmes, les questions de citoyenneté et de religion sont des sujets qui vont guider, dès les premières années, les Women's Studies. La bataille que le MIF mène pour que les Women's Studies soient reconnues s'inscrit dans une entreprise d'accès au champ du pouvoir. Selon les termes de Pierre Bourdieu ces combats sont :

> Une lutte symbolique [ayant] pour enjeu le monopole de la dénomination légitime, point de vue dominant qui, en se faisant reconnaitre comme point de vue légitime, se fait méconnaitre dans la vérité de point de vue particulier, situé et daté.
> (Bourdieu, 1984, p. 41).

Dans ses ouvrages *Homo-academicus* (1984) et *Ce que parler veut dire* (1982), Pierre Bourdieu montre la manière dont les sciences, par la légitimité qu'elles concèdent, produisent le « vrai » et déterminent ce qui, socialement, fait institution. Cette construction par les sciences de la pensée juste et des objets scientifiques, détermine quel·le·s objets/ agent·e·s ont le droit, ou non, de siéger au sein de la sphère scientifique et sociale. Par l'acte de nomination et de théorisation, le Mouvement Indien des Femmes se voit reconnaitre un statut scientifique. Ce statut légitime le processus de réécriture d'une histoire où les femmes tiennent la première place. Les productions intellectuelles du MIF dans les universités, les maisons d'édition, les journaux et les organisations acquièrent un statut scientifique et renforcent la légitimité du mouvement militant. Ce processus de reconnaissance va avec l'acte de nomination du MIF comme un acteur de l'histoire. Le MIF est alors à la fois producteur d'un savoir scientifique et un représentant politique prenant place dans plusieurs champs de pouvoir.

La théorisation du sujet du féminisme est un des premiers objectifs du versant académique du MIF. Les chercheuses et militantes tentent de savoir si la focale doit être mise sur le sujet « femme » dont l'expérience commune de l'oppression favorise la sororité ou sur la pluralité du sujet, qui est en recomposition permanente du fait de son caractère intersectionnel (*ibid.,* p.

---

bengali, considéré comme un défenseur de la cause des femmes (*Charitraheen* (1917) sans caractère, *Sesher Prashna* (1929) La dernière question).

505). Pour Neera Desai, citée par Kumud Sharma seule la théorisation et la lutte contre le patriarcat peuvent servir de point de ralliement :

> Is solidarity only at programme or issue level only or has it to be seen as an ideal to be pursued ? Women are not a homogenous group; there are differences between categories and patriarchy alone cannot provide a basis for solidarity.
> (Sharma, 2005).

L'émergence de voix subalternes dans les années 1990 oriente le MIF vers la théorisation d'un sujet « femmes » pluriel devenant le fondement des études subalternes[285] et des études postcoloniales (Rao, 2003, p. 2). Un point de désaccord porte sur la notion de « féminismes » et les théories et méthodologies qui lui sont liées. Suma Chitnis, sociologue et Vice chancelière de la *SNDT Women's University*, qui se définit comme féministe, insiste sur l'importance de prendre en compte le contexte social et historique du pays dans lequel les théories et les concepts féministes sont utilisés. Certaines demandes de la part des féministes occidentales trouvent peu d'échos en Inde du fait des différences dans le système de représentations et de valeurs culturelles, politiques et sociales. Par exemple, l'oppression que subissent les femmes ne peut pas être analysée que sous l'angle du patriarcat, trop restrictif, dans une société fortement hiérarchisée (Chaudhuri, 2004, p. 8-25).

En plus d'apporter une base théorique et une légitimité scientifique au MIF, les Women's Studies ont un rôle de réification du Mouvement. Les recherches retraçant l'histoire de la création du MIF, de sa consolidation et de ses luttes participent au processus de construction de l'identité et de la légitimité du Mouvement. L'appellation « Mouvement Indien des Femmes », (*Indian Women's Movement*) n'est pas sans faire débat (Sen, 1990 ; Menon, 1999, p. 1, Kumar, 1999. p. 342) du fait de l'uniformisation et de l'homogénéité trompeuse dont il se fait l'écho. Pourtant, cette nomination persiste, car elle entretient l'idée d'unicité et de luttes des femmes. Le MIF dans les faits est un réseau multidimensionnel, multi-acteurs·trices et en perpétuelle mutation, dont les membres ont assez peu de contact les un·e·s avec les autres. Pourtant, lors des entretiens dans les locaux des organisations et dans les lieux d'interventions auprès des

[285]Pour une présentation approfondie des études subalternes voir Pouchepadass Jacques, « Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme*, n 156, 2000, p 161-186 et Anne Castaing « Subaltern Studies : De la provincialisation de l'Europe au langage de la différence », in Maxime Cervulle, Nelly Quemener et Florian Voros (ed*.), Matérialismes, culture et communication. Tome 2: Cultural Studies, théories féministes et décoloniales*, Paris, Presses des Mines, 2016, p. 315-332.

travailleurs·euses de terrain, l'expression *Women's Movement* fait immédiatement échos à un combat national de femmes indiennes pour l'égalité. Cette création d'un référent commun est le fruit du travail de recherche du MIF. Dès les années 1970, des chercheur·e·s, auteurs et autrices retracent l'histoire du Mouvement afin de lui donner une légitimité historique et scientifique, mais également dans le but d'offrir une mémoire collective à un réseau épars et hétérogène. Un grand nombre d'enquêtes démarrent sur les femmes et leurs luttes. La première publication marquante de cette époque est l'ouvrage de Bal Ram Nanda, *Indian Women : From Purdah to Modernity*, publié en 1976 regroupant neuf textes sur le statut des femmes en Inde. A la même période les chercheuses Vina Mazumdar (1972, 1979, 1985) et Neera Desai (1957, 1974, 1980, 1985) publient leurs premiers travaux. En 1992, les publications successives de Nandita Gandhi et Nandi Shah, *The Issues at Stake: Theory and Practice in the Contemporary Women's Movement in India* (*op.cit.*), puis en 1993, de Radha Kumar, *The History of Doing: An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India 1800-1990* (1993) symbolisent cette entreprise d'historicisation du MIF, par la recherche. En résulte l'élaboration d'un séquençage de l'histoire du MIF en plusieurs phases, allant de la fin du XIXème siècle à nos jours. Si un consensus global apparait, les termes et les bornes temporelles ne sont pas fixes, comme le montre Kusum Datta (2007) :

> Neera Desai talk of three phases : before Independence, from the 1940s, to the mid-1970s era and the post 1970s era (1985-1988). Nandita Gandhi and Nandita Shah think in term of four overlapping waves (1992) while Agnihorti and Mazumdar see the movement in light of five factors. There are : the crisis of the state and government leading to the 1975 emergency; the post emergency upsurge in favour of civil rights; the burgeoning of women's groups who put women's issues on the agenda; the basis progress in the mid-1980s ; and the deepening post 1990 crisis involving the state, government and society.
> (Datta, *Ibid.*, p. 131)

Malgré le caractère protéiforme du MIF, de nombreux·ses militant·e·s et chercheur·e·s ont le sentiment d'appartenir à un même réseau œuvrant pour la cause des femmes. Ce sentiment d'appartenance est lié à la création d'une mémoire collective, qui est un élément fondamental des mouvements sociaux car elle permet de créer un lien social unificateur et le sentiment d'appartenance à une communauté. (Fraïssé, 2003). Une fois constitué comme groupe social ayant une identité et une histoire propres, le mouvement peut alors « révéler son existence » en

tant que communauté imaginaire et à partir de là, réclamer des droits (*Ibid.*, p. 85). L'identité collective devient donc un outil politique. Pour Nancy Whittier et Verta Taylor, la notion de mémoire collective va avec la notion d'identité collective, définie comme « la définition commune d'un groupe qui découle d'intérêts, d'expériences et d'une solidarité commun·e·s aux membres [286]» (Taylor, Whitier, *op.cit.*). L'édiction d'une identité collective nécessite un travail d'historisation, de construction et de représentation des inégalités. Pour maintenir leur cohésion interne, les mouvements sociaux doivent renforcer et maintenir une identité spécifique ayant une forte capacité mobilisatrice. Pour le MIF, il s'agit de l'identité « femmes ». Verta Taylor et Nancy Whitier (*Ibid*.) identifient trois facteurs contribuant à la création d'une identité. La création de frontières symboliques entre le groupe dominant et le groupe dominé. Le développement d'une conscience (*consciousness*) de groupe par laquelle se forment les cadres d'interprétation et de compréhension du monde. La valorisation de l'identité du groupe par la création de nouvelles valeurs et références. Cette construction passe par la remise en cause de l'habitus, des codes et des structures de la culture hégémonique. Pour cela, les groupes dominés créent des institutions qui leur sont propres, ainsi qu'une culture qui passe par la production d'un savoir et d'une science. Ce principe de création et de reconnaissance d'une culture alternative qui a pour fondement une expérience distincte s'ancre dans l'entreprise subalterne de renversement des paradigmes portés par les groupes hégémoniques. Dans le cas du MIF, la sororité, la réinscription des femmes dans l'histoire et le travail de théorisation de l'oppression effectué par la recherche participent à la réinterprétation des valeurs et des schèmes de pensées patriarcaux et coloniaux.

2.4.2 L'Évolution de la recherche et la globalisation de la cause des femmes.

2.4.2.1 Des Women's Studies aux Gender Studies : un tournant décisif ?

La dénomination Women's Studies est, jusqu'à la fin des années 1980 en Inde, le terme utilisé pour désigner les études sur le rôle et la place des femmes dans la société indienne. L'élaboration et la mise ne place de ces études est concomitant avec l'essor du MIF dont le but est de réhabiliter les femmes au sein de la mémoire collective, par des études historiques et la

[286] « the shared definition of a group that derives from menbers common interests, experiences and solidarity » (1992, p. 105)

compilation de témoignages. Il est aussi de mettre en lumière et de questionner la position des femmes au sein de la société indienne. Pour cela, la recherche sur les femmes a construit un objet d'étude, le sujet « femmes » qui sert d'identité collective au Mouvement. Le sujet politique « femmes » est un groupe imaginaire, partageant des caractéristiques communes basées sur une identité de « sexe social » et des problématiques qui lui sont attachées. La création de cette catégorie politique est indivise de la théorisation du patriarcat, comme système de domination. En forgeant le mouvement militant sur le concept de sororité et de solidarité dans le but de créer du lien entre les femmes venant de toutes les classes de la société, le MIF, par certains aspects, a tendance à négliger, voire invisibiliser les particularités identitaires de certains groupes en créant un objet « femmes » vide de sens. Il concourt aussi à réifier la binarité femme-homme, sexe-genre et nature-culture que le MIF vise à abolir (Butler, 2003, p. 85-97). La manière dont les études sont menées autour d'un sujet « femmes », victime d'un patriarcat universel et anhistorique renforce, selon des chercheuses, leur position subalterne et essentialise le sujet « femme » en homogénéisant leurs expériences (Kapur, 2002, p. 30).

À partir des années 1990, le concept de genre se substitue lentement à celui de « femmes » dans le monde académique et militant. Ce glissement lexical résulte à la fois des critiques internes au MIF, le terme « femmes » étant jugé trop restrictif et à un processus d'institutionnalisation des questions d'égalités et de sexualités, porté par les instances de développement. La notion de genre apparaît aux États-Unis dans des cercles de pensées féministes sur la base de travaux menés par la psychologie et la médecine, rendant compte de singularités biologiques que sont l'intersexualité ou l'hermaphrodisme (Fassin, 2008, p. 375). Il se popularise tout au long du XX siècle par le biais d'écrits féministes pour atteindre son apogée au cours des années 1980-1990. La première apparition du concept de genre, qui n'en porte pas encore le nom, est à chercher auprès d'autrices comme Margarett Mead dans les années 1930 ou Simone de Beauvoir dans les années 1950 qui questionnent et tentent de dénaturaliser la division et la hiérarchisation des sexes. Celles-ci sont perçues comme des constructions sociales qui attribuent, sur la base du sexe biologique[287], des caractéristiques définissant le masculin et le féminin. Ce que Margarett Mead nomme le « sexe social » devient en quelques décennies le concept de genre, développé par Ann Oakley dans son ouvrage *Sex, Gender and Society* publié en 1972. Dès les années 1970-1980, le concept de genre va plus loin et des autrices·teurs tel·le·s que Christine Delphy, Judith Butler ou Claude Nicole Mathieu

[287] Concernant la question du genre en biologie se reporter aux travaux d'Anne Fausto-Sterling sur la construction des sexes et le genre en sciences (2000; 1992).

déconstruisent à leur tour la distinction sexe/genre. Nicole Claude Mathieu élabore le concept de « rapports sociaux de sexes » pour exprimer le fait que les sexes sont des constructions sociales qui prennent place dans un système de rapports de pouvoir :

> Penser plus ou moins implicitement le sexe en termes de catégories réifiées, closes sur elles-mêmes, refuser de voir qu'elles se définissent à chaque fois dans un système de rapports sociaux amène d'abord à leur conférer des attributs généraux et à parler en termes de contenu : modèles, représentations, symboliques propres à chacune, ensuite à fixer ces attributs et ces contenues comme différents voire opposés , pour chacune, la réification se fondant sur le modèle de la différence biologique : les hommes et les femmes auront naturellement des comportements différents , des visions différentes de soi et du monde.
> (Mathieu, 1991, p. 50)

Pour Christine Delphy le genre est aussi une construction sociale pensée à partir de la binarité des sexes biologiques :

> Le mot « sexe » se réfère aux différences biologiques entre mâles et femelles : à la différence visible entre leurs organes génitaux et à la différence corrélative entre leurs fonctions procréatives. Le « genre », lui, est une question de culture : il se réfère à la classification sociale en « masculin » et « féminin ».
> (Delphy, 2001, p. 246)

Le genre, est une construction sociale calquée sur la division des sexes. Ce lien est analysé par Judith Butler, qui va plus loin et considère que le sexe aussi est social puisqu'inséparable du genre et d'une binarité sociale. Le genre en imposant une dualité basée sur l'observation de la présence d'organes femelles et mâles crée la division sexuelle femme-homme, en lui octroyant une signification culturelle (Butler, 1990 (2006) ; Fausto-Sterling, 2000). En amont, Joan W Scott a tâché de retracer l'historisation de la construction sociale des sexes et du genre. Elle montre comment cette construction politique, sociale et économique va de pair avec l'inégalité et la hiérarchie. Dans son article, « Le genre une catégorie utile d'analyse historique », elle décrit le genre comme « une façon première de signifier les rapports de pouvoir » (Scott, 1988, p. 141).

Le concept de genre va plus loin que la simple démonstration du caractère sociale de la division femme-homme. Son approche est multidimensionnelle puisqu'il permet d'interroger plusieurs axes à la fois (Bereni *et al.*, 2012). Le genre est un outil qui permet de conceptualiser les rapports de pouvoir et un attribut identitaire, tout comme la race, la classe et la sexualité. Le fait que le concept de genre pense les identités sous un angle relationnel ne limite pas les études au sujet « femmes ». Il est aussi un instrument pour interroger les masculinités et les sexualités (Ruth, 1999, p 73).

Le concept de genre en Inde est un outil conceptuel extrêmement utile dans une société où les stratifications et les divisions sont nombreuses. Il permet de repenser la division femme-homme, en élargissant la focale, passant d'un sujet « femme » unifié à un sujet au croisement de multiples identités. Le genre, qui est le moyen d'énoncer les rapports de pouvoir qui façonnent l'identité des « femmes », favorise l'essor d'un féminisme inclusif, ne se limitant plus à une seule catégorie sociale. Le sujet du féminisme n'est plus seulement les femmes, mais les structures et les dynamiques de pouvoir déterminant les relations femme-homme et la construction de leur identité (Menon, 2009, p. 94). Le passage du sujet « femmes » défini par la division duale genrée à la notion d'identité de genre, pousse les féministes à s'ouvrir aux problématiques de sexualités, pensées comme partie prenante de la construction identitaire et pas seulement sous forme de violences (Chandiramani, Geetanjali, 2005, p. 134). En plus de l'élaboration du concept de genre, les sexualités et plus particulièrement les mouvements LGBTQI (Lesbiennes-Gays-Bisexuels-Transgenres-Queers-Intersexes) sont devenus des objets d'études légitimes du fait de l'investissement international des agences de santé dans la lutte contre le sida et les maladies sexuellement transmissibles (Menon, 2007, p. 5).

À l'image des problématiques féministes, le concept de genre a dès ses débuts un caractère subversif. Il est toutefois rapidement coopté par les gouvernements et les instances internationales, qui voient dans ce concept un potentiel mobilisateur. La différence majeure entre l'utilisation du concept de genre par les mouvements militants et les instances de pouvoirs tient à sa conceptualisation et sa nature. Le caractère politique et subversif du concept de genre est annihilé, en grande partie, sous sa forme institutionnalisée. Très vite, il devient un synonyme de femmes et ne remplit plus son rôle d'outil de déconstruction de l'identité binaire et des structures hiérarchiques de domination (Menon, 2009, p. 94). Il en va de même avec le concept de « gender mainstreaming », ou « approche intégrée de l'égalité », développé à partir des années 1970, et vivement critiqué pour son caractère apolitique, son incapacité à penser les

relations femme-homme comme des catégories sociales édifiées et non des données biologiques naturelles (Charlesworth, 2005), et son manque d'efficacité (Falquet, 2008, p. 134).
Mais un tel usage du genre ne se cantonne pas aux publications officielles. Dans de nombreux ouvrages, le terme reste centré sur le sujet « femmes » ou sert à désigner les communautés *LGBTQI*. De manière générale, le genre a remplacé les termes « femmes » et « féminismes » dans les publications officielles nationales et internationales. Toutefois, les ouvrages académiques et issus du mouvement militant continuent à privilégier le terme « femmes », pour désigner les femmes et le concept de genre, pour désigner un système de pouvoir. Même dans les milieux académiques, la frontière entre les Gender Studies et les Women's Studies est assez floue. Le terme Gender Studies qui devait par sa démarche combler les lacunes du champ d'études sur les femmes en l'ouvrant à de nouvelles thématiques connait le même procédé d'institutionnalisation et recouvre aujourd'hui des thématiques assez similaires.

2.4.2.2 Portrait d'une chercheuse et militante féministe : Kamla Bhasin

Kamla Bhasin est une militante féministe, chercheuse et écrivaine ayant acquis le statut de leadeuse charismatique du MIFD en s'engageant dans les luttes féministes dans les années 1970. Sa renommée dépasse les frontières puisqu'elle fut aussi membre du mouvement de femmes transnational asiatique et représentante des femmes indiennes dans des instances des Nations-Unies. Cette femme, que j'ai rencontrée plusieurs fois dans des conférences, lors de rassemblements et chez elle, témoigne, par les différentes facettes de son identité et son vécu, des évolutions de l'Inde et du MIFD depuis la Partition. Kamla Bhasin est née en 1946, dans un village du Panjab au nord-ouest de l'Inde, se situant aujourd'hui au Pakistan. Elle fait partie d'une fratrie de six enfants. Son père, médecin de village et sa mère femme au foyer, l'ont encouragée à faire des études. Élevée au Rajasthan, Kamla Bhasin va dans des écoles publiques. Après avoir terminé un master en économie à l'université de Jaipur, elle étudie la sociologie du développement puis obtient un poste de lectrice dans une université en Allemagne, en 1970. Témoin de la misère des campagnes rajasthanies, elle choisit ce champ d'études pour prendre part au développement du pays. Assez rapidement, elle décide de quitter la recherche pour travailler de manière plus directe, sur le terrain, auprès des populations.

> *« Le fait que j'aille en Allemagne, c'était pour mes études en développement et j'étais lectrice. J'ai grandi dans un village du Rajasthan, mon père était un docteur de village donc, depuis le début, j'ai vu la misère, j'ai vu le sous-développement, j'ai vu*

l'illettrisme. Je suis née au moment de l'indépendance de l'Inde, il y avait le rêve d'un nouveau pays et il y avait des centaines de jeunes gens comme moi qui sont allés dans les universités, qui ont décidé de travailler pour leur pays et de faire quelque chose. C'était ma passion, ce que j'aimais faire est devenu ma vie[288] *».*
Entretien n°46 (Kamla, 68 ans, hindoue, upper caste, anglais, 11/03/2014)

En 1972, elle rejoint une organisation d'Udaipur, *Seva Mandir* (le temple du service), qui intervient auprès des franges les plus basses de la société. C'est à ce moment qu'elle réalise que les femmes, au sein de ces communautés, sont les plus touchées par la pauvreté. En 1976, la branche *Food and Agriculture Organiza*tion (FAO) des Nations-Unies fait appel à elle pour travailler à Bangkok sur le projet *Freedom from Hunger*. Le but du projet intitulé « *Role and Training of Change Agents* » est de former de jeunes militant·e·s en Asie aux problématiques de pauvreté et de violences. Quatre années plus tard, elle demande à être envoyée à New Delhi, où pendant vingt-trois ans, elle s'emploie, dans le cadre du projet *FAO*, à créer des partenariats entre les différents pays d'Asie du Sud (Bangladesh, Inde, Népal, Pakistan et Sri Lanka) (Bhasin, 2017, p. 2). Dans le même temps, Kamla Bhasin prend part aux actions de *Saheli* et de *Manushi*. Elle participe également à la création de *Jagori* et de *Kali for Women*. (Menon, 2011, p. 78). En 1993, elle fonde avec Bina Agarwal un comité de réforme et de création de médias alternatifs, dans la mouvance des débats féministes sur l'obscénité ayant cours à cette époque (Menon, 2007, p. 93) :

« En 1993 j'ai lancé chez moi un groupe appelé le Comité pour la représentation des femmes dans les médias. À cette période, si on voyait une mauvaise publicité à la TV on pouvait faire en sorte que cela change, car il n'y avait qu'une seule chaine, une chaine gouvernementale, on pouvait aller au siège de la chaine, il y avait un bureau, on pouvait aller au ministère et dire : qu'est-ce que c'est que ça ? »[289]
Entretien n°46 *(*Kamla, 68 ans, hindoue, upper caste, anglais, 11/03/2014)

[288] « From the beginning the fact I went to Germany, it was because I went to study development and I was lecturer. I grew up in the village of Rajasthan, my father was a village doctor so from the beginning I saw poverty, I saw under development, I saw illiteracy, and I was born at the time of India independence so there was a dream of a new country and there were thousands of young people like me who went to university like me, who decided to work for their country, and to do something and it was my passion, what I liked that became my life. »
[289] In 1993 I started a group in my house called Committee for Portrayal of Women in the media. At that time if we saw a nasty bad advertisement on TV we could get it to change, because there were only one channel, government channel, we could go to the head of the channel, there was an office, we could go to the minister and say "what is this?" »



KAMLA BHASIN CREDIT : THE HINDU

En 2002, Kamla Bhasin crée *Sangat*, un réseau féministe d'Asie du Sud dont le siège principal se trouve dans les locaux de l'organisation Jagori. Sangat est un des principaux réseaux asiatiques transnationaux, travaillant sur les questions de genre, de pauvreté, de violence et de développement en Asie du Sud. La construction d'un réseau politique féministe transnational « Southasian Feminism », qui émerge dans les années 1980, répond au besoin de la part des militant·e·s asiatiques de créer un espace de discussion et d'actions citoyennes pour repenser les relations entre les pays asiatiques (Chhachhi, Abeysekera, 2015, p. 554). L'Inde, le Pakistan, le Sri Lanka, le Bangladesh et le Népal ont en commun un passé et un présent rythmés par des conflits et des oppositions, mais aussi des luttes et des enjeux similaires permettant la création d'une solidarité transrégionale (Ibid., p. 555). En 1986, elle initie le premier « workshop » regroupant des féministes d'Asie du Sud. Il mène à la création de comités et de forums regroupant des militant·e·s d'Asie du Sud autour des questions de genre et d'égalité. S'ensuit la promulgation d'une déclaration féministe transnationale en 1989, « The South Asian Feminist Declaration », révisée en 2006 pour intégrer de nouveaux enjeux. L'emphase est mise sur les questions de solidarités transnationales construites à partir d'une expérience identitaire commune et des luttes parallèles [290]. Les sept premières conférences sont organisées sous l'égide du *FAP* puis sous celle de *Sangat*. En 2016, la 21e

[290] « Nous venons de différents pays en Asie du Sud, du Bangladesh, d'Inde, du Pakistan, et du Sri Lanka. Divisé·e·s par des frontières géopolitiques, nous sommes tous·tes relié·e·s par une identité sud asiatique commune. Cette identité s'exprime à la fois dans les liens que nous avons les un·e·s avec les autres et dans les luttes auxquelles chacun·e de nous est impliquée au sein du mouvement des femmes dans nos pays respectifs. Ces liens nous ont renforcés individuellement et ont conduit à une intensification du sentiment de solidarité régional. Aujourd'hui, dans le contexte sociopolitique contemporain, nous estimons qu'il est impératif de développer et de renforcer davantage la perspective sud asiatique pour la libération des femmes dans la région. Cette déclaration est l'expression de nos engagements personnels/politiques en faveur d'une large plateforme féministe sud asiatique et un appel à l'aide pour renforcer cette plateforme. » South Asian Feminist Declaration 1989, http://www.sacw.net/Wmov/sasiafeministdecla.html

conférence du forum des féministes d'Asie du Sud regroupe des militantes venant du Myanmar, d'Iran, de Turquie, du Soudan, d'Australie et du Ghana. *Sangat* organise également la campagne *One Billion Rising*, un réseau international de lutte contre les violences genrées, ayant lieu chaque année dans plus de 150 pays à travers le monde et dans plusieurs états de l'Inde. En novembre 2012, la campagne est lancée à New Delhi et des événements culturels (happenings, conférences, spectacles, projections) ainsi que des formations à destination des citoyen·ne·s sont organisés dans plus de vingt-cinq États de l'Inde pour aboutir, le 14 février 2013, à une journée de mobilisation nationale. Depuis, chaque année, le 14 février, un rassemblement a lieu à Delhi. C'est une journée de débats et de spectacles que préside Kamla Bhasin. En 2014, en 2015 et en 2016, le rassemblement, *One Billion Rising*, a lieu à Connaught place dans un parc public, surplombé par le drapeau de l'Inde. En 2014, des centaines de personnes font la queue pour rentrer dans le parc et accéder au Colisée, où se déroule l'évènement. Kamla Bhasin anime la journée et intervient tout au long, par des chants et des discours. Des spectacles de danse, de théâtre et de chant ont lieu toute la journée. Plusieurs militant·e·s du MIFD, dont les leadeur·se·s charismatiques, se succèdent sur la scène pour rappeler en anglais et en hindi l'importance des luttes contre les violences faites aux femmes. Le slogan « *Azadi* » est repris en cœur par tous et toutes.

मिल बहने लेंगी – आजादी	Nous les femmes nous voulons – la liberté
मिल बच्चियां लेंगी – आजादी	Nos filles veulent – la liberté
हिंसा से लेंगी – आजादी	Mettre fin à la violence- la liberté mettre fin au silence- la liberté
अत्याचार से लेंगी – आजादी	
हम मौन से लेंगे – आजादी	Au patriarcat- la liberté
बलात्कार से लेंगे – आजादी	À toutes les hiérarchies- la liberté Pour respirer librement- la liberté
आने–जाने की हो – आजादी	Pour se déplacer librement- la liberté
हंसने–गाने की हो – आजादी	Pour chanter haut et fort- la liberté
सब कुछ कहने की हो – आजादी	Pour danser follement- la liberté
निर्भय रहने की हो – आजादी	Pour le droit de s'exprimer- la liberté Pour célébrer- la liberté
है प्यारा नारा – आजादी	Nous en avons vraiment besoin- la liberté
हम सबका नारा – आजादी	Nous aimons cela follement- la liberté
नारी का नारा – आजादी	Viens et dis le haut et fort- la liberté

Les spectateurs et les spectatrices sont relativement jeunes et il y a autant d'hommes que de femmes. Impressionnée par le nombre de personnes présentes dans le parc, je les interroge sur les raisons de leur présence. Beaucoup sont venu·e·s célébrer la Saint-Valentin et ne savent rien de ce qui se déroule. Plusieurs couples ont trouvé refuge dans le parc, loin des regards des passant·e·s. Lorsque je les interroge, de la stupeur, de l'étonnement et des rires cachent leur malaise. Les autres sont venu·e·s en tant que membres des organisations de femmes, sociales ou féministes. Ils et elles sont salarié·e·s, militant·e·s et/ou sympathisant·e·s des luttes ou pour les plus jeunes ont pris part à des programmes de sensibilisation organisés par *Sangat*. Tout autour de la scène, se trouvent des groupes d'étudiant·e·s portant des tee-shirts *One Billion Raising*, des banderoles avec les slogans « Lève-toi pour mettre fin aux violences » (*rise to end violence*) ainsi que des rubans portant le slogan « Non à la violence, oui à l'amour et à la justice » (*No to violence, yes to love and justice*). Ils disent être venu·e·s pour prendre part à la lutte contre les violences. Tous et toutes parlent anglais, ou le comprennent. Des militant·e·s de *Saheli, Jagori, AIPWA* et l'organisation *Shaka Consulting,* une entreprise de taxi par et pour les femmes sont présentes. Maya Rao, figure éminente du théâtre, est également là entourée d'élève d'écoles élémentaires de Delhi. Un groupe d'hommes et de femmes sont venu·e·s d'Haridwar pour promouvoir leur organisation de lutte contre le système de dot. Fait suprenant, quelques militant·e·s du BJP sont aussi présent·e·s et distribuent des tracts pour les élections à venir.



ONE BILLION RISING 2016 DELHI CRÉDIT : C. MICHON



KAMLA BHASIN ONE BILLION RISING CRÉDIT : C. MICHON



ONE BILLION RAISING. CREDIT : C.MICHON

L'histoire du MIFD et de ses combats a été écrite à partir du vécu de militant·e·s et de chercheuses, comme Kamla Bhasin. Il n'est alors pas surprenant que l'histoire du MIFD soit au plus près de l'expérience de vie de ces militantes. Kamla Bahsin, sur bien des points, incarne la figure de la militante féministe historique engagée dans les années 1980. Élevée dans une famille de haute caste et de classe intermédiaire, elle acquiert par ses études et son expérience un statut de professionnelle du développement. En parallèle, elle participe, de manière bénévole, à la création de plusieurs organisations féministes et de femmes. Les deux pratiques que sont l'engagement militant et la salarisation dans des emplois de développement sont encore, à cette période, distinctes. Pour autant, les militantes engagées de manière bénévole dans le MIFD appartiennent majoritairement aux classes et classes aisées à supérieures et ont acquis un savoir-être et un savoir-faire militant, valorisé par la salarisation. L'engagement de Kamla Bhasin dans plusieurs espaces géographiques militants que sont New Delhi et l'Inde du Nord, l'Asie et l'international par son poste dans une branche des Nations-Unies caractérise une période d'essor d'un discours sur la nécessité de construire un féminisme subalterne tout en maintenant des relations sororales avec les autres féminismes. Le dernier élément

symbolique de cette période est le lien étroit entre le militantisme et la recherche. Kamla Bhasin a un nombre important de publications à son actif. Pour elle, l'écriture fait partie du projet féministe de réforme du système, car elle donne à voir à tous et toutes des expériences de vie et légitime la parole des femmes. Au début de son engagement, Kamla Bhasin publie en hindi dans le journal rajasthani « *Rajasthan Patrika* ». Dans ses articles, elle essaye de rendre compte du vécu des populations marginalisées auprès desquelles elle intervient avec l'organisation *Seva Mandir*. Par la suite, elle publie de nombreux ouvrages de théorisation, des recueils de poèmes et des contes pour enfants, en hindi et en anglais. Ses ouvrages scientifiques sont des manuels reprenant les grandes lignes des courants et des problématiques féministes. En 1986, elle publie avec Nighat Said Khan, *Some Questions on Feminism and its Relevance in South Asia* (1986), puis une année plus tard *Hamaari Betiyan Insaaf Ki Talaash Mein* (Our daughters in the search of justice). S'en suit en 1993, *What is Patriarchy ? Understanding Gender* en 2000 puis *Exploring Masculinity*, en 2004. Aux ouvrages militants, s'ajoutent les rapports issus de son travail auprès du FAO, *Pressing against Bundaries. Report of a south Asian Workshop on women's issues* (1990), *Towards Empowerment* (1984). En 1998, elle publie un ouvrage écrit conjointement avec Ritu Menon, « *Borders and Boundaries : Women in India's Partition* », traitant d'un sujet très peu abordé, celui de l'histoire des femmes dans la Partition de l'Inde.

Une des contributions majeures de Kamla Bhasin au mouvement féministe est la production de poèmes et de chants, abordant de manière simple et directe les enjeux principaux des mouvements féministes. La littérature et les productions artistiques de Kamla Bhasin, favorisent le partage, la sororité et la diffusion, du fait de leur accessibilité à tous·tes, contrairement aux publications de nombreux chercheur·se·s militant·e·s qui n'atteignent qu'un public restreint. Ainsi par la création de chants tels que *Todh ke bandhano ko dekho behane aati hain* (Briser les chaines et voir ses sœurs sortir) ou *Dariya ki kasam, maujon ki kasam, yeh taana-baana badlega* (Je le jure sur la rivière, je le jure sur les vagues, les choses devront changer) Kamla Bhasin mobilise de nombreux·ses citoyen·ne·s et ses chants voyagent de mouvement en mouvement, comme le célèbre *Azadi*, inspiré des mouvements féministes pakistanais, qu'elle popularise et qui, depuis, est repris massivement par les mouvements étudiants (Vyas, 2016) : *Meri behane maange Azaadi, meri bachhi maange Azaadi, naari ka naara Azaadi.* » (Mes soeurs veulent la liberté, ma fille veut la liberté, le slogan de toutes les femmes est liberté). La volonté de rendre accessible à tous·tes les écrits et les théories féministes, va de pair avec un regard critique sur le milieu académique et ses dérives. Tout en étant membre de la *Indian Association of Women's Studies* (IAWS) depuis 1984 et, par la suite sa Secrétaire générale entre 1993 et 1995, Kamla Bhasin s'amuse dans ses poèmes à dénoncer

le caractère élitiste des études académiques tout en reconnaissant son apport indéniable au Mouvement[291]. Ayant le désir d'élever ses enfants suivant les principes féministes, Kamla Bhasin publie des livres illustrés et des comptines féministes à destination des enfants comme *Ladki Kya Hai, Ladka Kya Hai* (Qu'est-ce qu'une fille, qu'est-ce qu'un garçon) (1998), *Dhammak Dham, Rhymes for Children Challenge*, *Ulti Sulti Meeto* (Meeto la chipie (*Crazy Meeto*)). Ces ouvrages sont traduits dans de nombreuses langues, et certains sont présents dans les programmes scolaires, comme en Uttar Pradesh (Menon, *op.cit.*, p.82).

À la question « comment êtes-vous entrée dans ce mouvement ? », Kamla Bhasin répond que ce fut un processus naturel, inconscient, et que le mouvement des femmes a mis des mots sur un ressenti et un engagement qu'elle avait depuis longtemps, mais qu'elle ne définissait pas (Menon, *op.cit*., p73). Elle m'explique, lors d'entretien, que son engagement premier est envers les sections les plus pauvres de la société et c'est par une approche intersectionnelle qu'elle théorise les inégalités :

> *« Quand suis-je devenue féministe ? Je ne sais pas quand je suis devenue féministe, mais je suis devenue une militante pour les droits des gens pauvres avant de devenir une féministe. J'ai rejoint une ONG au Rajasthan, pas pour travailler qu'avec les femmes, mais pour travailler avec les pauvres, pour travailler avec les indigènes, pour travailler avec les dalits, et même aujourd'hui je ne suis pas seulement une militante pour le droit des femmes, car toutes ces problématiques sont connectées, la classe, la caste et la race, le nord, le sud, tout fait partie d'un système d'exploitation et tout est connecté donc on ne peut pas juste travailler sur les questions de genre ou de classes ou de race [292] ».*
> Entretien n°46 (Kamla, 68 ans, hindue, upper caste, anglais, 11/03/2014)

En 1986, Kamla Bhasin définit le féminisme comme inclusif, et considère que sa définition s'accorde, en temps et en lieu, aux militant·e·s utilisant ce concept :

> Une définition large du féminisme pour nous aujourd'hui (qui a été acceptée récemment par des femmes du Bangladesh, de l'Inde, du Népal, du Pakistan et du Sri Lanka) est «

---

[291] « Hearing that several big doctors have come, People have brought patients to the conference. Oh no, these are not doctors who distribute medicines, These ones write books which no one reads. What kind of a fare is this; without any shops and swings. This is a fare of intellectuals and whoever does not understand jargon is lonely here. Look how thick the paper is, No one has understood it but the discussion is heated. Come to the conference academics, we (activists) will give you all the data and you make your theories. We will take data from all the activists. Then quickly write our papers and publish them only in our names. We will go to the conference, and remove the dichotomy between theory and action. » Bhasin, 2017, p. 2.

292 « When did I become a feminist ? I don't know when we become a feminist, but I became an activist for poor people before I became a feminist, I joined an NGO in Rajasthan, not to work only with women but to work with the poor, to work with indigenous people, to work with Dalit and even now I am not just a woman activist because all these issues are connected so class and caste and race and north and south all are exploitative system and all connected so we cannot work only on gender or class or race. »

> Une prise de conscience de l'oppression et de l'exploitation des femmes dans la société, au travail et dans la famille, et des actions conscientes des femmes et des hommes pour changer cette situation.
> (Bhasin, Said Khan, 1986, p. 2)

L'inégalité vécue par les femmes est la conséquence du caractère patriarcal de la société qui justifie un système de domination des hommes sur les femmes (Bhasin, 1993, p. 3). Pour Kamla Bhasin, la notion de pouvoir permet d'appréhender les inégalités, les luttes de supériorité (domination) et les violences à l'encontre des femmes et des minorités, dont peuvent faire partie des hommes. Le patriarcat est appréhendé dans sa relation au capitalisme qui exacerbe la division sexuelle du travail, dévalorise les activités dites féminines et favorise le sentiment d'insécurité économique. La société de consommation est perçue comme un facteur de dépolitisation, mais aussi de frustration pour les citoyen·ne·s.

> *« Je pense que partout dans le monde la violence augmente, les gens sont frustrés, ils vivent dans l'insécurité même les classes moyennes, les classes aisées sont dans l'insécurité, cinquante années plus tôt, quarante ans plus tôt il y avait des emplois permanents, à présent la majorité des emplois sont des contrats avec une durée, donc même les classes moyennes, les classes aisées sont dans l'insécurité. Est-ce que j'aurai un emploi ? Si les femmes et si les hommes travaillent, ils n'ont pas de temps, il y a des tensions, il y a de la violence. Des guerres économiques ont lieu, une guerre économique entre Pepsi et Coca, entre les banques, entre des milliers d'entreprises. Le capitalisme promeut la compétition, et l'argent* [293]*».*
> Entretien n 46 (Kamla, 68 ans, hindue, upper caste, anglais, 11/03/2014)

Kamla Bhasin fait partie de la frange féministe socialiste, influencée par les luttes citoyennes de la fin des années 1950 et les idéaux d'égalité et d'accès au développement (*Sarvodaya*) et de non-violence (*ahiṃsā*) portés par Gandhi. Elles considèrent que le patriarcat et le libéralisme se nourrissent et se renforcent mutuellement. Cette analyse est partagée à la fois par des militant·e·s de la seconde période, mais aussi par des étudiant·e·s qui se sont familiarisé·e·s avec ces idées sur les campus.

[293]« I think generally all over the world violence is *increasing*, people are frustrated, they are unsecured even the middle class and upper class people are insecure , fifty years ago, forty years ago there were permanent jobs today most jobs are contracts so even middle class, upper middle class are insecure, will I have a job? If women are working and men are working there is no time, there is tension and there is violence, economic wars are going on, economic war between Pepsi Cola and coca cola, between banks, between thousand companies, so all this capitalism has been promoting competition and money. »

Jusqu'aux années 1990, les femmes sont le sujet politique du féminisme. L'entrée dans le vocabulaire de la notion de genre permet un déplacement du sujet et l'essor des études sur les masculinités. C'est en organisant des conférences auprès d'hommes travaillant dans des ONG sous l'égide du FAO que Kamla Bhasin développe une réflexion sur les masculinités. Le patriarcat est considéré comme un système qui conditionne aussi les hommes et les contraint à adopter des comportements violents et destructeurs tout en valorisant leur rôle de protecteur et de pourvoyeur du foyer (Menon. *op.cit.*, p. 86).

L'étude du profil de Kamla Bhasin, en tant que leadeuse charismatique et figure du féminisme, à New Delhi et en Inde, témoigne des contradictions et de la complexité des profils du MIFD. Kamla Bhasin est une figure incontournable du féminisme delhiite. Son statut social et politique correspond au profil que des militant·e·s et des chercheuse·s dénoncent : une surmédiatisation et une omniprésence des femmes urbaines appartenant aux classes aisées, dans les strates de représentation du MIF. Dans un même temps, son engagement est encensé. Militante féministe, écologiste, anticapitaliste, pour le droit des minorités, elle incarne une mouvance féministe historique à partir de laquelle le mouvement actuel est pensé (Roy, 2015). La similarité entre son parcours et l'histoire des luttes féministes atteste du rôle majeur qu'ont joué ces femmes dans la réification et l'historicisation du Mouvement et de ses sujets de lutte.

CHAPITRE 5 LA PLURALITÉ DES IDENTITÉS AU SEIN DU MIFD : DE LA SORORITÉ AUX AFFRONTEMENTS.

2.5.1 De « l'identité femmes » aux revendications intersectionnelles au sein du MIFD.

2.5.1.1 L'utilisation stratégique de la catégorie « femmes » comme sujet politique par une frange de la communauté.

En dépit d'une tendance à l'uniformisation dans les termes et dans les engagements, la typologie du Mouvement Indien des Femmes dans la ville de new Delhi (MIFD) met en évidence la variété de formes et de profils organisationnels. Cette nomenclature, que j'aborde comme une théorisation, laisse-en suspens la question du collectif en tant que processus créateur d'une identité unificatrice. L'inhérence de la communauté locale du MIF au concept de mouvement social fait d'elle un groupement dont la principale caractéristique, outre sa dimension politique, est son caractère collectif. C'est lors d'actions collectives que le MIFD, en tant que communauté, se manifeste de la manière la plus visible. Néanmoins, l'action collective ne devient un mouvement social que lorsque la convergence d'individus se fait de manière volontaire « dans une logique de revendication, de défense d'un intérêt matériel ou d'une « cause » (Neveu, 1996, p. 9). Pour devenir un mouvement social, un collectif doit également être reconnu comme un agent légitime de la sphère politique. La sociologie des mouvements sociaux fournit des outils pour saisir la nature, la composition et les mécanismes menant à la formation de mouvements sociaux. La notion d'identité collective qui est centrale pour comprendre la manière dont les individus s'agrègent a connu un essor majeur corrélatif à l'émergence du concept des « nouveaux mouvements sociaux » à la fin des années 1970 (Touraine, 1978 ; Melucci, 1996 ; Taylor, Whittier, *op.cit.* ; Friedman, McAdam, 1992). Ces auteurs et autrices investissent la notion de plusieurs façons. Elles et ils considèrent l'identité collective comme une catégorie de la pratique, c'est-à-dire comme un préalable et un outil

« utilisé par les individus en vue de construire un mouvement ». Elle est aussi une catégorie scientifique qui permet de « mieux comprendre ce qui fait tenir ensemble un mouvement, les liens qui peuvent s'y tisser, les solidarités qui peuvent en émerger » (Voegtli, 2009, p. 292). Alberto Melucci dans son ouvrage *Challenging Codes : Collective Action in the Information Age* (*Ibid.,* 1996) tout en réfutant cette division conceptuelle, propose une théorisation de l'identité collective comme outil ayant deux pans dynamiques et dépendants[294]. L'identité collective est un procédé dynamique et interactif. Elle est une construction immanente et consécutive au collectif, sans en être jamais l'essence ou l'origine [295]. L'identité collective est à la fois une définition cognitive qui est un processus d'adhésion à un cadre commun qui concerne la finalité recherchée, les moyens mis en œuvre et le champ d'action, le tout porté par un langage, des rites, des pratiques et des analyses rationnelles communes et partagées. Elle est aussi un réseau de relations actives entre les acteurs·trices externes et internes au collectif, attribuant une dimension relationnelle à l'identité. Enfin, l'identité collective nécessite une dimension et un engagement émotionnels en dehors de tout calcul rationnel (*Ibid.*, chap 4). Cette conceptualisation qui répond à un contexte historique local, l'Occident au cours des décennies 1960-1990, peut néanmoins servir de référent à une étude en dehors de cet espace-temps. L'identité collective est le résultat d'un processus, d'une construction dynamique qui évolue et s'adapte aux changements (*Ibid.*, p. 75). Elle permet de penser les évolutions du MIFD des années 1990 comme constitutives de son identité actuelle et de rendre compte de la complexité et des affrontements internes du MIFD de nos jours.

La seconde théorisation à laquelle je me réfère pour aborder la question de l'identité collective est celle de Verta Taylor et de Nancy Whittier dans leur article *«* Collective Identity in Social Movement Communities Lesbian Feminist Mobilization ». Pour ces autrices, l'identité collective est une définition partagée d'un groupe qui a comme fondement des intérêts et des expériences communs et une solidarité[296] (Taylor, Whittier, *op.cit.*, p. 105). Elles distinguent trois facteurs déterminants dans le processus de construction de l'identité collective, le concept de frontières, de conscience et de négociation (*Ibid.*, p. 111). Le concept de frontières fait référence à une structure matérielle et psychologique qui établit une distinction entre le groupe

[294]« We usually take the collective actors for granted and quasi-spontaneously attribute a kind of essentialist existence to them. The theoretical problem for us today is this unity, the creation of a collective subject of action as a process which needs to be subjected to explanation. » (Melucci, 1996, p. 84)

[295]« Collective identity enables social actors to act as unified and delimited subjects and to retain control over their own action; conversely, however, they can act as collective bodies because they have completed, to some extent, the constructive process of collective identity. » (Ibid., 1996, p. 72).

[296] « Collective identity is the shared definition of a group that derives from members common interests, experiences, and solidarity. »

social militant et les autres, considérés comme le groupe dominant. La distinction entre ces groupes s'établit au moyen de la création de nouveaux cadres d'interprétation, de référents et de structures de valeurs communes aux membres, leur conférant une identité positive et légitime (*Ibid.*). Cette différenciation peut prendre la forme matérielle d'institutions (centres d'aides aux victimes, centres de santé, maisons d'édition, journaux, groupes d'écriture) et une forme symbolique, celle d'une culture distincte valorisant l'identité sociale particulière du groupe (*Ibid.*, p. 112). L'identité n'est alors pas considérée comme naturelle, mais comme une construction sociale et politique garantissant ainsi son caractère dynamique. Le second concept qu'elles nomment « conscience » illustre le phénomène d'émergence au sein d'un groupe d'un cadre d'analyse et d'interprétation collectif. La conscience « d'être » est l'élaboration et l'investissement, par ce groupe, d'une identité distinctive. C'est un processus dynamique en perpétuelle adaptation et réévaluation (*Ibid.*, p. 114). Le dernier concept, la négociation, « recouvre les symboles et actions quotidiennes que le groupe subordonné utilise dans le but de résister et de restructurer les systèmes de dominations existants »[297]. La négociation est l'action de lutter pour une nouvelle façon de penser et d'agir, dans la sphère privée et dans la sphère publique, de manière implicite et/ou explicite (*Ibid.*, p. 118). La modélisation proposée par les chercheuses doit, une fois de plus, être considérée comme un outil d'analyse du procédé de construction de l'identité collective, qui ne se limite pas à la catégorie des nouveaux mouvements sociaux (*Ibid.*, p. 105).

En prenant comme référents ces deux conceptualisations et leurs approches dynamiques et relationnelles de l'identité collective, on voit apparaitre de prime abord un élément commun aux organisations du MIFD celui de l'identité « femmes ». Cette identité collective est dans un même temps, préexistante au collectif et une conceptualisation politique évolutive, qui engage une approche rationnelle et subjective. Le sujet politique du MIFD, l'identité « femmes », est un support de lutte et de cohésion. Les recherches sur l'histoire des femmes, qui s'établissent à partir des années 1970, se sont données pour objectif de déconstruire l'essentialisme entourant l'identité « femme » (Mazumdar, Kumud, 1979). Dans un même temps, elles contribuent au développement d'une théorisation de l'identité politique « femmes » dont le point de convergence est l'expérience commune des rapports de genre (Pappu, 2001). L'identité « femmes » devient alors une identité politique autour de laquelle se construit le MIF et

[297]Traduction libre « Negotiation encompasses the symbols and everyday actions subordinate groups use to resist and restructure existing systems of domination » (Ibid., p. 111)

localement le MIFD. Historiquement, le concept d'identité politique est l'expression même des luttes de la seconde moitié du XXe siècle, autour de mouvements militants tels que les mouvements féministes, les mouvements des droits civiques aux États-Unis[298] ou les mouvements gays et lesbiens. L'identité politique part du constat que certaines identités sont opprimées et sont soumises à une discrimination structurelle les rendant plus vulnérables aux violences. C'est autour des collectifs féministes africains-américains (*Black Feminism*) et notamment autour du collectif *Combahee River* que la conceptualisation de l'identité politique, à partir de l'expérience de femmes noires américaines, va naître[299]. Elle accorde à ces femmes la reconnaissance d'un discours distinct, en tant que femmes racisées[300] aux prises avec plusieurs structures d'oppressions (Eisenstein, 1979).

En Inde, cette catégorie d'analyse identitaire trouve son plein essor au cours des années 1970-1980 (Pappu, *op. cit.*). L'identité « femmes » a un statut particulier. Elle est considérée comme source d'oppression lorsqu'elle essentialise et assujettit les femmes à une identité prédéterminée et ostracisante. Elle est dans un même temps, une source de solidarité et de libération, lorsqu'elle s'inscrit dans une démarche de réappropriation valorisante (*Ibid.,* 2001). Cette identité, contrairement à l'identité totem « femme », forgée par la société en tant qu'emblème de la nation et de sa culture, n'est alors pas considérée comme naturelle, mais comme une construction sociale et politique. Malgré le fait que le Mouvement soit marqué dès ses prémices par une très forte hétérogénéité, un élément semble faire consensus parmi les militant·e·s, celui de considérer les femmes comme une section opprimée de la société. Néanmoins, l'oppression subie n'est pas appréhendée comme un fait inéluctable et naturel et peut donc être combattue (Gandhi, Shah, *op. cit.*, p. 24). Tandis que l'oppression est appréhendée comme une source de coalition, une approche concomitante vise à célébrer l'identité des femmes en insistant sur son caractère positif. Cette démarche passe par une reformulation et une réappropriation par les femmes des traditions, des mythes, des pratiques

---

[298] Le mouvement des droits civiques qui a lieu entre la fin des années 1940 et 1970 aux États-Unis, désigne la lutte des Noirs américains pour l'obtention du droit de vote et la fin de la ségrégation.

299« This focusing upon our own oppression is embodied in the concept of identity politics. (…) We believe that sexual politics under patriarchy is as pervasive in black women's lives as are the politics of class and race.
We also often find it difficult to separate race from class from sex oppression because in our lives they are most often experienced simultaneously. We know that there is such a thing as racial-sexual oppression which is neither solely racial nor solely sexual e.g, the history of rape of black women by white men as a weapon of political repression. » (Eisenstein, op. cit. , p. 365)

300« Building identity politics gave us a platform, an analysis, and a certain sense of confidence that we deserved to be part of the dialogue. If we had not done that, where would women of colour be, as far as being able to assert the legitimacy of our concerns and the particularity of our point of view? » (Jones *et al.*, 2014, p. 44)

religieuses et par une exaltation des héroïnes de l'histoire nationale (Kumar, 1993, p. 144 ; Tawa Lama Rewal, 2004, p. 196). Ces processus sont concomitants à l'essor du concept de sororité par des organisations comme *Saheli* (*amie*) et *Jagori* (*wake up women*) à New Delhi.

Au cours des entretiens, le sujet politique « femmes » apparaît inlassablement dans les discours, comme une catégorie sociale et politique. L'utilisation du mot recouvre dans un même temps un groupe social, sujet des politiques de développement et un groupe politique identitaire, dont les représentantes sont les militantes des organisations. Ce terme est mobilisé pour parler des femmes comme une catégorie sociale et politique certes hétérogène, mais englobante. Le sujet « femmes » relie entre elles toutes les femmes, tandis qu'en son sein d'autres catégories sociales apparaissent, rendant compte du caractère intersectionnel et dynamique de l'identité. Les femmes ont beau appartenir à des classes, des castes, des groupes religieux distincts, leur assignation à la catégorie « femmes » représente le point de jonction de toutes ces identités, à partir duquel le MIFD théorise une identité politique commune. Une distinction néanmoins est visible entre les organisations du MIFD. La majorité a une approche holistique. Elles basent leur engagement politique sur une théorisation du sujet « femmes » comme groupe social unifié. Les autres groupes insistent sur les distinctions internes à cette identité. Les deux approches ne sont pas excluantes et beaucoup d'organisations du MIFD ont un discours holistique, tout en reconnaissant la pluralité des identités et des enjeux de pouvoir qui leur sont attachés. C'est le cas des organisations politiques de femmes d'obédience communiste qui portent une attention particulière au statut social et économique des femmes. Dans les paroles, comme ici lors d'un rendez-vous avec la Secrétaire générale d'une de ces organisations, le terme « femmes » recouvre plusieurs dimensions :

> *« Ce que nous avons constaté c'est que les femmes, alors que tant d'années sont passées depuis que l'Inde a gagné son Indépendance, les femmes sont toujours traitées de manière extrêmement inégalitaire et sont discriminées. Nous abordons cela sous trois ou quatre dimensions : les femmes en tant que femmes, les femmes en tant que travailleuses, les femmes en tant que citoyennes. Les femmes dans ces différents rôles, la manière dont elles se voient refuser l'égalité et la manière dont elles sont sujettes aux discriminations de genre. Nous intervenons sur tous ces aspects. »*[301]
> Entretien n° 13 (Kavita, 41 ans, hindoue, upper caste, anglais, 22/02/2014)

301« And what we have found is that, women, even though so many years have gone by since India won Independence, women are still extremely unequal and discriminated against. And we look at it in three or four different dimensions: women as women, women as workers, women as citizens. Women in these different roles,

De la même manière, nombre d'organisations professionnalisées ont une analyse pluridimensionnelle de l'identité conférant des droits inégaux. Leur approche se manifeste par une distinction entre les femmes appartenant aux communautés dalits ou adivasis et les autres femmes, comme l'illustre cet échange avec une salariée d'une organisation professionnalisée :

> *« Nous sommes une organisation qui travaille avec une mission très claire, nous voulons rendre les violences à l'encontre des femmes et des filles inacceptables. Donc nous travaillons avec comme angle d'approche les droits humains et nous parlons des violences à l'encontre des femmes avec différent·e·s acteurs·trices. Nous savons que les violences à l'encontre des femmes sont punies, mais une grosse section de la société n'est pas au courant et l'identité joue un rôle clé. Si tu es une personne indépendante, ou si tu étudies, si tu es une femme dalit qui reste dans son village ou une femme tribale, ton intégrité physique ou tes droits ne comptent pas pour les gens. C'est l'identité qui décrit ou dicte ce que tu as, et ce que tu peux avoir, la justice, la visibilité médiatique, ça dépend aussi de cela. »*[302]
>
> Entretien n° 17 (Shobah, 31 ans, hindoue, chercheuse en multimédia et journaliste, Karnataka, anglais, 09/04 /2014)

Malgré un consensus apparent concernant le rôle et le sens de l'identité politique « femmes », son utilisation est sujette à de multiples critiques. De la sorte, une distinction est visible entre le MIFD en tant que courant de pensée et le MIFD comme réseau d'organisations et de militant·e·s. Au cours des années 1980 en Inde, les revendications identitaires notamment de la part des citoyen·ne·s appartenant aux castes répertoriées[303] et aux OBC[304], modifient le paysage politique et font surgir des tensions latentes au sein du MIFD. L'utilisation par les communautés religieuses de la figure de la femme totem, contre laquelle se sont dressées les militantes de la seconde période du MIFD, connaît un nouvel élan. La montée du communalisme[305] réassigne les femmes à la figure totémique, dans la lignée du nationalisme du début du siècle, où ces dernières font figure d'emblèmes de la nation et de dépositaires de

---

the way that they are denied equality and they are subject to gender discrimination, so we intervene on all these aspects. »

302« We are an organization that is working with a mission very clear, and we want to make violence and discrimination against women and girls unacceptable. We work with the Human Rights as a focus lens and we talk about issues of violence against women with different stakeholders (…)
We know violence against women are punishable by law but a bigger section of the society never does and identity is playing a key role. If you are an independent person or if you study, if you are a dalit woman staying in a village or a tribal woman, your body integrity or your rights don't matter to people. (…) It's the identity that describes or dictates what you get and what you can have, justice, media enlighten is also dependent on that. »

303Communautés dalits et adavasis.

304Other Backward Class

305«Le communalisme suppose l'existence d'une « communauté » au sens d'un groupe de personnes adhérant à la même religion, mais le terme est formé comme « nationalisme » et c'est ce qui lui donne la pointe et comme l'intention de son sens : le communalisme c'est quelque chose comme le nationalisme, mais où la nation serait remplacée par la communauté religieuse. En d'autres termes c'est l'affirmation de ladite communauté comme groupe politique. » (Dumont, 1966, p .377)

l'honneur des communautés (Everett, 2001, p. 2071). De nombreuses militantes font alors preuve d'un fort scepticisme quant à l'emploi de l'identité politique « femmes » du fait de son réinvestissement par les nationalistes hindous et de sa tendance à gommer les différences identitaires internes au MIF (Hasan, 1994 ; Moghadam, 1994 ; Crenshaw, 1991 ; Mohanty, 2003). Pour Amrita Chhachhi (1994), chercheuse indienne, il n'est plus possible d'utiliser la catégorie « femmes » d'une manière non spécifique du fait des différentes expériences et du caractère multiple et dynamique des identités (*Ibid.*, p. 75). Cette perte d'homogénéité qu'entraîne la reconnaissance de la multiplicité des identités sur laquelle s'est construit le MIFD, ne doit pas être vue, selon ses propos, comme un handicap. Elle est au contraire l'expression même des deux principes fondateurs du MIF, celui reconnaissant que le personnel est politique et que l'organisation autonome des femmes doit se faire autour de l'analyse particulière des oppressions. L'approche intersectionnelle évite, toujours selon Amrita Chhachi, l'écueil consistant à ne pas tenir compte des différentes facettes de l'oppression et du caractère pluriel des identités. En favorisant la prise en compte de la complexité des rapports de ségrégation, elle limite la distinction artificielle établie entre les femmes considérées comme actives et les femmes considérées comme passives et manipulées par des structures oppressives, du fait de leur choix de faire primer leurs appartenances communautaires sur leurs appartenances de genre. Ces mêmes communautés dont les pratiques sont jugées antinomiques avec les intérêts des femmes. Enfin, l'approche intersectionnelle fait éclore les différences entre les identités assignées de force et celles nées d'un processus politique de conscientisation (*Ibid.*, p. 76).

Malgré les réserves et les limites inhérentes de la notion d'identité sous sa forme holistique et particulièrement celle qui entoure l'identité « femmes », Gayatri Chakravorty Spivak dans trois de ses publications (Spivak, 1985, 1990, 1993) interroge l'utilisation stratégique de l'identité et sa potentielle utilité. Pour cela, elle élabore le concept « d'essentialisme stratégique ». L'essentialisme stratégique est un acte politique stratégique et conscient d'élaboration d'une identité positive, qui est mobilisable dans le but de former et/ou de maintenir un collectif (*Ibid.,* 1985, p. 214). Partant du constat qu'on ne peut faire l'impasse sur la question de l'identité, qui est très souvent mobilisée dans les pratiques et dans les discours collectifs, Gayatri Spivak propose d'investir ce champ de réflexion afin de prévenir une utilisation dangereuse et contre-productive (*Ibid.*, 1990, p. 11). L'objectif de sa démarche est, tout en affirmant le caractère social, relationnel et historique de l'identité, de proposer une utilisation raisonnée de l'identité, qu'elle qualifie de « stratégique ». L'identité devient un outil

social et politique dont la pérennité et l'emploi doivent être en permanence critiqués pour qu'elle ne devienne pas une catégorie essentialisante (*ibid.*, 1993, p. 3).

L'identité politique « femmes », construite à partir et autour de l'idée que les femmes partagent une expérience commune, induite par le système de genre, est mobilisée par le MIFD à la fois sous la forme d'essentialisme stratégique et sous une forme plurielle et dynamique. La réappropriation stratégique de l'identité « femmes » et sa valorisation, participe à la délimitation des frontières du MIFD et à l'essor d'une conscience de groupe, entretenue par un réseau actif de militant·e·s qui concourent à l'élaboration de cadres communs d'analyse et d'action.

2.5.1.2 La revendication du caractère intersectionnel des identités femmes.

L'usage stratégique de l'identité « femmes », comme élément central autour duquel le MIF s'est construit dans les années 1970, est récurrent dans les discours du MIFD. Toutefois, cette catégorie n'est pas mobilisée de manière monolithique. L'utilisation stratégique qu'en font les militant·e·s du MIFD, dans le but de maintenir une identité collective de référence, est en permanence confrontée à la pluralité des identités des femmes et des militant·e·s du MIFD. Dès les premières mobilisations en 1970, le caractère intersectionnel de l'identité apparaît comme étant un élément majeur des luttes du Mouvement. Pour penser l'enchevêtrement de rapports sociaux qui se jouent dans l'identité et l'expérience multiple des femmes appartenant à des groupes sociaux pluriels (castes, classes, religions), la déconstruction du sujet « femme » singulier est indispensable. Si l'on s'attarde sur les discours portés par les militant·e·s du MIFD, on s'aperçoit que la question de l'oppression apparaît particulièrement autour de deux groupes, les femmes dalits et les femmes musulmanes. Dans le discours des militant·e·s, le concept même d'intersectionnalité est assez peu utilisé lors des entretiens sauf de la part de militant·e·s appartenant au milieu académique. C'est ici le cas de deux étudiantes qui, dans la décennie 2010, ont créé une plateforme féministe :

> *« Toutes ces choses sont liées. Pourquoi avons-nous cette dichotomie entre les problématiques liées aux femmes et celle liées aux hommes ? Je pense que nous avons une terrible incompréhension du genre. Il se manifeste de différentes manières, avec des individus différents, basés sur des espaces différents, tu sais, où les gens se trouvent dans la société, sur la base des privilèges systémiques qui leur ont été accordés et NCW essaie de se concentrer sur l'intersectionnalité parce que, c'est choquant dans les conversations, dans les conversations ordinaires, le manque d'intersectionnalité en Inde. Et donc nous essayons de nous concentrer vraiment sur de nouvelles réponses*

concernant la caste, le genre et la religion et la manière dont ces choses sont liées entre elles. »[306]
Entretien n° 27/2. (Amita, 24 ans, hindoue, brahmane, étudiante, classe intermédiaire, anglais)

La théorie de l'intersectionnalité, mobilisée par quelques militantes que j'ai rencontrées, a été théorisée pour la première fois par Kimberlé Crenshaw en 1989. Elle peut être utilisée comme un cadre d'analyse pour expliciter la multiplicité des discriminations subies par les femmes et aboutir à l'élaboration d'une identité politique « femmes » inclusive. Kimberlé Crenshaw mobilise la notion d'intersectionnalité pour rendre compte de la manière dont le manque d'attention au caractère multidimensionnel de l'expérience discriminatoire des femmes noires rend invisible l'entièreté de leur expérience de la domination, à l'interaction du genre et de la « race sociale ». Cette position rend impossible l'accès à l'égalité. Dans chaque groupe identitaire, des individu·e·s sont considéré·e·s comme les représentant·e·s légitimes, laissant ainsi dans l'ombre les identités non conformes au standard. L'expérience de l'oppression des femmes noires n'est ni reconnue par le biais analytique qu'est le sexisme, car le référent en est les femmes blanches, ni le racisme, puisque les référents en sont les hommes noirs. En réaffirmant le caractère construit et dynamique de l'identité, Kimberlé Crenshaw propose une critique du féminisme hégémonique et enjoint à élaborer des théories de l'oppression rendant compte de la complexité des expériences que vivent les femmes. Sa démarche a pour ambition de décoloniser le féminisme occidental dominant. Cette théorie, qui est une démonstration de l'inaptitude des analyses féministes à rendre compte des formes particulières de l'oppression, est devenue une référence à partir de laquelle d'autres approches sont élaborées. Malgré son caractère novateur, cette approche n'est pas nouvelle au sein des luttes féministes. Elle apparaît préalablement dans les mobilisations de femmes comme l'expression d'une pluralité d'appartenance identitaire à l'intersection de plusieurs structures d'oppression. On retrouve cette idée dans le discours du collectif *Combahee River* (1979) et divers mouvements féministes noirs américains. En France, Danièle Kergoat[307] en 1978,

[306]« All these things are related. Why do we have this dichotomy between women's issues and men issues? I think we just have a terrible understanding of gender. It manifests itself in different ways, with different individuals, based on different space, you know, where people are in society, based on which systemic privilege is allowed to them and NCW try to focus on intersectionality because, it is shocking in conversations, in mainstream conversations, the lack of intersectionality in India. And so we really try to focus on new answers on class, caste, gender and religion and how these things tied each other ».
[307]Danièle Kergoat élabore la théorie de « la consubstantialité des rapports sociaux » dans les années 1970 à partir du cas des mobilisations féministes en France. Son approche inspirée par le féminisme matérialiste a pour but de montrer la manière dont les rapports sociaux, tels que le sexe et la classe, produisent des groupes sociaux distincts, qui deviennent des sujets politiques, pris dans des rapports de pouvoirs.

élabore la théorie de la consubstantialité des rapports sociaux (Kergoat, 1978). En Asie, l'ouvrage de Kumari Jayawardena, sur les mouvements féministes au début du siècle, fait lui aussi état de cette réalité empirique (Jayawardena, 1986).

La théorie de l'intersectionnalité a fourni une base analytique pour de nombreux·ses chercheurs·euses à travers le monde. Des chercheuses comme Nira Yuval-Davis (Yuval-Davis, 2006), Jennifer Nash (Nash, 2008) ou encore Paola Baccheta (Baccheta, 2015) ont investi le débat dans le but de proposer d'autres approches ou d'en cerner les limites. Paola Bachetta, qui a notamment travaillé sur les femmes de la droite nationaliste hindoue, propose le concept de « co-formations » et de « co-production » (*Ibid.*). L'utilité de ce concept réside dans sa capacité à illustrer les diverses relations de pouvoir, dynamiques et localisées, qui se jouent dans un même espace-temps et leurs cristallisations, devenant des systèmes de référence plus ou moins larges et fixes (*Ibid.*). Cette conceptualisation, qui emprunte, semble-t-il, à la fois à la théorie de Kimberlé Crenshaw et à celle de Danièle Kergoat (1978), aborde le système de genre sous une forme sociale temporalisée et spatialisée et comme une catégorie composée de plusieurs rapports de pouvoir dynamiques. Le concept de « co-formations, co-production » est un outil analytique qui va plus loin que le concept d'intersectionnalité, car il oblige à déconstruire les identités. De plus, sous le coup de l'institutionnalisation, l'intersectionnalité a perdu de sa dimension critique. Il favorise néanmoins le dialogue transnational et oblige à adopter une position réflexive vis-à-vis de la construction identitaire.

En Inde, en 2015, les chercheuses Nivedita Menon et Mary E. John ont débattu, par publications interposées, de l'utilité de ce concept en Inde[308]. Pour Nivedita Menon l'intersectionnalité comme cadre analytique n'est pas pertinente pour le cas indien et plus encore, son utilisation favorise l'assujettissement. Elle dénonce, à la manière de Chandra Tapalde Mohanty (2003) et Dinesh Chakrabarty (2000) l'impérialisme sous-jacent à la production culturelle et la dépolitisation que provoque l'institutionnalisation des concepts et des théories. En analysant la construction de la validité universelle des concepts et leur voyage, toujours unidirectionnels, de l'Occident au reste du Monde, alors même que ces catégories de pensées peuvent préexister localement, elle questionne l'avancée réelle qu'apporte ce concept

308Ce débat eut lieu dansla revue Economic and Political Weekly.
Menon N., « Is Feminism about 'Women'? A Critical View on Intersectionality from India », Economic and Political Weekly, 25 avril 2015, L, no17, p. 37- 44
John E. M., « Intersectionality Rejection or Critical Dialogue ? », Economic and Political Weekly, 15 août 2015, L, no33, p. 72- 76.

en Inde. La mondialisation et l'intégration de ces concepts au discours des instances internationales l'ont, selon elle, dépolitisé et vidé de sa pertinence, à l'image du concept de « gender mainstreaming ». Elle considère également que son l'intérêt est limité par sa préexistence locale sous une forme non établie. L'analyse que recouvre l'intersectionnalité n'est pas nouvelle en Inde où l'enchevêtrement des problématiques de genre, de castes, de sexualités et de religions a toujours été présent. Dans un deuxième temps, Nivedita Menon interroge la théorie elle-même et l'axe analytique qu'elle fournit. Pour elle, la référence parfois rigide, voire réifiante, à des catégories que la notion d'intersection mobilise, limite la pleine considération de l'instabilité et de la multiplicité des configurations qui se jouent dans les identités. Elle souligne l'importance de mobiliser cette analyse en tenant compte des spécificités du contexte local. La démarche située doit tenir compte, en Inde, de la primauté de l'appartenance communautaire sur l'individu, qui confère aux identités un caractère souple et dynamique. De plus, les structures d'oppressions ne doivent pas être considérées uniquement comme cumulatives ou se renforçant mutuellement, mais aussi, comme travaillant les unes contre les autres, en s'effaçant et /ou se renforçant. À cela vient s'ajouter le risque de voir ces catégories identitaires essentialisées ou compartimentées de nouveau du fait des demandes de reconnaissance légale.

En réponse à ce discours, Mary E John se positionne en faveur de l'utilisation du concept d'intersectionnalité. Alors même que l'intersectionnalité a pu perdre de sa pertinence, du fait de son institutionnalisation, il est un outil analytique essentiel pour éclairer les zones d'ombres où se jouent les identités particulières. Dans le contexte indien, elle rappelle que l'hétérogénéité des formes organisationnelles du féminisme et de ses combats n'a pas pour autant mené à une pleine intégration des problématiques des identités minorisées. Les débats autour des quotas pour les femmes dans les assemblées en sont l'illustration. L'absence de sous-catégories garantissant aux femmes appartenant aux OBC une place, a abouti à une surreprésentation des femmes de classes aisées. Pour Mary E. John, l'intersectionnalité a mis à jour les mécanismes d'exclusion, comme cela a pu être le cas avec les femmes musulmanes. Tout en accréditant les propos de Nivedita Menon concernant le caractère impérialiste de la connaissance, elle le nuance en soulignant le fait que l'intégration de concepts et de théories ne se fait jamais sans résistances et adaptations. L'Inde est confrontée à l'influence des concepts internationaux, mais cela ne se fait pas de manière passive comme le montre son opposition et adaptation de certaines théories, comme le féminisme. De surcroit, malgré son institutionnalisation l'intersectionnalité, comme outil d'analyse, est absente de la majorité des débats politiques nationaux. Elle termine

en soulignant l'impact positif du voyage des concepts et des théories, qui favorisent la création de cadres communs d'analyse et la solidarité entre les mouvements féministes internationaux.

En dehors des débats académiques, la question de la juste inclusion de toutes les identités « femmes » est vivace depuis les prémices du MIFD. Elle s'est intensifiée avec la résurgence des questions communautaires et des revendications identitaires à partir des années 1990. L'assignation communautaire a un rôle majeur dans l'articulation des rapports de pouvoir, notamment pour les femmes, considérées comme les gardiennes de l'identité communautaire (Hasan, 1994, p. VIII). Une étudiante, bénévole dans une organisation féministe, utilise la notion d'*Izzat*, qui est commune à de nombreuses religions en Inde (Hindouisme, Islam, Sikhisme) pour m'expliquer la manière dont l'identité et la place des femmes sont conceptualisées en Inde. L'*Izzat* correspond à l'honneur de la famille, de la communauté qui est incarnée dans le corps de la « femme totem ». Lors des discussions avec les militant·e·s ce terme apparaît régulièrement :

> « *Parce que les femmes sont considérées comme les dépositrices de l'honneur familial et de l'honneur national et l'honneur est, dans le contexte indien… Honnêtement je ne sais pas si le mot honneur est le bon mot, l'honneur c'est Izzat, et tu dois vraiment comprendre… je ne crois pas que ce mot soit transposable en anglais. Izzat, honneur c'est le mot le plus précis pour saisir sa signification, mais Izzat est une construction indienne et c'est très important de comprendre la manière dont cela est lié au rôle de la femme dans la société, car c'est une sorte de… la femme incarne les valeurs de la communauté, la gloire de la communauté, l'histoire de la communauté, la tradition, le standing social et la chose la plus terrifiante dans cela c'est que c'est pour cette raison que les femmes se voient dénier l'autonomie, car la communauté à tout à voir avec la manière dont les femmes se conduisent et comment les femmes vivent.* »[309]
> Entretien n°27 (Shruti, 22 ans, hindoue, OBC, étudiante, anglais, 24/03/2015)

La prise en compte des catégories sociales que sont la classe, la caste, le genre et la religion et les manières dont elles affectent les femmes, ont poussé les militantes du MIF et du MIFD à réexaminer le sujet politique du féminisme dès la fin des années 1980. Le but de cette démarche critique est à la fois de porter une analyse inclusive et non discriminante, mais

309« Because women are seen as the depository of the family honour and national honour and honour is, in the Indian context. I honestly, I don't even think honour is the right word, honour is Izzat and you really need to understand… I don't think it's a transposable word in English. Izzat- honour is the closest term to sort of capturing its connotations but Izzat is such an Indian construction and it is so important to understand how it is related to the role of the woman in the society because it's a kind of … woman embodies the community values, the community glory, the community history, the tradition, the social standing and the most terrifying thing about that is therefore women are denied autonomy because the community has so much stake in how a woman conducted herself and how a woman lives. »

également de réaffirmer leur rôle de représentantes et de porte-paroles légitimes de toutes les femmes. La question de la représentation, abordée par Deepika Bahri (2006), est constitutive de la théorisation de l'identité et au cœur même de ce qu'est le MIFD. La représentation définie comme « *quelque chose [qui]* « tient lieu » d'autre chose, ou selon lequel une personne ou un groupe parle au nom d'autres personnes ou groupes » (*Ibid.,* p. 33) interroge le droit de parole et le rôle politique des différent·e·s militant·e·s du MIFD. On peut voir, aujourd'hui à Delhi, mais également à l'échelle nationale dans les discours des médias et de l'État, la manière dont seul un petit nombre de militantes du MIFD sont considérées comme les représentantes des femmes et de leurs luttes[310]. Pour autant, leur nomination n'est pas le fruit d'un vote ou d'un consensus. Les représentantes ont un profil assez similaire, faisant d'elle des leadeuses charismatiques. Cela leur donne accès aux outils de communication, aux ressources et aux espaces de pouvoirs. Elles sont majoritaires dans les organisations professionnalisées et dans les conférences nationales et internationales. Les militantes du MIFD parlent pour les femmes qu'elles représentent à la fois comme porte-paroles et comme incarnation. Derrière elles disparaît, en grande partie, l'hétérogénéité des discours. Ce phénomène qui n'est pas unique à l'Inde[311] s'est toutefois renforcé lors du processus de professionnalisation et d'institutionnalisation.

Les femmes appartenant à des groupes sociaux minorisés considèrent que l'identité « femmes » est construite à partir de l'expérience des femmes urbaines de classes intermédiaires et aisées. De la sorte, elle prive une large majorité de femmes de représentation et de représentantes. Cette configuration recréée des positions subalternes et hégémoniques au sein même du MIFD. À nouveau, l'identité politique « femmes » devient une norme excluante. Ces analyses critiques élaborées par les études postcoloniales et des chercheuses indiennes (Spivak, 1985, 1993 ; Mohanty, 2003), sont portées dans l'espace du MIF, par des militant·e·s appartenant principalement aux groupes dalits et musulmans (Hasan, *op.cit.* ; Rao, 2005).

[310] Ici le féminin n'est pas décliné au masculin, car les représentantes sont toujours des militantes.

[311] En prenant l'exemple français, on voit que le féminisme comme courant critique connaît également un phénomène d'institutionnalisation en France à travers son entrée au sein des universités, le développement d'une expertise et d'une professionnalisation des luttes féministes. Les féminismes ont également un nouveau rapport au politique comme l'illustre le développement d'un féminisme d'État et l'inclusion de figures féministes au sein des structures étatiques. (Dorlin, Bessin, *op.cit.* ; Bereni, 2007)

2.5.1.2 Le triple fardeau des femmes Dalits à l'intersection des problématiques de caste, de classe et de genre.

Le système de caste est une organisation sociale hiérarchique historiquement liée à l'hindouisme, sans pour autant s'y limiter puisque l'on trouve une telle organisation sociale parmi les communautés musulmanes (Bhatty, 1996 ; Delage, 2011) et chrétiennes en Inde (Tharamangalam, 1996). Ce système, qui assigne aux femmes et aux hommes un statut rituel à la naissance, fonde son ordre hiérarchique autour de plusieurs éléments. Il se structure sur une conception de la pureté rituelle, qui échelonne les individus graduellement le long de l'axe pur, impur (Dumont, 1976) selon des fonctions socio-économiques particulières à chaque groupe (activités socioprofessionnelles). À cela viennent s'ajouter des règles endogamiques[312] (Jaffrelot, Naudet, 2013, p. 9). Malgré la référence usuelle des castes au quartet des « varnas » (couleurs ou états) (Brahmane, Kshatriya, Vaishya, Shudra), ce que l'on nomme communément castes en Inde renvoie en réalité au concept de « jati ». Les jatis sont des groupes de parenté hiérarchisés, aux règles endogamiques strictes, désignés par un nom et un espace géographique particuliers (Srinivas, 1962). Loin d'être figée, la société des castes est mobile et flexible. De nombreux débats portent sur la pertinence de sa conceptualisation actuelle comme système social hiérarchique où les valeurs dominantes brahmaniques et les fonctions socio-économiques assignées seraient des référents communs (Jaffrelot, Naudet, *op.cit.*, p. 16 ; Vaid, 2014, p. 403). L'évolution contemporaine de la société indienne, son développement social et économique dont l'urbanisation est un fait majeur, la politisation des castes par leur reconnaissance par l'État sont autant de facteurs de changements de ce système. La politisation des castes se traduit par l'adoption de politiques de discrimination positives (les quotas) et l'émergence de partis politiques et de vote de castes, un phénomène que qualifie Jackie Assayag de « castification de la politique » (Assayag, 2006, p. 489). Les changements socio-économiques et politiques, notamment en zone urbaine, entrainent, selon les cas, une dissociation de la caste et de la classe. Ils se traduisent par une plus grande mobilité sociale et professionnelle. Toutefois, les rapports hiérarchiques et les discriminations liées à la caste continuent de structurer les relations sociales quotidiennes. Les castes considérées comme les plus basses dans l'échelle sociale et donc les plus défavorisées économiquement, socialement et politiquement sont les castes répertoriées

312L'endogamie est le choix d'un·e partenaire de mariage au sein de son propre groupe (religieux, social, géographique), en dehors des individus marqués par un interdit. En Inde, cela signifie avec des personnes de la même caste.

par l'État, que l'on connait sous la forme d'intouchable ou dalits[313] (*Sheduled Castes)* et les populations tribales ou Adivasi (*Sheduled Tribes*). D'autres groupes sociaux défavorisés sont également répertoriés, les *Other Backward Classes* (OBC).

Pour aborder la question de la caste comme un phénomène local, mais ayant une résonnance internationale il peut être intéressant de le voir comme « une forme singulière d'un fait social universel : le phénomène hiérarchique » (Jaffrelot, Naudet, *op. cit.*, p. 78). C'est ce que propose Jules Naudet, à partir des écrits de Max Weber concernant l'hindouisme et le bouddhisme. Le système de castes devient alors un rapport social qu'il convient de concevoir de manière intersectionnelle et notamment de manière genrée. Son assimilation à un fait social universel met l'accent sur ses particularités locales, tout en le rendant comparable à d'autres formes de domination. Les tentatives de rapprochement entre les rapports de caste et les rapports de « race », aux États-Unis et en Inde, attestent de cette conception de la caste comme un rapport social hiérarchique universel (Berreman, 1972 ; Dumont, 1960 ; Visweswaran, 2010). C'est d'ailleurs à partir de cette conception de la caste comme un système hiérarchique universel que des groupes dalits ont participé en 2001 à la conférence mondiale de Durban sur le racisme et ont tenté de faire reconnaitre de manière légale, les discriminations de castes comme une forme de racisme, le « castéisme ».

La reconnaissance de la dimension genrée de la caste est un débat politique récurrent depuis les années 1990. Le système de castes, qui se structure autour de rapports de séparation, de hiérarchie et de dépendance, produit des effets genrés particuliers et distincts. Ce système se structure autour de règles et de rituels régissant le mariage, la sexualité et la reproduction, mais également autour de règles de commensalité et d'autonomie (Chakravarti, 2006). Le rôle des femmes au sein de cette société de castes, en tant que reproductrices et garantes de ce système, a été particulièrement analysé et dénoncé par des femmes membres des castes les plus défavorisées. Des chercheuses, porte-paroles des communautés dalits, ont émergé sur la scène politique et académique au cours des années 1990 pour dénoncer le manque de visibilité des femmes appartenant aux castes répertoriées. Dans le but de faire reconnaitre les problématiques particulières liées à leur caste, ces femmes ont formé des organisations de femmes dalits. Ainsi en 1993, la *National Federation of Dalit Women* est fondée. S'en suit, en 1995, la création de la *Dalit Mahila Sanghatana* (Organisation des femmes dalits). Ensemble elles fondent un

[313] L'appellation dalit fait référence à l'identité politique formulée par B. R. Ambedkar, le maitre à penser et le leadeur des Intouchables au XXe siècle, à partir de la condition des intouchables.

réseau s'étendant en dehors des frontières de l'Inde en politisant leur appel sur la scène internationale. En 2001, les membres de la *All India Dalit Mahila Andhikar Manch* (Plateforme pour le droit des femmes dalits de toute l'Inde) qui est devenue depuis 2008 la *National Campaign on Dalit Human Rights* (NCDHR), participent à la conférence sur le racisme à Durban. Du côté de la recherche, à la suite de la conférence de Pune en 1993, deux ouvrages sont publiés « *Dalit Women : Issues and Perspectives* » par P. G. Jogdand (1995), puis « *Gender and Caste* » édité par Anupama Rao (2005). Cet ouvrage rassemble des articles d'universitaires et de militant·e·s qui dénoncent l'invisibilité des problèmes auxquels sont confrontées les femmes dalits dans tous les mouvements. Les auteurs et autrices mettent l'accent sur le fait que dans le MIFD, seule l'expérience des femmes de hautes castes, vivant en milieu urbain, sert de référent universel. Il en va de même en ce qui concerne les organisations dalits mixtes, où seuls les hommes ont la parole (Rao, *Ibid.*, p. 90). Pour Sharmila Rege, chercheuse féministe indienne, les femmes dalits doivent créer une perspective féministe singulière (*Dalit Standpoint Perspective*) qui, tout en tenant compte des expériences particulières des femmes dalits, ne ferait pas l'impasse sur l'hétérogénéité interne de ce groupe (*Ibid.*, p. 99). Gopal Guru, chercheur à l'université de JNU à Delhi, ajoute que « les femmes dalits parlent différemment » du fait de la particularité de leur position, qu'elles seules peuvent comprendre et exprimer (*Ibid.*, p. 80).

À la même période, dans les années 1990, les politiques de développement ciblant les femmes les plus pauvres, permettent la création de programmes spécifiques pour les femmes dalits. Cette approche économique du développement est toujours d'actualité. Aujourd'hui à Delhi,[314] les organisations du MIFD investissent, pour la très grande majorité, le champ de la caste et ses enjeux spécifiques dans une optique de développement économique d'où découlent des avancées politiques et sociales. Au sein des groupes défavorisés, ce sont les problématiques relatives aux femmes appartenant aux castes dalits et aux basses castes qui sont le plus investies et médiatisées. Les femmes adivasis et musulmanes, pourtant ciblées par des programmes spécifiques sont, dans le discours, les grandes absentes des luttes du MIF. Dans une vingtaine de mes entretiens, la question de la caste est apparue pour parler des castes dalits. Ce sont les

314Pour donner un aperçu de la population, le dernier recensement fait état de 2 812 309 individus appartenant aux trente-six communautés dalits à Delhi, pour une population dalit totale de 201 400 000 personnes sur toute l'Inde. Concernant les populations tribales, le recensement de 2011 comptabilise 21 511 528 Scheduled Tribes, mais aucune à Delhi. Census India 2011 http://www.census2011.co.in/

organisations socialistes, qui représentent un public plus populaire que les autres organisations, avec les organisations dalits qui se saisissent prioritairement de ces sujets :

> *« Donc quand nous examinons les groupes de femmes qui sont le plus exploitées dans notre pays nous voyons que la caste, la classe et le genre se superposent. Les plus exploitées appartiennent aux communautés dalits et adivasis et aux communautés et castes minorisées. En fait, en travaillant parmi les femmes dalits [l'organisation] s'est servie de cette expérience pour voir la manière dont les différents pans de l'exploitation fonctionnent, la manière dont les femmes dalits sont triplement exploitées. Ce n'est pas seulement en tant que femmes, ce n'est pas seulement en tant que travailleuses, mais aussi parce qu'elles sont des femmes dalits. Et nous avons lancé des enquêtes sur les pratiques et les coutumes que sous-tendent les pratiques d'intouchabilité et la violence qui se déchaine. Et puis nous avons mené des actions directes contre certaines de ces pratiques partout où nous avons de solides organisations. »*[315]
> Entretien n°6. (Sudha, hindoue, OBC, études supérieure, anglaise, 25/02/2014)

Pour la représentante de la branche féminine d'un parti communiste, les femmes dalits font face à une triple oppression. Dans la lignée de l'analyse féministe matérialiste, celle-ci se symbolique par une exploitation de leur force de travail et une ségrégation dans et à l'extérieur de la sphère familiale.

Une dizaine d'organisations professionnalisées à Delhi ont investi les problématiques de castes en développant des programmes spécifiques leur étant dédiés. Les organisations sociales qui privilégient les approches de développement à visée pratique et qui ciblent, par des programmes spécifiques, les communautés défavorisées, dont font partie les femmes de basses castes. Ces programmes n'ont pas une approche politique de réforme du système, où prennent place les rapports de castes. Les organisations de femmes ou féministes, dont l'approche stratégique se construit autour de l'identité « femmes » holistique, conceptualisent les problématiques de castes comme faisant partie d'un large spectre d'oppression touchant les femmes. Pour ces organisations, le système de pouvoir, nourri de plusieurs rapports sociaux consubstantiels, est à interroger et à réformer dans sa totalité. Parmi cette catégorie plusieurs approches s'entremêlent. Quelques organisations ont une approche stratégique libérale visant non pas à une refonte du système, mais à une reformulation. Une large majorité appartient à la mouvance communiste. Leur analyse intersectionnelle met l'accent sur le versant économique

315« When we look at sections of women who are most exploited within our country, we see that caste, class and gender overlap. And the most exploited are from the dalit and adivasi and minority communities and caste. So in fact amongst dalit women, [the organization] has taken this up as a way of looking at how, the various kinds of exploitation, how the dalit women are triply exploited. It's not only as women, not only as a worker, but also because she's a dalit woman. And what we had done was, we had launched surveys into the practices and customs that underlay some of the ways in which untouchability was being practices, violence was being unleashed. And then we went in for direct actions against some of these practices, wherever we have strong organizations. »

de l'oppression de caste et du genre. Par exemple, en décembre 1998, *AIDWA* organise à Delhi une convention sur l'intouchabilité et l'oppression des femmes dalits (*Convention against Untouchability and Dalit Women's Oppression*) dans le but de mettre en lumière l'assujettissement spécifique engendré par les castes et intégrer aux luttes du MIFD, les questions relatives à l'intouchabilité[316] (Malik, 2005, p. 102). Pour d'autres, la grille de lecture se focalise sur le patriarcat, appréhendé comme un système ayant des répercussions générales sur l'ensemble des sphères sociales, économiques et religieuses. La dernière catégorie est celle des organisations de femmes dalits faisant partie du MIFD, dont l'approche politique vise une réforme du système de castes. Ces organisations sont la *National Federation Of Dalit Women* créée à Delhi en 1995 (Guru, 2005, p. 80), la *All India Dalit Mahila Adhikar Manch* (AIDMAM) dont le siège est à Delhi et la *Rashtriya Dalit Mahila Andolan* (le Mouvement National des Femmes Dalits).

La question de l'inclusion dans le MIFD des problématiques propres aux femmes appartenant aux groupes sociaux minorisés apparait dans un contexte de politisation des identités collectives. Les problématiques liées à la caste et à sa reconnaissance légale ne sont pas récentes et sont présentes tout le long du siècle dernier. Pourtant, les derniers évènements significatifs, à la fin des années 1990, que sont l'affaire Mandal et l'essor d'une identité politique basée sur la caste, ont contribué à forger une identité et des revendications politiques spécifiques aux basses castes (Jaffrelot, 2002). À partir de l'observation du travail de plusieurs militantes d'une organisation de femmes dalits, j'ai pu interroger les particularités de ces organisations. *All India Dalit Mahila Adhikar Manch* fait partie d'une coalition nationale, la *National Campaign on Dalit Human Rights* (*NCDHR),* une plateforme fondée en 1998. Elle se compose de militant·e·s et de chercheur·e·s. À sa tête se trouve une professeure d'hindi à l'université Indira Gandhi National Open University. Au siège des femmes et des hommes appartenant à la *NCDHR* cohabitent. Cinq salariées travaillent spécifiquement sur les projets. Parmi mes interlocutrices, il y a la secrétaire générale, une chercheuse associée, qui toutes deux parlent anglais et six coordinatrices de programme au Bihar et en Haryana qui ne parlent qu'hindi et qui ont été formées par l'organisation. La division hiérarchique d' *All India Dalit*

[316]« The Conference asserts that the slogan of women's unity and sisterhood has meaning only if it is based on the struggles against systems and cultures of caste apartheid and economic and social inequality. There is undoubtedly a commonality of gender-based oppression which all women face. However, that cannot be the shield for a so-called homogenous identity which ignores the pain, the suffering and the exploitation of the vast majority of poor women of this country. We believe in women's unity against untouchability, women's unity against the caste system, women's unity against class and social exploitation. » (Amstrong, 2014, p. 128).

Mahila Adhikar Manch ressemble à celle des autres organisations professionnalisées. La différence majeure réside donc dans sa composition sociale. Les salariées appartiennent toutes aux castes dalits. Comme pour les autres organisations, les travailleur·se·s dans les bureaux et sur le terrain reçoivent un salaire tandis que les femmes des communautés qui participent aux actions reçoivent une aide compensatoire. Dans les extraits suivants, ce sont trois salariées, venant d'horizons différents, qui s'expriment, tour à tour. L'une est chercheuse et supervise les campagnes sur différents états et deux sont coordinatrices sur le terrain :

> *« C : Les gens qui travaillent dans les bureaux, vont-ils sur le terrain également ?*
> *M : Ils y vont, ils y vont, mais la majorité du travail est effectué par la coordinatrice local·e. Nous fournissons aussi des aides financières aux femmes leadeures pour travailler dans la communauté et nous avons nombre de…*
> *A : Nous devons aller à chaque manifestation et participer à toutes les réunions et s'il y a des mobilisations concernant une affaire nous devons y aller aussi.*
> *M : Le bureau national, s'il y a une affaire importante, représente l'équipe d'enquête, mais s'il y a un atelier, une réunion de planification ou autre, nous allons dans les bureaux de l'État [les coordinatrices]. »*[317]
> Entretien n°14. (Metha 28 ans, hindoue, dalit, études supérieures, 02/02/2106)

Le travail est ainsi divisé entre les équipes et les postes qu'occupent les femmes. Tout ce qui a trait aux campagnes de sensibilisation et de formation est du ressort des coordinatrices locales tandis que les affaires, ayant une ampleur nationale ou médiatique, sont aux mains des salarié·e·s du bureau. Une grande partie du travail de cette organisation, en plus de conscientiser les femmes et les hommes au sein des communautés, est d'aider les victimes de violences à porter plainte. Pour les femmes dalits, aux violences subies dans la sphère privée s'ajoutent les discriminations locales de la part d'autres castes et les violences systémiques de la part des représentant·e·s de l'État. Selon la militante en charge de la recherche, les femmes dalits sont objectivées et sont considérées comme la propriété des castes plus aisées :

> *« P: Tout d'abord, il y a les problèmes avec le FIR. Même si le FIR est enregistré, les personnes de castes dominantes donnent de l'argent et ainsi le FIR n'est pas pris en compte, donc cela est risqué. C'est risqué pour nous aussi. Parfois ils nous maltraitent même si nous y allons avec des preuves et que nous voulons déposer un FIR. La police informe les accusés que nous voulons enregistrer un FIR et ensuite, parfois, les accusés*

317 « C : People who are working in this office, are they going to the field too?
M: they do, they do, but most of the work is done by the state coordinator, we also provide fellowships for our women leaders to work in the community, and we have a lot of…
A: so they have to go for any agitation and attend any workshops, and if there is any case … if there is any mobilization on the case, you have to go (hindi).
M: from the national office, if there is any brutal case, they represent the fact-finding team, or if there is a workshop, or any planning meeting or anything, we go to the state offices. »

nous suivent. Cela devient très dangereux pour nous. Quand nous élevons notre voix, nous protestons, nous manifestons, ils [les policiers] en prennent note et promettent de faire des choses, mais rien ne se passe après. Si un meurtre a lieu quelque part ou ce genre d'incident a lieu et que nous sommes assis là-bas, disons avec le cadavre, manifestant « donnez-nous justice, donnez-nous justice » alors ils disent « organisez les funérailles et ensuite nous le ferons, nous vous donnerons des compensations, nous les punirons, nous vous donnerons justice », mais ils ne font rien. Ils disent qu'il n'y a pas de preuves et qu'ils ne peuvent rien faire. Et ils disent des choses du genre « Elle l'a fait par elle-même, c'était un suicide, ou elle n'a pas été tuée, mais piquée par des moustiques », jamais elle n'a été violée ou tuée. C'est le genre de chose que le gouvernement dit. Donc, il n'y a aucune attention donnée à ce qui arrive aux femmes dalits. Les gens du gouvernement ou de l'administration appartiennent aux castes dominantes, les gens viennent et se font entendre. Il y a les pires cas en Haryana. Par exemple, une fille a été violée et on lui a dit que sa mère serait tuée si elle dépose un FIR. La fille a été empoisonnée après avoir été violée, ils ont laissé des marques de cigarettes partout sur son corps, ils l'ont coupée, ils l'ont frappée durement. Il y a de nombreuses affaires comme cela en Haryana et dans d'autres états, mais il n'y a aucune attention donnée à ces cas, car les gens n'ont pas d'argent pour se battre. Deuxièmement, il n'y a pas de lois ou de mise en pratique de la loi, il n'y a jamais personne dans l'administration qui puisse rendre justice et ceux qui font cela, les violeurs, ils appartiennent aux castes dominantes, donc ils ont tout, ils peuvent tout faire, mais les dalits n'ont rien, pas de statut économique ou administratif, rien leur permettant de venir dans des plateformes et faire entendre leur voix, c'est pour cela qu'il y a abondance d'affaires, mais pas une seule n'est médiatisée.

M : Il y a beaucoup d'objectivation des femmes dalits, parce que le corps des femmes dalits est au service des classes supérieures, c'est une manière de concevoir les choses vous savez, ça a toujours été comme ça, même à présent il n'y a pas de respect pour le corps des femmes dalits. Et bien sûr il y a une très forte impunité policière, une impunité des castes supérieures. Fondamentalement, comme toujours, nous sommes ceux et celles à blamé·e·s, nous n'avons pas de pouvoir économique pour nous battre pour les affaires, nous n'avons pas le soutien du système de police, fondamentalement tout le monde est contre nous et cela devient très difficile, les médias et tout le monde n'exposent que les affaires touchant les castes supérieures, nous n'utilisons plus l'expression castes dominantes. »[318]

Entretien n° 14 (Metha 28 ans, hindoue, dalit, études supérieures, anglais et Preeti, 32 ans, dalit, courte scolarité, hindi, 02/02/2106)

[318]« P :Firstly, there are problems with the FIR, if at all the FIR is charged, the dominant caste people give money so then the FIR is not done, so this is risky. It's risky for us too, sometimes they even abuse us, even if we go fact finding and wants to do an FIR, the police informs the accused that we wanted to file an FIR and then the accused follows us sometimes, it becomes very risky for us at that time. And when we raise our voice, do protest demonstrations, then they take memorandum, and promises to do things, but nothing happens then.

If murders take place somewhere, or these kinds of incidents take place and we are sitting there, let's say with the dead body, protesting « give us Justice, give us Justice », then they say, « go ahead with the funeral, then we will do, give compensation, give punishment, will give justice », then they don't do anything. They say there is no evidence and they can't do anything.

Or they say things like « they did it themselves, it was a suicide, or that she was not murdered » but bitten by mosquitos, never she was raped and killed, this is the kind of thing that the government says. There is no hearing, on whatever happened to the Dalit. (…)

Plusieurs éléments transparaissent de ce court dialogue. La différence de langage et de niveau de parole est visible entre les femmes travaillant auprès des communautés et celles travaillant au siège. L'une analyse la situation à partir de cas précis de violences systémiques et sexuelles de la part de la police et des citoyen·ne·s. L'autre, en tant que chercheuse, s'appuie sur des concepts, pour m'expliquer la situation. Toutes deux mettent l'accent sur les discriminations spécifiques que subissent les femmes dalits et la complicité des forces de l'ordre avec les auteurs de crimes. Ces femmes imputent cela à la solidarité de caste entre les représentants de l'État, majoritairement des hommes, et les familles puissantes des villes et des villages. La négation des violences subies par les femmes dalits est visible également dans la manière dont la presse s'empare ou non des affaires pour les politiser au niveau national. Plusieurs militant·e·s de cette organisation m'ont fait part de la dangerosité de leur travail sur le terrain et du fait que leur engagement est militant. À la différence d'une des catégories de salariées dans les organisations professionnalisées qui mettent en avant leur qualification, ici l'emphase est mise sur le caractère politique de leur engagement. Le fait que les organisations dalits soient nées à partir de l'élaboration d'une identité politique subalterne, au croisement de la caste et du genre et en réaction à l'absence de représentation de leurs problématiques dans le MIF, leur confère une position distincte des autres organisations professionnalisées.

Dans les villages, les citoyen·ne·s de basses castes sont le plus souvent reclus·e·s à l'extérieur des villages et sont assigné·e·s aux tâches impures, comme la vidange des latrines. Leur accès aux commodités comme l'eau, les toilettes, les marchés est conditionné par les castes supérieures. Dans un bidonville du nord de Delhi, la communauté dalit est reléguée à l'extrémité ouest du bidonville. Les femmes ne peuvent que difficilement accéder aux autres espaces du

---

The people in the government or the administration belong to the dominant caste, so then people came and raised their voice. There are worst cases in Haryana, girl raped, Mother murdered if they did an FIR, then girl was fed poison after having raped, they put cigarette marks on her body throughout, cut her body, beat her badly, there are a lot of cases like this in Haryana and other states, but there are no hearings in these cases, because people usually don't have so much money to fight the case. Secondly, there are no laws in support or no implementation of laws, neither is there any people in the administration who can give justice, and the one who do it, rape, etc., they belong to the dominant castes, so they have everything, they can do anything but dalits have nothing, no economic or administration status, nothing for them to come to a platform and raise their voice, that is why there are plenty of cases, but there is not even one which is highlighted, or that there was a law that came out of it, there are no cases like that. (Hindi)

M : there's a lot of objectification of dalit women, because the body of the dalit women is to be used by the upper caste, it's a kind of understanding, you know, it has been there, even now there is no respect for the body of the dalit women. And of course, there is a lot of police impunity, upper caste impunity, basically all the blame always comes to the … we don't have economic power to fight the cases, also we do not have the backing of the police system, everything is against us basically, and it becomes very difficult and the media and everyone only highlights cases of upper castes, dominant castes basically, so we don't usually use the word upper castes, we usually use dominant castes more (English).'

bidonville, où elles témoignent subir des agressions de la part des femmes et des hommes des autres castes. L'accès aux vendeur·se·s de légumes qui passent quotidiennement est aussi limité, car elles ne peuvent y aller qu'une fois que les autres se sont servis. Pour répondre à ces problèmes, des campagnes à visée pratique sont organisées pour aider les communautés dalits à accéder à l'eau, à la nourriture, à l'éducation et aux autres commodités de bases. Des réunions sont organisées par les associations et des femmes dalits sont formées à devenir des leadeuses locales. Pour répondre à toutes les facettes de l'oppression, les organisations mettent en œuvre différents types d'interventions (le plaidoyer, la formation, l'aide économique, etc.).

> « M : *Une large partie de notre travail porte évidemment sur les questions de violences du fait de leur fréquence et la nature des crimes est tellement lourde que beaucoup de travail d'aide auprès des survivantes est fait, mais notre but a été de construire des modèles durables de leadeurship des jeunes femmes dalits. Nous nous intéressons au militantisme des femmes sur le terrain, nous avons organisé nos communautés pour qu'elles puissent se mobiliser pour leurs droits, que ce soit l'accès à la nourriture, l'électricité, la santé, l'éducation, au niveau des communautés. Ce sont ces demandes que nous accompagnons. Une large part de notre travail concerne le militantisme local et le plaidoyer international, la responsabilité des Nations-Unies et d'autres mécanismes relatifs aux droits humains.* »[319]
> Entretien n° 14 (Metha 28 ans, hindoue, dalit, études supérieures, anglais, 02/02/2106)

Cette organisation organise des campagnes et reçoit des soutiens d'autres organisations à Delhi. De la part d'organisations dalits (Rashtriya Dalit Mahila Andola, Centre for alternative Dalit Media), d'organisations féministes (Action India, Jagori, Women against Sexual Violence and State Repression) et d'organisations sociales (Human Rights Law Network). Pourtant les problématiques concernant ces communautés restent assez peu représentées, comme en témoigne la presse qui ne relaye les crimes à l'encontre des dalits que lorsque ceux-ci atteignent un certain degré d'horreur. Au sein du MIFD, les femmes dalits sont également assez peu présentes lors des rassemblements militants et des manifestations. Pour la Secrétaire générale, cela justifie la nécessité, pour les femmes dalits, d'avoir des organisations indépendantes et constituées uniquement de femmes dalits. En dépit des collaborations existantes, les autres organisations n'ont pas de manière systématique, une approche intersectionnelle de la caste et

[319]« M: A large part of our work are, of course, on violence because of the frequency and the innerness of crime are so heavy that lots of our work is happening on survivors support but our focus has been on building sustainable model of leadership for young dalit women, we are looking at grassroots women activism, we are organising our communities through the demand of their rights whenever its food, water, electricity, health, education, at the community level, what are those demands that we are rising.A large part of our work is around local activism looking at international advocacy, accountability at the United nation and other human's rights mechanisms (English)· ».

du genre, bien que celle-ci ait été théorisée depuis de longues années. À cela s'ajoute, à partir des récits de vie dont m'ont parlé les coordinatrices de terrain, l'idée que ces femmes, du fait de leur appartenance aux communautés dalits et de leur expérience commune des violences et des discriminations, sont plus à même d'instaurer une relation de confiance.

2.5.1.3 L'inclusion contrastée des problématiques de religion et les enjeux du sécularisme par le MIFD.

Les problématiques d'inclusion, dans une perspective intersectionnelle, ne se limitent pas aux enjeux de castes, mais recouvrent l'étendue des appartenances identitaires dont font partie les religions. Le positionnement du MIF vis-à-vis des religions autres que l'hindouisme (les religions musulmanes, chrétiennes, sikhes et bouddhistes) est sujet à débat depuis les années1990 au moment où les violences intercommunautaires resurgissent entre hindous et musulmans (Agnes, 1994). Les femmes issues des communautés musulmanes ne sont pas les seules à exprimer leur mécontentement quant au manque de pluralité au sein du MIF (Dietrich, 1994), mais elles sont le plus lourdement touchées par la montée du communalisme. À partir des années 1990, elles décidèrent de créer des organisations spécifiques. Ces femmes, qualifiées de féministes islamiques (Vatuk, 2008) ou de féministes minoritaires (Kirmani, 2011), issues principalement des classes intermédiaires urbaines et aisées, se sont regroupées dans le but de politiser les enjeux particuliers auxquels les femmes musulmanes sont confrontées, tout en allant à l'encontre de l'image des femmes musulmanes véhiculée par la société, comme des êtres vulnérables, soumises à leur communauté.

Les organisations du MIFD, aujourd'hui, sont composées majoritairement de femmes hindoues issues de classes intermédiaires à supérieures dont les rapports à la religion sont complexes. Les références culturelles par les célébrations et images employées par le MIFD sont pour beaucoup tirées des mythes et de la culture hindous. Cette prédominance des références à l'hindouisme dans le MIF a une histoire longue. Les premières organisations féministes autonomes pour légitimer leur rôle de représentantes des femmes et subvertir les représentations féminines classiques qui prévalaient dans la société se sont tournées vers les figures mythiques de la religion hindoue et la représentation symbolique du pouvoir qu'elles incarnent (Agnes, *op.cit.*.). La maison d'édition *Kali for Women* par exemple fait appelle à la déesse Kali, une déesse-mère guerrière, sous sa forme ascétique et asexuelle (Kumar, 1993,

p.145). Kali est l'incarnation de la déesse farouche et de la *shakti*, l'énergie féminine (Tawa Lama Rewal, 2004, p.198). *Manushi*, une revue féministe fondée à Delhi en 1978, tire son nom, selon leur site internet, d'un mot sanscrit « *manush* ou *manushya* » qui signifie être humain et qui se distingue du mot « purush » qui signifie homme. Mais le terme « manushi » fait aussi référence au principe féminin en sanskrit. La récupération par la droite nationaliste des figures hindoues et l'invisibilisation des femmes issues des autres communautés religieuses ont conduit à l'élaboration d'un regard réflexif du MIF sur ses pratiques (Sunder Rajan, 1998). Ce choix de référence hindoue au sein des organisations du MIFD n'est plus aussi fréquent et seules quelques organisations, créées dans les années 1970, ont un nom sanskrit. D'ailleurs, des organisations comme *Saheli* (amitié) et Jagori (l'éveil des femmes) avaient déjà fait le choix de se porter, dans les années 1970, sur des noms moins connotés.

Selon une militante d'une organisation féministe musulmane, le risque principal de cette surreprésentation des pratiques et des femmes hindoues au sein du MIFD est de délégitimer le droit de parole des femmes issues des autres communautés et de limiter toutes approches intersectionnelles de la religion. En Inde, la constitution garantit la reconnaissance et le respect des religions à parts égales, mais il est vrai que culturellement l'hindouisme prévaut, et cela d'une manière de plus en plus forte du fait de la montée aux pouvoirs de la droite nationaliste hindoue.

> *« Regarde ce qui se passe dans le secteur du volontariat, comme dans le reste de la société, du fait de ne pas parler de la religion, en n'engageant pas le débat autour des religions, la religion par défaut c'est l'hindouisme, elle est devenue la religion majoritaire, ce qui empêche toutes pratiques religieuses minoritaires.* T*outes ces ONG, pour tout observateur·trices extérieur·e·s c'est comme si elles étaient toutes hindoues. Toutes les pratiques si vous entrez dans un bureau, ces organisations travaillent avec des femmes musulmanes, mais quand elles vont dans les slums, elles disent « namaste », elles ne disent pas « addab » ou « salaam ». Pourquoi ? Donc en n'engageant pas le débat avec les religions, tu imposes une religion majoritaire par défaut. C'est cela notre sécularisme en Inde, la majorité devient la religion par défaut pour tous·tes. Si nous essayons de changer cela comme nous le faisons, on nous dit « oh vous parlez de religion, vous êtes suspectes ».*[320]
>
> Entretien n° 16 (Poonam, 52 ans, musulmane, classe supérieure, anglais, 21/01/2016)

[320]« See what has happened in the voluntary sector, like in the rest of the society, by not talking about religion, by not engaging with religion, default religion, by default it has become the majority religion, which prevents any minority religious practices. For all these NGO's, for any neutral observer, they are all Hindu actually. All the practices if you enter in office, they will be working with Muslim women, but when they go to the slum, they say Namaste, they don't say Adaab or Salaam. Why? So by not engaging with the religion, you are also imposing the majority religion by default. That is our secularism in India, the majority becomes the default religion for all. If we try to change that like we do, oh, you're talking about religion, you are suspect. »

Le constat que fait cette militante est significatif tant sur le fond que sur la forme. Très peu de militant·e·s parlent de la place de la religion dans les organisations du MIFD. Lorsque le sujet est abordé, c'est avant tout pour faire état de discrimination vis-à-vis des femmes et pour parler des lois personnelles. Véritable talon d'Achille du MIFD, la question d'un code uniforme pour toutes les religions, dans un contexte d'hégémonie de l'hindouisme, tend à limiter toutes interventions dans le champ religieux. Les critiques de cette militante concernant le sécularisme et les interdits qui frappent ce sujet sont actualisées par la montée au pouvoir des forces nationalistes.

Pour pallier au manque de représentation, des organisations de femmes musulmanes se sont créées depuis les années 1980. Par exemple, en 2007, est fondée la plateforme *Bharatiya Muslim Mahila Andolan*, dont j'ai pu rencontrer la présidente et suivre quelques campagnes. La même année, le *Muslim Women's Forum* s'organise à Delhi. À Mumbai, on trouve le *Muslim Women's Rights Network (*le réseau des droits des femmes musulmanes*)* et *Awaz-e-Niswaan* (la voix des femmes) qui vient en aide aux femmes musulmanes de classes défavorisées depuis 1985. Toujours à Mumbai le *Bebaak Collective,* un groupe autonome de militantes, intervient dans les débats nationaux sur les questions de violences structurelles et les discriminations à l'encontre des femmes musulmanes.

En février 2016 à Delhi, *le Bebaak Collective* organise la convention nationale *Muslim Auraton ki Awaaz : Sadak se sansad tak (La voix des femmes musulmanes : de la route au parlement) r*egroupant près de quatre-cents femmes venues de quatorze états de l'Inde. Durant ces deux jours, des conférences, des projections et des débats ont lieu autour des questions de discriminations systémiques et locales, de l'escalade de la haine à l'encontre des musulman·e·s (Love Jihad[321], Ghar Waspi[322], Gau Rakshaks[323]) et des solutions potentielles pour parvenir à plus d'égalité (abandon des mesures prescrites par le Rajinder Sachar Committee[324], triple talaq

321Le Love Jihad est un terme porté par les milieux nationalistes hindous pour dénoncer une hypothétique vague de conversion forcée de femmes hindoues à l'Islam par des hommes musulmans. Ce terme est apparu en 2009 et des campagnes de dénonciations resurgissent régulièrement depuis.

322Ghar Wapsi est une campagne de conversion religieuse à l'hindouisme, portée par des groupes hindous nationalistes, le Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) et le Vishva Hindu Parishad (VHP) dans les états du sud de l'Inde (Telangan, Andhra Pradesh, Kerala, Goa).

323Les Gau Rakshaks sont des groupes d'individus appartenant aux franges du nationalisme hindou se présentant comme les protecteurs des vaches, qui sont considérés comme des animaux sacrés dans la religion hindoue. Ces groupes défendent l'interdiction de la consommation et de la marchandisation des vaches. Leurs campagnes ciblent principalement les minorités hindoues et musulmanes qui font le commerce de la viande et du cuir de vache.

324Le Rajinder Sachar Committee est un comité établi en 2005 sous le gouvernement de Manmohan Singh pour établir un bilan de la condition sociale et économique des communautés musulmanes en Inde. En conclusion, le comité a mis en lumière l'appartenance des musulmans aux classes pauvres et recommanda de mettre en place des

[325], accès à l'éducation, à la santé, au développement économique…). En dehors de ces villes, quelques organisations se sont créées, par exemple la *Sadbhavana Trust* (la fondation de la bonne volonté) en Uttar Pradesh, le *Muslim Mahila Manch (*le forum des femmes musulmanes) et *Parvaaz* (voler) à Ahmedabad. Proportionnellement au nombre total d'organisations du MIFD, leur présence est très restreinte. De plus, les divergences d'opinions et la compétition à la représentativité concourent à les désunir.

Le collectif que j'ai suivi se présente comme un des seuls regroupements de femmes musulmanes féministes en Inde. Sa représentante justifie cette déclaration en dénonçant les pratiques des autres organisations de femmes musulmanes qui adoptent, pour obtenir une légitimité de parole auprès des représentants des communautés religieuses, les codes et les règles de conduite édictées par ces derniers. Pour cette femme, le soutien des militant·e·s de ces organisations, aux principes de division et d'assignation à la sphère privée, aux règles vestimentaires et de comportements, différenciant les femmes respectables et les autres, limite la portée critique de leurs actions (Mengia Hong, 2015, p. 5).

> *« Si tu regardes la société civile indienne et le fait qu'aucune des organisations musulmanes n'est une organisation progressiste. Donc nous sommes la seule organisation musulmane séculière et progressiste qui est dirigée par des femmes. »*[326]
> Entretien n° 16. (Poonam, 52 ans, musulmane, classe supérieure, anglais, 21/01/2016)

Cette déclaration va dans le sens de l'étude de Mengia Hong sur les organisations de femmes musulmanes dans la ville de Lucknow, où la compétition et la division entre les organisations de femmes musulmanes apparaissent frontalement. En se présentant comme la seule organisation progressiste de femmes musulmanes, cette militante positionne son collectif comme le porte-parole légitime des femmes musulmanes luttant pour l'égalité. Il y a en effet assez peu d'organisations de femmes musulmanes revendiquant un positionnement féministe. C'est le cas de la *Bharatiya Muslim Mahila Andolan* et du collectif *Bebaak*. La nature des tensions entre les organisations est de l'ordre du positionnement vis-à-vis de la religion. Les

---

mesures compensatoires, dont une commission pour l égalité des chances (Equal Opportunity Commission), une institution de collecte de données et une institution autonome de réformes.

325Le triple Talaq est une pratique religieuse parmi les communautés musulmanes s'apparentant au divorce. Les hommes peuvent ainsi répudier leurs épouses en prononçant le talaq. Cette pratique a été au cœur de nombreux débats au cours des dernières années et a été jugée anticonstitutionnelle, car discriminante, en 2017.

326 « If you look at the Indian civil society space and the fact that none of the Muslim organization is a secular organization, none of the Muslim organizations is by and large a progressive organization. We are the only secular, progressive organizations of Muslim which is led by women. »

organisations féministes sont accusées de ne représenter que les femmes musulmanes urbaines de classes aisées tandis que les organisations soutenant les conduites religieuses sont décrites comme contraires aux principes d'égalité du MIFD. Cette question de positionnement vis-à-vis de la religion est très rarement posée dans les organisations à dominante hindoue. Le tabou qui entoure la question de la religion dans le MIFD et la pensée de la religion hindoue comme norme explique cette distinction.

Le modèle d'intervention auprès des femmes musulmanes suit un schéma déjà détaillé. Les programmes de développement ciblent les communautés musulmanes pauvres et privilégient ainsi, dans leur analyse, les rapports de classes à celui de la religion ou de castes. La montée du nationalisme hindou et l'instrumentalisation de la rhétorique des droits des femmes peuvent expliquer en partie la prudence dont font preuve les organisations vis-à-vis des demandes législatives et politiques communautaires. Au cœur des affrontements intercommunautaires, les figures totémiques de la femme musulmane et de la femme hindoue sont mobilisées, de part et d'autre, par les communautés religieuses et par l'État indien, pour justifier les exactions et les propositions de réformes (Hasan, 1994, p. 59). À l'image de l'identité politique autour de laquelle s'est construite le MIFD, l'identité « femmes » construite par et dans les communautés religieuses a deux versants. La première est interne et consciente. Elle a pour but de valoriser une différence ou un particularisme. La seconde, externe, est délimitée par des groupes de pouvoir, souvent aux mains d'hommes, appartenant aux franges les plus conservatrices. Elle coïncide la plupart du temps avec un discours assignant une identité aux femmes, qui peut être oppressive et/ou stigmatisante (*Ibid.*, p. 76). Les conflits intercommunautaires ont exacerbé les replis défensifs des communautés par la voix de leurs représentant·e·s, autour des valeurs religieuses incarnées par les lois personnelles et par la sphère privée, à laquelle les femmes sont associées. Cela implique, dans le cas des femmes musulmanes, une assignation à l'identité de minorité religieuse dont le symbole est devenu les lois personnelles.

Dans son ouvrage *Questionning the Muslim Women* Nida Kirmani (2013) part à la recherche de la figure de la femme musulmane pour la déconstruire et mettre en lumière son hétérogénéité. Elle retrace la construction de la figure des femmes musulmanes en Inde à travers trois éléments emblématiques : la *parda*, qui correspond aux pratiques de réclusion des femmes et du voile, l'affaire *Shah Bano* et l'essor depuis les années 1970, de la rhétorique du sauvetage des femmes musulmanes (*Ibid.*). Lors de l'affaire *Shah Bano* en 1985, symbole du débat sur le Code civil uniforme (UCC), trois discours se sont opposés. Le Mouvement de Femmes, dont

les avis divergent dans les premiers temps, se dresse contre cette réforme, du fait de la récupération politique du débat par la droite nationaliste. Les orthodoxes, de part et d'autre des communautés hindoues et musulmanes, s'affrontent pour et contre la réforme. Pour Kirmani par ce geste, ils renforcent « L'image de la femme musulmane comme symbole, soit de l'identité de la communauté musulmane (pour les Oulemas conservateurs), soit du retard de cette même communauté (pour les membres de la droite hindoue). » (Kirmani, 2013, p. 8). Ils s'accaparent également le droit de parole à la place des femmes musulmanes. Loin d'avoir été des actrices passives lors de ces débats, les femmes musulmanes ont manifesté et pris part aux mobilisations contre la loi et pour la défense de leurs droits au Kerala, au Bengale de l'Ouest, à Bombay et à Delhi (*Ibid.*, p. 84).). Les attaques à l'encontre des communautés musulmanes rythment l'actualité. Depuis 2010, une campagne appelée symboliquement « *Love Jihad »* est orchestrée par les nationalistes hindous et l'État, pour dénoncer la hausse hypothétique de mariages mixtes entre des hommes musulmans et des femmes hindoues. Les hommes musulmans sont accusés de forcer les femmes hindoues à se convertir dans le but de gagner en nombre et en pouvoir. Dans ces campagnes, le corps des femmes devient un enjeu de possession et l'étendard d'une lutte entre communautés religieuses.

Dans le milieu universitaire, Zoya Hasan et Ritu Menon (2004) ont entrepris la critique de la sous-représentation des femmes musulmanes dans les études sur les femmes en Inde et lors de leur présence, de leur assignation à leur communauté, par le prisme des lois personnelles. Cette approche a pour conséquence de masquer les multiples facteurs de ségrégation (économique, politique, sociale et de genre) au profit de la religion. Par une étude minutieuse sur un large panel, elles dressent le portrait économique, politique et social des femmes et des hommes appartenant aux communautés musulmanes. Leur recherche établit que les individus, hommes et femmes, appartenant aux communautés musulmanes sont généralement plus pauvres et économiquement plus désavantagé·e·s que ceux et celles appartenant aux communautés hindoues, avec des variations genrées en leur sein (par exemple l'éducation). Les communautés musulmanes étudiées se situent en termes de standard de vie entre les *OBC* et les populations très pauvres. Pour ces chercheuses, l'islam ne doit pas être perçu comme le seul élément en cause concernant la précarité des femmes musulmanes. C'est bien l'entremêlement des facettes de l'identité (le genre, la classe, la caste, la religion) et les rapports de pouvoir qui s'y jouent, qui limitent l'accès des femmes musulmanes à des positions sociales, politiques et économiques supérieures. Cela apparait lorsque l'on privilégie l'approche genrée où assez peu de différences relatives à l'âge aux mariages, à la mobilité, à l'accès à l'espace public et à

l'emploi, transparaissent entre les communautés hindoues et musulmanes. La stigmatisation et l'absence de représentation des femmes musulmanes résultent en un accès limité à la pleine citoyenneté et à une marginalisation de ces femmes par l'État. Cette analyse est le moteur de nombreuses mobilisations féministes musulmanes comme la détaille ici la représentante du Bharatiya Muslim Mahila Andolan :

> *« Puis nous avons réalisé que nous étions marginalisées dans la sphère publique, socialement par l'État et par toutes les institutions publiques, parce qu'il y a du communalisme dans notre société. Ainsi dans la sphère publique nous sommes marginalisées, nous ne sommes pas de pleines citoyennes, la citoyenneté est très importante. Et nous sommes aussi marginalisées dans notre espace privé, dans nos familles, dans nos communautés, nous n'avons pas accès à nos droits coraniques. Tu le sais, la religion musulmane est une religion de justice et d'égalité, mais en pratique nous sommes marginalisées et nous sommes dirigées par le patriarcat, un patriarcat qu'ils ont attribué à notre religion. La pratique du triple talaq, ils disent que c'est notre religion, la polygamie, ils disent que c'est notre religion, les femmes qui restent à la maison, ils disent que c'est l'islam, mais c'est la manière dont ils l'ont interprété qui est mauvaise. Ainsi nous avons réalisé que nous sommes marginalisées dans la sphère privée et dans la sphère publique. Nous avons réalisé aussi que dans notre démocratie… soixante ans après l'indépendance si les femmes musulmanes ne sont toujours pas considérées comme des citoyennes, pleinement des citoyennes il y a deux raisons en cause, la première est l'échec de l'État, tu vois c'est un test de la démocratie. Le test d'une bonne démocratie c'est : les citoyen·ne·s les plus marginalisé·e·s, les femmes musulmanes, si elles n'ont aucun droit c'est un échec de l'État et nous accablons de la même manière les dirigeants musulmans. Nous avons décidé qu'il fallait changer cela. Comment est-ce que l'on change cela ? »*[327]
> Entretien n 16 (Poonam, 52 ans, musulmane, classe supérieure, anglais, 21/01/2016)

Tout comme les femmes appartenant aux castes dalits, les femmes musulmanes souffrent d'une non-représentation du fait de leur assimilation à des communautés où dominent des femmes de hautes castes et/ou des hommes. L'absence de prise en compte du caractère pluriel des identités favorise une division des pans de l'identité et oblige les femmes musulmanes à

[327]« Then we realised that we are being marginalised in the public sphere, socially by the State and by all the public institutions, because there is communalism in our society. In the public sphere we are being marginalised, we are not full citizens, citizenship is very important. And we are also being marginalised in our personal space, in our family, in the community; we have not got our qur'anic rights. Like you know the religion of Islam is a religion of justice and equality, but in practical sense we are being marginalised and we are being ruled by a patriarchy, a patriarchy which they are attributing to our own religion. Triple talaq, they are saying that this is our religion, polygamy, they are saying this is our religion, woman being at home, they are saying this is what Islam says, that is how they have misinterpreted it. We realised that we are being marginalised in the private sphere and public sphere. We also realised that in a democracy, if almost 60 years, if almost 60 years after independence if we are, if Muslim women are not citizens, full citizens, there are two reasons to blame, one is the failure of the state, you know, what is a test of democracy? The test of a good democracy is, the most marginalised citizen, which is the Muslim woman, if she hasn't got any right, it is the failure of the state and we equally blame the Muslim leadership. We decided that we need to change this. How do we change this now? »

choisir volontairement ou non l'affiliation qu'elles font primer. Le MIFD de peur de voir son discours et son positionnement récupéré par la droite nationaliste ne s'exprime que très peu sur la question de la religion. Mais le silence est loin d'être salvateur. Il est même un frein à l'émancipation des femmes musulmanes, qui doivent faire l'impasse sur les questions religieuses sous prétexte d'être considérées comme ne faisant pas partie du MIFD ou de ne pas être les représentantes légitimes des femmes musulmanes. Les critiques de la part des femmes minorisées, source de division, favorisent dans un même temps la désacralisation de sujets tels que la religion et la prise de conscience de quelques militant·e·s qui en se mobilisant auprès de plusieurs groupes de femmes contribuent au maintien du réseau.

2.5.1.4 La place des sexualités et des problématiques LGBT/queer au sein du MIFD.

Le processus de déconstruction de l'identité « femmes » dans un contexte de globalisation du développement est propice à l'essor d'identités politiques construites autour des problématiques de sexualités. Pendant la seconde période de mobilisation féministe en Inde un espace militant queer/LGBTQI+ (Lesbiennes, Gays, Bisexuel·le·s, Transsexuel·le·s, Queers et Intersexes) se forme dans et en opposition à la communauté de mouvement social qu'est le MIFD. À Delhi, plusieurs organisations militent pour les droits des individus appartenant aux communautés *LGBTQI+*. La composition de ces organisations ainsi que leurs publics et leurs champs d'action, témoignent de la manière dont les problématiques de sexualités ont émergé en Inde, à l'intérieur et en dehors du MIFD. Ces organisations se divisent en trois groupes aux frontières poreuses. Il y a les organisations dont les interlocuteurs·trices sont principalement des personnes assignées hommes à la naissance, les organisations à destination des personnes assignées femmes à la naissance et les organisations mixtes. À l'intérieur de chaque organisation, l'inclusion des personnes transsexuelles et intersexes varie.

À Delhi, je me suis intéressée aux organisations ayant un lien établi avec le MIFD et dont les membres affirment leur appartenance aux mouvances féministes, *LBT* (Lesbiennes, Bisexuelles, Transsexuels) ou queer. La distinction qui apparait entre les organisations à destination des communautés gays et transsexuelles et les organisations lesbiennes et transsexuelles est une conséquence de la condition dans laquelle les problématiques de sexualités, dans les années 1980-1990, se sont déployées dans le champ politique. Les politiques internationales de luttes contre le sida, qui atteignent l'Inde dans les années 1990, ont

fourni aux organisations un espace social et politique, une aide financière et une visibilité nouvelle. Ces campagnes restent majoritairement adressées aux organisations ciblant les personnes assignées hommes, selon une approche médicale normalisée et encadrée par l'État et les institutions (Menon, 2007, p. 5). Dès les années 1980, les premières organisations *LBT* se forment du fait de la politisation par le MIF et les médias, de leurs problématiques. C'est en prenant appui sur cet espace du possible des années 1990 que les organisations gays et lesbiennes se développent pleinement, comme en atteste la première mobilisation *LGBT* organisée à Delhi en 1992 par le *AIDS Bhedbhav*
Virodhi Andolan (mouvement contre les discriminations des séropositifs). L'objectif est alors de protester contre le harcèlement des personnes homosexuelles par la police (Narrain, Bhan, 2005, p. 9).

J'ai pu, lors de mes séjours, observer et dialoguer avec deux organisations *LGBT* et queer de Delhi appartenant à des temporalités différentes et ayant des approches politiques distinctes. J'ai également rencontré à Delhi, lors d'une conférence, la représentante de *Sapho for Equality*, une organisation *LBT* de Kolkata. Dans l'espace du MIFD des organisations telles que *Saheli, Nirantar* et *CREA*, sans être labellisées organisations *LGBT* ou queer, investissent et politisent les problématiques de sexualités en dehors de la norme hétérosexuelle. *Crea* et *Nirantar* interviennent sur les questions de droits des femmes et de sexualités. Elles mènent des ateliers et des formations tandis que *Saheli,* lieu de rassemblement de militantes de tout horizon, apporte un soutien matériel, humain et symbolique à leurs luttes.

Sangini (partenaire de vie) est une organisation LBT de Delhi, dont le nom revient souvent lors des discussions sur le sujet. Créée en 1997 avec le soutien de l'organisation *Naaz fundation,* une organisation professionnalisée de lutte contre le sida, elle cesse ses activités en 2013, à la suite du décès de sa fondatrice. Néanmoins en avril 2015, une de ses anciennes militantes accepte de me rencontrer pour discuter de leurs campagnes passées. En 1997, il n'existait à Delhi que deux organisations ciblant les femmes lesbiennes, bisexuelles et les hommes transsexuel (assignés femme à la naissance, mais de genre homme), le *Delhi Group* fondé en 1989 et l'organisation *Sakhi* (girlfriend) fondée en 1991. Les militantes de ces deux organisations, à présent dissoutes sont pour quelques-unes, actives dans l'organisation *Nazariya* (*philosophie de vie*). *Sangini* est née dans l'optique de fournir de l'aide aux personnes *LBT* par la création d'une ligne d'écoute puis d'un groupe d'entraide. À sa création, l'organisation se positionne comme complémentaire et en opposition à *Sakhi*. Pour les créatrices de *Sangini,* le mouvement *LBT* a besoin d'un espace de dialogue et de rencontre sécurisé pour répondre aux

problèmes individuels. *Sakhi* est, à cette période, considérée comme n'étant pas suffisamment locale, du fait de sa composition et son positionnement politique. *Shaki* est une organisation politique *LBT* et un centre de documentation et d'archive fondée par Giti Thadani, une chercheuse militante lesbienne. Son ambition est de politiser les questions de sexualités et de créer un réseau national et transnational, par le biais d'échange de courriers et de réunions. À partir de la moitié des années 2000, *Sangini* devient une résidence temporaire pour des personnes LBT ayant fui leur foyer parental et un centre de conseil juridique et social, comme le raconte une de ces anciennes militantes :

> *« En 2005, nous sommes sorties de l'ombre avec une publication intitulée « Un guide pour vos droits : manuel juridique pour les minorités sexuelles ». Fondamentalement, nous examinions les différents types de violations et ce qui peut être fait dans une perspective légale. Beaucoup de personnes sont enfermées chez elles, évidemment tu ne peux pas aller à la police et surtout pas seule, mais ce livre aide les gens à au moins, négocier avec leurs parents. Tu n'as pas de droits en tant que personne LGBT, mais tu as des droits civils et ça, c'est quelque chose que les gens doivent comprendre. Ce n'est pas parce que tu ressens ce que tu ressens que n'importe qui peut venir et violer tes droits. Donc nous avons regardé ce que nous pouvions faire. Quels sont les recours juridiques, afin que les gens s'empouvoirent par la connaissance ? Et les autres organisations ont commencé à nous envoyer des gens et puis quand ces deux femmes se sont enfuies de chez elles, elles furent envoyées à Delhi. Et c'est ainsi que le foyer d'urgence débuta. »*[328]
> Entretien n° 32 (Betu, 39ans, Sikhs, anglais, 01/04/2014)

L'organisation se positionne en tant que soutien psychologique et matériel aux femmes en danger ou en souffrance, mais aussi comme une structure de sensibilisation à destination des femmes lesbiennes. Les activités d'aide et de service autour desquelles l'organisation se construit lui confèrent une identité particulière, distincte des organisations axées sur les actions protestataires et de plaidoyers.

À Delhi, deux autres organisations *LGBT* et queer apparaissent dans les années 1990, *Caleri* et *Prism*. La création de l'organisation *Caleri*, *Campaign for Lesbian Rights* (Campagne pour les Droits des Lesbiennes) avec laquelle *Sagini* travaille dans ses premières années,

328« In 2005, we came out with a publication called « A guide to your rights : Legal handbook for sexual minorities ». So basically, we looked at different kinds of violations and what you can do from a legal perspective. Lots of people get locked up at home, of course, you are not going to the police and definitely not alone but this book helps people to at least negotiate with their parents. You don't have rights as LGBT people but you have civil rights and that is also something people really have to understand. It is not because you feel the way you feel that anybody can come and violate you. So we look at what could be done, what is the legal redress, so that people empowered themselves with knowledge. And other organizations started sending people to us, then when these two women have run away so they were sending to Delhi. And then the emergency support started. »

marque un tournant dans l'histoire de la politisation des luttes lesbiennes (Bacchetta, 2006). L'organisation, née dans la continuité du scandale et des violences que provoque le film *Fire* de Deepa Mehta en 1998[329], se donne pour mission de politiser les identités lesbiennes et de faire reconnaitre par l'État le droit de toutes les lesbiennes à la dignité, à l'acceptation, à l'égalité et à la sécurité. La plateforme queer *Prism*[330] (Individus rassemblé·e·s pour le droit des minorités sexuelles indiennes puis Individus rassemblé·e·s pour les droits aux sexualités… et plus) est fondée en 2001 par deux militantes engagées auparavant dans *Stree Sangam* (« communauté de femmes ») une organisation LGBTQ de Mumbai et dans *Nirantar*. *Prism* a comme objectif premier d'explorer les questions de sexualités en dehors du cadre hétéronormatif par une approche intersectionnelle (Sharma, Nath, 2005). Certaines de ces personnes sont regroupées aujourd'hui sous la bannière de *Voices against 377*, un forum associatif luttant pour la dépénalisation de l'homosexualité par le retrait de la loi 377.

Tarshi, Talking About Reproductive and Sexual Health Issues (parlons de reproduction et des questions de santé sexuelle) est une autre organisation très présente dans le paysage delhiite et toujours active depuis 1997. À l'image de *Nirantar* ou de *CREA, Tarshi* n'est pas une organisation se définissant comme queer ou *LGBTQI*. Son action principale est de fournir des informations concernant les sexualités, mais en ne se cantonnant pas aux questions de santé ou de violence. La dernière organisation en date à avoir été créée en 2013 est *Nazariya*. Ce collectif de ressources féministes queer est le fruit de la coalition de trois militant·e·s actifs·ves au sein de *Nirantar, Voices against 377* ou encore *Delhi Queer Pride* (un collectif organisant la *Queer Pride* chaque année). *Nazariya* organise des formations dans les établissements scolaires de Delhi sur les sexualités, le genre et le harcèlement sexuel. Elle propose également des groupes de réflexions et d'aides aux communautés *LGBTQI* et un service de ligne d'écoute. Elle est une des organisations LGBTQI les plus visibles à Delhi du fait de sa présence lors des conférences, des *Gender Mela* (les rassemblements autour des questions de genre), des manifestations. Porte-parole de la communauté queer, elle se compose de quatre militant·e·s fondateurs·trices ayant fait des études universitaires. Deux de ses membres reçoivent un salaire pour un travail à temps plein et deux à mi-temps.

[329]Le film Fire de Deepa Mehta est un film indo-canadien de 1996 qui aborde par la figure de deux belles sœurs de classe moyenne hindoue, les problématiques d'homosexualité. Lorsque le film est projeté en Inde en 1998, des groupes appartenant à la droite nationaliste hindoue protestent et attaquent violemment les cinémas où est diffusé le film (Ghosh, 2010).
[330]People for the Rights of Indian Sexuality Minorities puis People for the Right to Sex… More.

Dans l'espace LGBT, la question de la dénomination des organisations et des identités politiques est très importante. En attestent les débats autour de l'utilisation des termes vernaculaires, descriptifs, politiques et/ou transnationaux. À Delhi, lorsque les organisations abordent les questions de sexualité elles utilisent, pour beaucoup, les termes en anglais de lesbiennes, *LGBTQI* et de queer, mais il ne semble que ce ne fut pas toujours le cas. Les publications sur l'histoire du mouvement font état de débats entre les organisations concernant la dénomination à adopter. *Sangini* par exemple, dans un premier temps, a recours à une désignation descriptive qu'elle considérait comme plus adaptée au contexte indien, « *aisi mahila jo dusri mahilion ki taraf aakarshith hoti hai »* (le type de femme qui est attirée par d'autres femmes) ou « *women who love women* » (les femmes qui aiment les femmes) en anglais (Dave, 2012, p. 18). Lors de l'entretien en 2016 avec l'une des fondatrices de *Sangini*, elle utilise les termes de lesbiennes et de transsexuel·le·s. Ce changement de discours est lié à la fois à ma présence et donc à l'utilisation d'un référent commun, mais aussi à un changement dans l'emploi des termes. Le sigle *LGBT* et les termes comme queer, lesbiennes ou gay semblent s'être démocratisés, du moins dans les villes et dans le MIFD. D'autres organisations telles que le *Delhi Group* puis *Jagori* ont mis en place le concept de femme célibataire « *single women »* ou « *ekal aurat* » dans le but de repenser l'identité « femmes » en dehors du statut marital d'épouse et de la norme hétérosexuelle (Bacchetta, 2002). Le refus de se définir comme lesbienne est lié au fait que ce terme est considéré comme étranger à l'Inde, où il existe une myriade d'appellations comme *Khush* (gay), *Saheli, Sathin*, *Sakti*, *Stree Sangam*, *Bhayeli*, *Sangini*, *Hamjoli* and *Hamsheeran* pour désigner l'amour-amitié entre les femmes[331].

Contrairement à ces organisations d'autres comme *Sakhi* puis *Caleri* ont dès leurs premières campagnes, fait le choix d'utiliser le terme « lesbienne » pour revendiquer une identité politique locale, ayant un écho international. Des autrices comme Giti Thadani dans son ouvrage *Sakhiyani : Lesbian Desire in Ancient and Modern* India (1996) ou Sukthankar Ashwini *Facing the Mirror: Lesbian Writing from India* (1999) revendiquent très tôt une identité politique lesbienne. Elles partent à la recherche de cette identité au sein de la littérature et de la tradition indienne, pour faire valoir leur légitimité et leur indianité.

Le film *Fire* marque un tournant dans l'acceptation de ce vocabulaire. Lors des manifestations qui suivent les attaques nationalistes à l'encontre du film, des militantes défilent affublées de pancartes revendiquant leur double appartenance « *Indian and Lesbian »* (Dave,

[331]Pour définir les relations entre hommes ou femmes trans les termes kothi (homme efféminé) et panthi (homme dans une relation avec un kothi) et Hijras (troisième genre) sont utilisés.

op.cit., p. 137). Dans le langage, on assiste à un glissement du terme de *LGBT* à queer. Ce changement s'opère également dans la littérature (Narrain, Bhan,2005*.)* même si ce terme reste cantonné à une frange urbaine politisée de la société. Le terme queer est utilisé, selon les organisations et les individus, comme un équivalent du sigle *LGBTQI*. Il peut aussi, comme le définissent Arvind Narrain et Gautam Bhan être un outil pour penser les sexualités en dehors de la binarité sexuelle :

> The term queer is, in some way both a deeply personal identity and a defiant political perspective. It embodies within itself a rejection of the primacy of the heterosexual, patriarchal family as the cornerstone of our society. It captures and validates the identities and desires of gay, lesbian, bisexual and transgender people, but also represents, for many, an understanding of sexuality that goes beyond the categories of "homosexual" and "heterosexual." (…).
> (Narrain, Bhan, *op. cit.*, p. 3-4)

Pour l'organisation *Nazariya,* comme l'explique un·e de ses militant·e·s lors d'une conférence à l'université de Delhi :

> Être *queer*, c'est n'est pas voir la société comme seulement de genre homme et femme, mais de voir la manière dont nous brisons et nous remettons en cause les normes, et comment les normes nous affectent tous·tes de différentes façons. Toutes les personnes LGBT ne sont pas *queer* car elles réutilisent les rôles hétéro-normatifs et au sein des communautés gays et lesbiennes, on voit apparaître de la transphobie ou de la biphobie.
> (Nazariya, 2016)

La théorisation queer pousse la déconstruction identitaire binaire (sexe, genre, hétérosexualité) à son paroxysme. Pour Judith Butler, le genre comme catégorie d'analyse met à jour les rapports de pouvoir qui se rigidifient dans les corps (Butler, 1990). L'imposition d'un sexe social (genre) femme ou homme sur un corps sexué correspond aux normes binaires du sexe masculin ou féminin. Le genre tel qu'il se donne à voir dans le corps n'est pas inné, il est une pratique répétitive, une performance qui selon les normes fait correspondre le corps-genre à une réalité intelligible, le corps-sexe. À cela s'ajoutent des pratiques sexuelles codifiées hétérosexuelles, allant dans le sens d'une norme binaire et d'un rapport sexe-genre cohérent (masculin-homme, féminin-femme). La première interrogation de Judith Butler a pour sujet le

rapport sexe-genre. Elle s'interroge sur la manière dont le genre, en tant que performance et construction politique du sexe est lié au sexe et ce qu'il en est de ce dernier. Dans la généalogie de la construction sexe-genre-sexualité qu'elle établit, elle conclut par l'idée que le sexe, à l'image du genre est une construction sociale. Le sexe est le sens apposé sur les attributs sexuels. Le langage et les rapports de pouvoir, qui font la norme, précédent donc le sexe qu'ils naturalisent pour justifier une perception binaire et un système de genre. Ainsi le sexe comme le genre sont des constructions politiques qui assignent une identité signifiante, dans un espace social construit. Si le rapport sexe-genre et sexualité est donc une construction sociale, rien n'empêche de concevoir et d'expérimenter la fluidité et la multiplicité des identités et surtout pas l'argument du naturel versus social.

Nivedita Menon dans un article intitulé *Destabilizing Feminism* (1996), interroge l'effet de l'entrée des questions de sexualités et de la démarche de déconstruction du rapport genre-sexe-sexualité sur le mouvement féministe en Inde. Pour elle, ne pas donner sa place aux problématiques de sexualités ou de simplement les percevoir comme des alternatives, limite le processus de déconstruction des normes hétérosexuelles et donc des rapports de pouvoir. La déconstruction du triptyque sexe-genre-sexualité, prônée par Butler, obligerait le MIFD à repenser l'identité « femmes » autour de laquelle le mouvement s'est construit, mais aussi la globalité de sa multiplicité identitaire (caste, classe, religion…).

Le changement de terminologie et l'émergence relativement récente d'une identité politique liée aux sexualités sont perceptibles dans le positionnement qu'adoptent les militantes plus âgées, qui se sont entrées dans le MIFD des années 1970-1980. Bien qu'engagées dans des relations lesbiennes, beaucoup d'entre elles ne souhaitent pas faire de leur orientation sexuelle une identité politique. Lors de trois entretiens, des militantes ont évoqué le cas de ces militantes appartenant aux organisations historiques qui refusent de se définir politiquement comme lesbiennes, ou qui ne l'affichent que dans le cercle restreint de leur connaissance. Tandis qu'une semble agacée de cela, les deux autres paraissent ne pas comprendre ce positionnement, qu'elles jugent dommageable pour les luttes. Du côté des militantes plus âgées, la catégorie lesbienne est considérée comme homogénéisante et non adaptée à leur ressenti. Certaines préfèrent qualifier leur relation d'amitié tandis que d'autres ne veulent pas l'évoquer dans le cadre du militantisme, préférant mettre en avant leur identité de femme. Outre la liberté individuelle de définir ou non son appartenance à une communauté politique ou sociale, un élément de contextualisation historique explique ce changement générationnel. Les militantes des années 1970, ont construit le Mouvement autour d'une identité politique « femmes » positive et

stratégique. Pour ces militantes, l'identité politique par laquelle elles se définissent n'est pas leur identité sexuelle, mais une identité « femmes » réinvestie, à l'intérieure de laquelle le rapport à la sexualité et à la sensualité se différencie des normes sociales patriarcales. C'est dans les traditions religieuses indiennes que ces femmes cherchent la justification d'une sexualité féminine fluide, qui ne correspond pas aux normes binaires hétérosexuelles (Bhaiya, 2007).

Ces refus s'accompagnent d'un scepticisme vis-à-vis de l'utilité d'inclure les problématiques de sexualité dans le MIFD. Les relations entre les organisations lesbiennes ou queer et les autres organisations ont été le sujet d'un grand nombre d'entretiens. Des études et témoignages montrent que dans un premier temps beaucoup d'organisations de femmes et féministes ont émis des doutes sur la légitimité des nouvelles revendications. En 1994 par exemple, la *National Federation of Indian Women*, demande à ce qu'une conférence sur l'homosexualité, organisée à Bombay, soit interdite du fait de son caractère occidental dépravé (Menon, 1996, p. 100). Trois militantes, lors de discussions séparées, me racontent qu'en 1999 lors de la journée des droits des femmes, les membres de *Sangini* et de *Caleri* ont demandé à participer au cortège organisé à l'époque par le groupe des *Seven Sisters.* Elles font alors face à un refus et on leur demande de retenter l'année suivante. En 2000, la même réponse est adressée à *Sangini* et à *Caleri*. Contrairement aux années précédentes, des organisations autonomes de Delhi comme *Saheli, Jagori* et *Action India* décident de se montrer solidaires et boycottent la marche du 8 mars organisée par les *Seven Sisters*. Il est intéressant de noter que la fondatrice de *Sangini* raconte cette histoire sans citer les membres de *Caleri,* tandis que ces dernier·e·s sont désigné·e·s dans la littérature comme les initiateurs·trices des demandes (Dave, *op.cit*.). La différence d'énonciation peut venir du fait que dans les premières années *Caleri* et *Sangini* travaillaient ensemble, mais aussi qu'une certaine compétition, voire rancune existent entre les organisations LBT historiques. La représentation politique du mouvement et le rapport des féministes de cette période à la sexualité sont les deux raisons avancées par les militantes pour expliquer ce refus.

Les problèmes d'acceptation et la reconnaissance du MIF par la population comme un mouvement allogène peuvent expliquer en partie la réticence de certaines organisations du MIFD, proches des partis politiques ou ayant un certain degré d'institutionnalisation, à intégrer les problématiques de sexualité. Cette forme d'homophobie, comme la caractérise les militantes LGBT queer, a lieu dans un contexte de médiatisation de l'homosexualité. À l'instar du féminisme, l'homosexualité est présentée comme exotique, grossière et décadente. La majorité des organisations du MIFD de l'époque considèrent que les questions de sexualités ne sont pas

intelligibles et ne sont pas la priorité pour les femmes de classes et de castes défavorisées (Menon, 2007, p. 23). Pourtant, à mes questions naïves à savoir s'il est possible de parler de sexualités de la même manière en milieu rural et en milieu urbain, les militant·e·s répondent positivement. Elles et ils considèrent que si le langage n'est pas le même, les sujets le sont. Dans les faits, je n'ai qu'une fois entendu une organisation parler des sexualités en dehors du cadre hétérosexuel auprès de la population.

La plupart du temps, dans le MIFD et dans l'ensemble de la société, les sexualités sont abordées sous l'angle de la reproduction ou par le prisme de la violence sexuelle, fer-de-lance des mobilisations féministes dans les années 1970. Pour les militant·e·s, c'est l'arrivée de financement qui a infléchi les organisations et les a obligées à intégrer les problématiques de sexualités ou à témoigner d'un soutien symbolique au mouvement LGBT/queer. Depuis la fin des années 2000, les soutiens prennent place dans un contexte de luttes législatives contre l'article 377 du Code pénal indien. Si une vingtaine d'organisations évoquent leur soutien aux luttes *LGBT*, seulement une dizaine se mobilisent en 2013 après avoir appris la réinscription du Code pénal dans la loi. L'article 377, qui date de 1891, fut déclaré anticonstitutionnel en 2009 par la Haute Cour de Justice puis réintroduit en 2013 par la Cour Suprême indienne, du fait des fortes oppositions à la dépénalisation, notamment de la part des partis nationalistes hindous[332]. Cet article n'interdit pas théoriquement les relations lesbiennes puisque ce sont les pratiques sexuelles entre hommes qui sont jugées contre nature. Tout comme dans la littérature, la sexualité des femmes lesbiennes n'est pas représentée ni considérée. Cela n'empêche pas les représentant·e·s de l'État et les citoyen·ne·s de s'appuyer sur la section 377 pour discriminer et violenter les femmes lesbiennes et les hommes transsexuels, comme j'ai pu en être témoin. Pour une militante d'une organisation LBT de Kolkata, la section 377 est insidieuse, car sans prendre directement pour cible les femmes lesbiennes, elle empêche la reconnaissance de leur pleine légitimité :

> *« C : Et qu'elles sont les conséquences du verdict concernant la section 377 pour les femmes lesbiennes et les personnes LGBT ?*
> *D : Sur le terrain cela n'a pas changé grand-chose, les gens vivent toujours leur vie comme ils le veulent, mais bien sûr la peur est présente. De nombreuses personnes sont retournées dans le placard. Immédiatement après cela, nous avons entendu des cas où des gens ont perdu leurs terres, leur maison, leur travail, ce genre d'effet immédiat a été observé. Sinon c'était plus un genre de traité, ça ne veut pas dire que deux femmes ne sont pas autorisées à marcher dans la rue en se tenant par le cou. Oui elles sont autorisées, mais nous savons aussi le genre de langage abusif adressé aux femmes qui*

[332]En 2018, la section 377 fut abolie définitivement.

marchent comme cela. C'est comme cela que la section 377 fonctionne, c'est le genre d'impact social.
C : Parce que cette section 377, elle ne parle pas d'homosexualité, mais de pénétration, donc une lesbienne peut-elle être arrêtée par la police ?
D : c'est principalement utilisé contre les hommes. Mais un grand nombre de discriminations touchent les femmes lesbiennes, les parents ne veulent pas reconnaitre qu'elles sont lesbiennes et à l'école, parmi les ami·e·s, au travail, parce qu'elles s'habillent différemment et dans les communautés. Si deux filles sont très amies et ne se mêlent pas aux autres filles, alors ce genre de violence arrive. Il y a eu cette affaire d'une fille qui a été torturée et déshabillée et traînée nue à travers la communauté pour montrer et pour lui faire réaliser qu'elle était une femme et non pas un garçon. »[333]
Entretien n° 38 (Diksha, hindoue, brahmane, études supérieures, anglais, 13/03/2016)

Si une distinction de traitement par la police est visible, les femmes lesbiennes font aussi l'objet de violences de la part de leur cercle proche. Sur les femmes, ou assigné femmes, cette violence punitive prend la forme de violences sexuelles.

L'organisation de manifestation queer (*pride*) et de rassemblements accompagne la politisation des problématiques queer et *LGBT*. Chaque année à Delhi depuis 2008, une marche a lieu en novembre pour célébrer la diversité identitaire. En 2014 et en 2016, ces parades regroupent un millier de personnes, majoritairement des hommes, jeunes, portant les couleurs de l'arc-en-ciel et clamant des slogans de liberté et d'égalité en anglais et en hindi, tels qu'*Azadi* (liberté) et contre la section 377. Le cortège déambule dans la ville, de Connaught Place à Jantar Mantar. Durant plus de deux heures, un sentiment d'allégresse et de solidarité se fait sentir. La foule, entourée de policier, parle majoritairement anglais et beaucoup d'hommes et de femmes que je rencontre sont étudiant·e·s et/ou militant·e·s *LGBT*. Les *queer pride* attirent une population urbaine, de classes intermédiaires à aisées. Les hijras, issues de communautés plus

[333]« C : And what are the consequences of the 377 section verdict for lesbian and LGBT people?
D: See on the ground it has not changed something, people are still living their life as they want but, of course, the fear is there. A lot of people have actually been joined into the closet. Immediately after that we heard some cases where some people lost their land, house, job, that kind of immediate effect was observed.
Otherwise it was more a kind of treat, it's not that two women are not allowed to walking in the street hanging. Yes, they are allowed but we also know the kind of abusive language imposing to girls walking down. That is how 377 is going, that's kind of social impact.
C : Because this section 377 is not speaking about homosexuality but penetration so, can a lesbian be arrested by the police?
D: It's mostly used against gay men.
A lot of discrimination happens to lesbians, parents don't want to acknowledge that they are lesbian and in school, among friends, at the job, because they dress differently, generally also in communities if two girls are very friendly and they don't mix with other girls, so there is this kind of violence that happens. There has been this case of a girl being torture and strip off their clothes and trailed naked in the community to show or to make her realise that she was a woman not a boy. »

pauvres, sont assez peu présentes[334]. Les quelques personnes transsexuelles avec qui j'ai échangé ne se définissent pas comme des hijras, qui ont une appartenance sociale et un statut singulier. L'inclusion des Hijras, des Kinnars et des transsexuelles femmes (assignées hommes à la naissance) dans les organisations du MIFD se heurte à la construction du mouvement autour de l'identité « femmes » et au principe de non-mixité.



QUEER PRIDE DELHI. CREDIT : C. MICHON

334Les hijras appartiennent à une communauté socio-religieuse présente dans la mythologique et l'histoire indienne et hindoue. Ce sont des individus de sexe masculin qui revendiquent, en arborant des tenues traditionnellement assignées aux femmes et par leurs pratiques sexuelles, une appartenance au troisième genre. Reconnue comme telle depuis 2014 par l'État, la communauté des hijras est un groupe social hétérogène dans les pratiques, mais dont la majorité des membres sont touchés par la précarité et les discriminations. (Goel, 2016 ; Reddy, 2001)



QUEER PRIDE DELHI. CRÉDIT : C. MICHON

Ce questionnement se pose uniquement pour les organisations composées exclusivement de femmes. La distinction apparait ici entre les organisations historiques qui se sont formées autour des notions de femmes et de sororités et les organisations, plus récentes, qui utilisent le concept de genre. Dans les faits, très peu d'organisations féministes ou de femmes ont comme salariées des personnes se désignant comme hijras ou transsexuelles femmes, tandis que quelques transsexuels hommes sont présents. Le sexe biologique parait ainsi primer sur la construction identitaire. Les raisons à cela peuvent être le fait que les organisations mettent au cœur de leur construction l'expérience d'être assignée femmes. Même si le système de genre conduit à leur hiérarchisation, les transsexuels hommes assignés femmes à la naissance ont une expérience de la discrimination plus proche de celle des femmes que les transsexuelles ou hijras. Les hijras font partie d'une communauté plurielle à la fois religieuse, mythique et politique. La reconnaissance par l'État en 2014 d'un troisième genre les positionne en dehors du schéma binaire. Iels sont souvent présent·e·s dans les mariages et aux naissances, car des pouvoirs de fertilité ou de malédiction leur sont conférés. Beaucoup d'entre iels, du fait de leur statut précaire dans la société, se prostituent et sont sujet·te·s à de fortes violences. Assez peu présent·e·s dans les organisations féministes ou de femmes, iels sont aidé·e·s principalement par des organisations spécifiques LGBT. À Delhi, ce sont dans les locaux de l'organisation *Naz*

Fundation à Lajpat Nagar que nombre d'entre iels se réunissent. L'organisation leur fournit un espace sécurisé, des conseils et des aides relatives aux problèmes de sexualités, de santé et de violences. Les hijras n'ont pas le même statut que les personnes se définissant comme transsexuelle femme. Selon mes observations, iels ont un statut et appartiennent à une classe sociale plus précaire que les transsexuelles femmes. Les transsexuels hommes n'ont pas d'équivalent mythique à l'identité hijras. L'hypothèse peut être émise que cette absence a pour raison la non-reconnaissance par la société d'une sexualité agissante des femmes, mais aussi leur longue absence de la sphère publique, du fait de la pratique de la purdah, divisant les normes sexuelles selon les espaces.

Dans le contexte Delhiite actuel, l'inclusion des questions de sexualité est contrastée. Elle n'est plus taboue, mais n'est pas automatique. La majorité des organisations du MIFD soutiennent les luttes pour la dépénalisation et les organisations queer/LGBT, mais n'abordent pas ces problématiques en priorité. Une différence apparait tout de même entre les organisations féministes et/ou plus engagées dans une démarche politique de déconstruction et les organisations dont les actions ont une visée pratique. L'État ne reconnaissant pas, jusqu'en 2018, les sexualités en dehors du cadre hétérosexuel et les institutions internationales attribuant prioritairement leurs aides aux organisations qui ont une approche médicale des sexualités (lutte contre les MST/VIH), ou en lien avec les violences sexuelles. Il est de la sorte plus simple pour les organisations de recevoir des financements en abordant les sexualités sous l'angle médical et de la lutte contre les violences, plutôt que sous l'angle politique. L'évolution du MIFD et de son positionnement idéologique des femmes aux genre, et son rapport aux influences extérieures, particulièrement les féminismes contribue également à modifier son rapport aux questions de sexualités et d'inclusion.

2.5.2 Le MIFD un espace de femmes et/ou féministe ?

2.5.2.1 Les organisations féministes à Delhi et ses déclinaisons.

Le féminisme comme courant politique d'analyse est composé, en Inde comme ailleurs, de plusieurs courants. Il est alors plus juste de parler de « féminismes indiens » au pluriel. Plusieurs définitions du féminisme existent et cohabitent dans l'espace qu'est la ville de Delhi. Dans leur ouvrage Kamla Bhasin et Nighat Said Khan définissent le féminisme comme :

> La conscience de l'oppression des femmes et de leur exploitation dans la société, au travail et au sein de la famille et une action délibérée entreprise par les femmes et les hommes pour changer cette situation.
> (Bhasin, Said Khan, 1986).

Pour ces autrices, le féminisme évolue et sa définition s'adapte en fonction des localités « car le féminisme se base sur des réalités historiques et culturelles concrètes et certains niveaux de conscience, de perceptions et d'actions[335] » (Bhasin, Said Khan, *op.cit.*, p. 2). Au cours de mes recherches, les définitions du féminisme, auxquelles les militant·e·s se sont référé·e·s, ont toujours les mêmes composantes de base. Elles et ils définissent le féminisme comme la lutte pour l'égalité hommes-femmes, la dénonciation des violences et des discriminations de genre. En fonction des courants, l'analyse des causes et des problématiques diffère. Les courants féministes en Inde ont été théorisés par les féministes indiennes à partir d'expériences locales, en gardant à vue les référents internationaux.

Les premières organisations à se réclamer du féminisme en Inde apparaissent dans les années 1980, sous la forme d'organisations autonomes. Elles revendiquent la création d'espaces non mixtes en opposition aux structures considérées comme autoritaires et hiérarchiques, où les femmes sont reléguées à des positions subalternes. À Delhi, la *Stri Sangharsh* (le combat des femmes), mais aussi *Action India* puis *Saheli*, sont les premières organisations à revendiquer cette indépendance physique. C'est ainsi que le présente Gouri Choudhury, la directrice d'*Action India* engagée depuis les années 1970 au sein du MIFD. Cette petite femme aux cheveux blancs et en sari est une des leadeuse charismatique du MIFD :

---

[335]« An awareness of women's oppression and exploitation in society, at work and within the family, and conscious action by women and men to change this situation. Feminism is based on a historically and culturally concrete reality and levels of consciousness, perceptions and actions. »

« *Action India a débuté en 1974-1975 comme une organisation pour les droits civils et politiques d'intellectuel·le·s de classe moyenne. Action India n'avait pas de bureau, pas d'argent, c'était une organisation autonome.* »[336]
Entretien n° 4 (Gauri, 70 ans, hindue, upper caste, anglais, 21/10/2014)

Alors que nombre de luttes pour l'égalité prennent place dans le giron des mouvements communistes, les nouveaux espaces féministes revendiquent une prise de distance vis-à-vis des partis et des syndicats, sans toutefois renier l'approche socialiste de l'oppression. Les militantes du MIFD de l'époque considèrent que le cadre d'analyse marxiste, analysant l'oppression comme corrélative à l'exploitation capitaliste et au monopole des terres, n'est pas apte à rendre compte de l'oppression particulière que subissent les femmes (Geetha, 2009, p 22). Pour ces femmes, les rapports de pouvoir patriarcaux se nourrissent de la division genrée du travail et des pratiques matérielles de différenciation de genre (travail domestique, travail informel, reproduction). L'approche féministe matérialiste se développe dans un contexte de critique du libéralisme. L'oppression de genre est conceptualisée comme étant à l'interaction de la classe, de la caste et du patriarcat. Les féministes socialistes, majoritaires parmi les féministes indiennes de cette période considèrent selon l'analyse de Gail Omvedt :

> Que c'est la combinaison complexe de la classe, de la caste, de la religion et du patriarcat qui est responsable du statut dégradé de la femme. Aussi le mouvement des femmes lutte contre le sexisme ainsi que contre les autres types d'oppression – des dalits, de la classe des travailleurs, des groupes minoritaires. En même temps, le mouvement des femmes doit faire pression sur les mouvements des dalits, des travailleurs et des tribaux pour lutter contre le sexisme.
> (Patel, 1986, p. 19).

À Delhi, la séparation entre les organisations politiques communistes et les organisations féministes autonomes fut plus nette qu'à Bombay, mais le mouvement reste profondément marqué par l'idéologie socialiste (Kumar, 1993, p. 111). D'ailleurs, les organisations féministes autonomes restent minoritaires et de nombreuses femmes continuent d'être présentes au sein des partis politiques mixtes et des branches féminines des partis communistes et socialistes. Les militantes féministes de l'époque réinvestissent le concept de

[336]Action India have started in 1974–1975 as a civil and political right organization with middle class communist intellectuals. Action India had no office, no money, it was an autonomous organization. »

patriarcat, tout en l'adaptant au contexte culturel et social de l'Inde. Le concept de patriarcat est un élément central de la théorisation féministe. Gail Omvedt le définit comme :

> Un système où les hommes détiennent le pouvoir sur la sexualité des femmes, leur fertilité (reproduction) et leur force de travail (production et reproduction) ». [Le patriarcat ne fonctionne pas seul puisqu'il est] « un système qui est différent, mais qui interagit avec (et qui est donc conditionné par et qui à son tour conditionne) les relations de production qui sont des "relations de classes" selon le sens traditionnel marxiste [337]. (Omvedt, 1986, p. 37)

Aujourd'hui à Delhi, le concept de patriarcat est mobilisé par toutes les organisations de femmes et féministes. Les organisations socialistes, comme la *National Federation of Indian Women, AIPWA, AIDWA*, ou *Pragatisheel Mahila Sangthan* qui revendiquent un lien avec les partis communistes continuent de mobiliser ce concept, tout comme les organisations professionnalisées, les plateformes et les collectifs. Au cours des entretiens et dans leur travail de tous les jours, ce concept est omniprésent. Le féminisme socialiste va de pair avec une approche intersectionnelle, qui est utilisée par beaucoup d'organisations de Delhi, même si cela apparait parfois sous sa forme la plus réduite. Dans les faits, beaucoup d'organisations naviguent entre plusieurs courants, ce qui s'observe notamment dans les actions et les discours. Lors des entretiens, dans les publications, mais aussi lors des interventions auprès des citoyen·ne·s, la majorité des organisations utilisent le concept de patriarcat pour exprimer un système de pouvoir où les femmes se trouvent dans une position subordonnée du fait des rapports de genre. Au cours des entretiens la question du patriarcat revient sous des formes différentes, mais complémentaires :

> *« Le patriarcat est présent depuis, je ne sais pas. Si tu regardes peut-être six-cents ans plus tôt, c'était la même chose, donc en ce sens je pense que c'était là, mais [il y a] de nouveaux enjeux, nous discutons de nouveaux enjeux. »*[338]
> Entretien n° 20/2 (Mridu, 25 ans, hindoue, haute caste, anglais, 05/03/2014)

> *« Et nous croyons que, quel que soit le but que nous nous sommes fixées pour un monde libre du patriarcat, c'est un objectif qui ne peut pas être atteint de manière isolée. Ça a*

337 « a system of male control over women's sexuality, fertility (reproduction) and labour (production and reproduction) », « It is a system that is separate from but interacts with (and therefore is conditioned by and in turn conditions) relations of production that are "class relations" in the traditional Marxist sense. »

338« Patriarchy have been there for, I don't know, if you look at somewhere maybe 60 hundred ago, it was the same in many ways, so in that way I think it was there, but the news issues, we discuss new issues. »

toujours été une lutte collective plus large, un combat plus large, partagé entre tous·tes, tu sais, ceux et celles qui croient en la justice et en l'égalité, qui croient dans le combat contre le patriarcat. »[339]
Entretien n° 16. (Poonam, 52 ans, musulmane, classe supérieure, anglais, 22/01/2016)

« *Le patriarcat et le capitalisme sont liés dans le monde entier, in Europe, aux États unis, les hommes se cachent toujours derrière une image de machiste.* »[340]
Entretien n° 46 (Kamla, 68 ans, hindoue, upper caste, anglais, (11/03/2014)

« *Le système de caste empêche la mobilité et c'est donc une forme particulière de classe que l'on trouve en Inde et le patriarcat, en Inde, a des liens étroits avec les castes. Ainsi de la même façon les dalits voient leurs droits déniés, leur liberté, leur dignité et tu sais les droits des femmes dalits sont aussi déniés. C'est pourquoi nous pensons qu'en Inde le patriarcat est spécifique, mais une fois dit cela nous avons aussi constaté qu'il y a d'autres éléments du patriarcat qui sont communs à travers le monde, donc une partie est spécifique à l'Inde et certains aspects sont partagés.* » [341]
Entretien n° 13 (Kavita, 41 ans, hindoue, upper caste, anglais, 22/02/2014)

Le premier extrait vient d'une salariée d'une organisation professionnalisée spécialisée sur les questions de sexualités. Le caractère immuable du patriarcat et les particularités temporelles et régionales qu'elles évoquent sont un point de convergence de beaucoup de militant·e·s. L'extrait suivant émane de la leadeuse d'un courant féministe musulman. Le fait qu'elle insiste sur l'importance de mener conjointement les luttes féministes avec tous les courants du MIFD va dans le sens du bilan qu'elle dresse auparavant concernant la division interne au MIFD. Elle réitère également son souhait de voir reconnaitre le féminisme musulman comme un courant légitime du MIFD. Le lien entre le patriarcat et le capitalisme, qui apparait dans la bouche d'une leadeuse charismatique de Delhi, reflète la pensée matérialiste dominante de la seconde période du MIFD. En Inde, les femmes pauvres sont les premières victimes des politiques économiques nationales et internationales. Ces questions de précarité de l'emploi féminin sont investies par les organisations communistes et les courants féministes socialistes. La dernière déclaration, qui analyse le patriarcat comme un phénomène que l'on retrouve internationalement, mais qui a des déclinaisons locales émane de la porte-parole d'une section

339« And we believe that whatever goal we have set for ourselves, for just patriarchy-free world, it's a goal which cannot be attained in isolation. It always has to be a collective, larger struggle, larger fight, shared by all, you know, who believe in justice and equality, who believe in you know, fighting patriarchy. »
340 « Patriarchy and capitalism are link all around the world, europe, USA, men always hide behind their macho image. »
341 « The caste system helps to freeze this mobility and so it's a particular form of class which is seen in India and patriarchy, in India, has close links with caste so it's in the same way in which the dalit's rights will be denied, their basic freedom, their dignity and you know dalit women's rights are also denied. So that's why we think that we have been a kind of specificity about Indian patriarchy but having said that we also have to observe that there are other features of patriarchy in India which are common across the world so there are a part of aspect which are specific to India and some aspects which are shared. »

féminine communiste. Elle conçoit le système de caste, de classe, et le patriarcat comme faisant partie du même système d'oppression. Les courants féministes à Delhi analysent l'oppression des femmes comme spécifique à l'Inde, mais prenant place dans un espace transnational de luttes. À travers ces déclarations, il en ressort une définition du patriarcat assez vaste. Il est une structure sociale et politique internationale, intemporelle, mais ayant des spécificités locales du fait de son enchevêtrement avec d'autres structures de pouvoir.

Si le courant féministe qui domine dans les années 1970 est plus proche des mouvances socialistes, il a été lentement remplacé par le féminisme libéral, qui est devenu une tendance dominante parmi les militant·e·s du MIFD. Ce glissement est corrélatif à la montée du phénomène d'ONGéisation et à l'élargissement des classes intermédiaires à aisées. Le féminisme libéral s'incarne dans la pensée que l'accès à l'égalité et à la liberté, par le droit, peut mener à l'égalité. Les féministes libérales en appellent ainsi à :

> Une réforme des comportements sociaux vis-à-vis des femmes, à des changements législatifs pour garantir aux femmes des droits égaux dans les sphères du travail et de la famille et maintenir les droits individuels des femmes à vivre selon leur choix. [342]
> (Geetha, 2009, p. 22).

Depuis les années 1990, de nombreuses organisations féministes se sont professionnalisées et se mobilisent de manière fréquente autour de demandes relatives au droit, dans le but de garantir une égalité sociale, mais aussi politique. Les organisations du MIFD conjuguent des actions à visée pratique et à visée stratégique et en appellent à des réformes internes au système préexistant. La perte d'autonomie financière vis-à-vis des institutions et de l'État, ainsi que l'entrée des organisations au sein d'un espace institutionnalisé de la cause des femmes, contribuent à ce changement de paradigme.

Dans les faits, il est assez compliqué de déterminer le positionnement politique des organisations féministes à cause de la pluralité de discours et de pratiques qui cohabitent au sein d'une même organisation. Depuis les prémices du MIFD, les féministes se mobilisent conjointement pour réformer les lois tout en s'opposant au système libéral. Aujourd'hui encore, les organisations comme *AIPWA* ou AIDWA réclament des lois garantissant un accès équitable

342 « They called for a reform of social attitudes to women, changes in the legal system to ensure equal rights in the realms of work and family for women, and upheld the rights of individual women to live their choice. »

aux sphères politiques, par des politiques de quotas tout en appelant à un changement plus profond du système. Concernant les autres organisations, le changement est visible dans leurs rapports au système. Les inégalités sont dénoncées, mais les actions mises en place sont avant tout palliatives. Le développement économique apparait comme un outil d'empowerment et d'émancipation, mais aussi une fin. D'ailleurs, on peut noter que les changements qui s'opèrent s'observent dans la façon dont les militant·e·s des nouvelles générations investissent des postes dans les organisations, sans conscience féministe préalable. Ce schéma qui préexistait parmi les organisations sociales, ou religieuses s'est étendu aux organisations de femmes pour l'égalité et féministes. Le cloisonnent leur vie professionnelle et leur vie privée, et l'affirmation de certaines, de ne pas faire de politique contraste avec le discours des militantes des années 1970. Cela ne veut pas dire que ces militant·e·s n'aient pas acquis, au contact des associations, une culture politique comme l'exprime une jeune militante salariée :

> *« Je n'ai pas pris la décision… ce n'était pas vraiment… honnêtement, c'était par accident. Pourquoi ? Parce que je savais ce qu'était le féminisme et à présent c'est en quoi, je crois, la sécurité des femmes, l'égalité, le respect, mais je n'étais pas sensibilisée… donc c'est par le travail que j'ai commencé à comprendre, mais je voulais travailler dans le développement, du fait de mon éducation et c'est un processus graduel de compréhension. ».*[343]
>
> Entretien n°8 /2 (Jaya, 31 ans, sikhs, anglais, 22/02/2012)

Une dizaine d'autres militantes ont un parcours similaire. Elles ont pour la plupart une trentaine d'années et se différencient des générations plus jeunes, encore étudiantes, mais actives auprès du MIFD qui portent un discours politique acquis par la socialisation politique qui a lieu sur les campus.

Un autre courant féministe, portée par les organisations LGBT et queer de Delhi, est apparu il y a quelques années à Delhi. Cette branche du féminisme a vu le jour dans les milieux LGBT/queer. Ces organisations ont une approche intersectionnelle où prend place la question des identités sexuelles. Cette démarche va dans le sens des analyses féministes du patriarcat, mais par l'angle de l'hétéronormativé, vecteur de hiérarchie et de discriminations.

Une dernière mouvance que l'on assimile souvent à l'Inde du fait de son ancrage historique est l'écoféminisme. Très peu d'organisations, à Delhi, se revendiquent de ce courant.

343« I not take the decision to … I was not very … honestly, it was like an accident. Why ? Because I knew what feminism was and now it is in what I believe, women security, equality, respect but I was not aware … so it is by this work I started to understand but I wanted to work in development, it's because of my education and you know it is a gradual process of understanding. »

Une militante historique a créé à partir d'une organisation de Delhi, une branche écoféministe en Himachal Pradesh. La seconde organisation, la plus connue, est *Navdanya* présidée par Vandana Shiva, dont le bureau est aussi à Delhi. L'écoféminisme est un mouvement social dont les représentant·e·s, en Inde, sont le mouvement Chipko et la militante Vandana Shiva. Le mouvement Chipko est un ensemble de mobilisations portées par des militant·e·s de défense des forêts qui a émergé dans les montagnes du Garhwal, en Uttar Pradesh, au début des années 1970. Ce mouvement, qui fut qualifié à postériori d'écoféministe, n'est pas singulier à l'Inde, mais il est devenu le symbole des luttes écoféministes dans le monde. Comme l'explique Kumud Sharma (2008), ce mouvement, dont les premières actions remontent à 1972, a débuté par une mobilisation mixte de dénonciation du monopole de l'exploitation des forêts par les entreprises étrangères, limitant ainsi l'enrichissement des populations locales. Ce n'est qu'en 1974 que ces mobilisations, investies de manière plus systématique par les femmes, deviennent un mouvement de femmes pour la défense des forêts et de lutte contre la surexploitation. Ces femmes ne s'opposent plus uniquement aux compagnies étrangères, mais aussi aux populations locales qui exploitent la forêt de manière non raisonnée. Le mouvement Chipko n'est pas la première mobilisation à avoir de telles pratiques de défense de la nature,[344] mais il a la particularité de s'être construit autour de l'idée qu'un lien unit les femmes à la nature. Cette relation est symbolisée par des actions d'enlacement des arbres, par des femmes, pour les protéger de la coupe. (Sharma*, ibid.*, p. 213). Les femmes, du fait de leur rôle majeur dans l'économie du foyer, ont une relation particulière avec la nature, auprès de laquelle elles puisent les moyens de leur subsistance (bois pour le feu, fourrage, glanage, eau, végétaux). Elles sont, de ce fait, les premières à souffrir de la dégradation de l'environnement.

Vandana Shiva est une figure éminente de l'écoféminisme indien. Elle a dirigé la fondation de la recherche pour la science et publié de très nombreux ouvrages sur l'écologie (Shiva, 1988, 1993, 2006, 2012). Pour son engagement, elle a reçu de multiples distinctions, dont le prix Nobel alternatif (Right Livelihood Award) en 1993 et le prix pour la paix de Sydney en 2010. Elle débute son engagement auprès de l'organisation Chipko à la fin des années 1980 puis fonde, en 1991, l'ONG *Navdanya* (les neuf graines) dont la ferme, qui abrite un centre de recherche, se trouve à Dehradun, en Uttarakhand. Vandana Shiva a théorisé le lien étroit qui unit les femmes à la nature. Comme précédemment la dépendance aux ressources naturelles explique cette relation. Mais elle développe un autre argument, que l'on retrouve chez Maria

344 Au XVIII des membres de la communauté religieuse Bishnoi au Rajasthan, autour de Amrita Devi, auraient également sacrifié leur vie pour sauver des arbres de l'abattage (Mukhopadhyay, 2008).

Mies, qui voit dans le principe féminin une énergie et un savoir proche de ce que l'on trouve dans la nature (Mies, Shiva, 1993).

Dans son premier ouvrage *Staying Alive, Women, Ecology and Survival in India*, Vandana Shiva critique le concept de développement. Elle l'accuse d'être un procédé postcolonial patriarcal de dépossession et d'appauvrissement des plus pauvres et notamment des femmes (Shiva, 1988). Dans son analyse s'oppose d'un côté le développement qui repose sur la surexploitation, le monopole et la violence. De l'autre, il y a la nature, diverse, source de vie et selon l'hindouisme, un principe féminin au pouvoir de création, la *Prakriti* qui est une émanation de la *Shakti*. Le lien entre les femmes et la nature se situe du côté de la pratique et de l'imagination (*Ibid*., p. 37). La cosmologie hindoue relie les femmes au principe féminin de nature du fait de leur rôle dans la reproduction de la vie et dans la subsistance du foyer. La domination des hommes sur la nature, l'association femme/nature et la différenciation entre les hommes et les femmes aboutissent à des rapports de pouvoir déséquilibrés, à une domination de l'homme sur la nature et sur les femmes. Les travaux de Vandana Shiva font l'objet de forts débats et de fortes critiques externes et internes au MIF, notamment concernant son approche essentialiste, donnant naissance à un sujet femme hindou dénué de toutes affiliations de castes, de classes ou d'origine géographique. Elle participerait aussi à la réification de la figure de la femme du tiers-monde (Agarwal, 1992). En dehors de ces deux figures de l'écoféminisme, reconnues internationalement, les femmes en Inde ont toujours été actives dans les mouvements paysans, tribaux, ou encore dalits. Elles prennent part historiquement à la dénonciation du monopole et de la surexploitation des zones rurales et montagneuses, en Inde. Pour Bina Agarwal, l'engagement de ces femmes venant des communautés les plus défavorisées, est à analyser en lien avec leur rôle social, leur dépendance à la nature et à ses changements écologiques (Agarwal, 1989).

L'analyse de l'évolution des féminismes contemporains en Occident, proposée par Nancy Fraser (2012) est pour moi une base de réflexion permettant de penser les changements du paradigme féministe depuis les années 1970 du MIFD. Elle relève plusieurs points symptomatiques du glissement des féminismes vers le néolibéralisme. Les années 1960 sont une période de résurgence, aux États-Unis, des féminismes. Les militantes ont un discours critique vis-à-vis de l'État providence considéré comme garant du patriarcat par ses politiques sociales et économiques. Pour autant, le but des mobilisations n'est pas de mettre fin à ce système étatique, mais de le transformer en politisant la sphère privée et en misant sur une plus grande répartition des richesses. Le triomphe libéral, le désengagement de l'État des politiques

publiques et l'essor d'un discours mondial sur le développement conduisent les mouvements féministes à changer de positionnement. La focale se déplace de l'économique au culturel. Les discours matérialistes, plaidant pour plus d'égalité économique et sociale, sont remplacés en partie, par des demandes de reconnaissance identitaire et d'adaptation du cadre légal pour garantir l'égalité. Le système libéral devient le cadre dans lequel les tentatives de changements sont amorcées.

En Inde, les années 1960 coïncident à une période de renouveau de l'engagement des femmes dans les mouvements sociaux, à travers le pays. Tandis qu'une partie des femmes continue de militer dans les organisations de masse, d'autres dans les villes, forme des organisations féministes. L'amorce d'un changement libéral a lieu dans les années 1980. Le libéralisme qui s'accompagne de la fin de l'État providence et de l'instauration de l'économie de marché valorise la réussite personnelle et la capacité d'entreprendre. Il entraine, dans son sillage, les principes de liberté individuelle et d'égalité promus internationalement par les institutions. La société civile, dont fait partie le MIFD, gagne en crédit en devenant l'actrice locale de ces changements. Leur objectif est de soutenir le développement économique des femmes et de garantir leur égalité par la loi. À la fin des années 1990, le concept de genre étend les considérations des femmes aux identités sexuelles. Ces changements, tant en matière de sujets que d'acteurs·trices du développement, s'accompagnent de l'accroissement de classes sociales intermédiaires à aisées. Les politiques de développement et les aides nationales favorisent l'accession de femmes de castes défavorisées à des classes sociales supérieures. En s'appuyant sur leurs identités de caste et de classes, elles investissent les strates représentationnelles du MIFD. Ces militant·e·s féministes vont ainsi un temps, s'accommoder des politiques néolibérales octroyant à une classe réduite un accès à la représentation politique, à la reconnaissance et au produit de la distribution économique. Le féminisme libéral prend le pas sur les autres types de féminisme. Le caractère limité d'un tel développement resurgit régulièrement dans le discours, notamment parmi les castes les plus basses. L'hégémonie de l'économie néolibérale produit, entre autres, par une montée du nationalisme et une division plus nette entre les classes sociales. L'État, tout en maintenant un régime démocratique de citoyenneté universelle, est aux mains d'un groupe dominant que sont les hindous, ce que Christophe Jaffrelot décrit comme une démocratie ethnique (Jaffrelot, 2019). Les mouvements de femmes se trouvent donc pris au piège dans une relation perverse de dépendance aux financements et à la reconnaissance, qui garantit l'accès aux champs du pouvoir. Dans un même temps, elles rejettent l'inégalité de distribution et le renforcement des inégalités, soutenu par le système libéral. Ce changement qui advient aux États-Unis, comme en Inde, a pour

conséquence une réorientation du projet féministe. La politique de distribution, chère aux courants socialistes, bascule sur une politique de la reconnaissance des différences identitaires (Fraser*, op.cit*, p. 6). Pour Nancy Fraser, la seule solution pour parvenir à l'égalité totale sans que prévale un axe identitaire, le genre sur la classe ou la classe sur la caste par exemple, est une lutte globale pour la parité de la participation. Elle se traduit par une justice économique et une égalité de reconnaissance des statuts des individus. Au niveau national et international, elle doit s'accompagner d'une représentation politique égalitaire, dans le but de ne pas reproduire des rapports hiérarchiques entre les Suds et les Nords (*Ibid*., p. 10).

2.5.2.2 Les problématiques d'authenticité, d'inclusion et d'impérialisme du féminisme au sein et en dehors de l'espace de la cause des femmes.

Dans la nébuleuse que constitue le MIFD des différences de positionnements et d'identités politiques apparaissent parmi les organisations notamment vis-à-vis du féminisme.

À Delhi, la majorité des militantes des organisations sociales ne définissent pas leur engagement comme féministe ou leur organisation comme destinée aux femmes. Elles justifient leur positionnement par le fait que ce sont des organisations mixtes travaillant sur plusieurs problématiques, dont certaines peuvent être qualifiées de féministes. D'autres refusent l'appellation féministe, car elles la jugent trop politique ou en non-adéquation avec la définition qu'elles se font de leur travail. Par exemple, l'association *Stop Acid Attacks*, dont les fondateurs sont des hommes, est définie comme une organisation sociale, de lutte contre les attaques par la sensibilisation et vient en aide aux victimes au niveau médicale, psychologique et législative. On retrouve cette même idée dans une organisation professionnalisée créée, au départ, dans l'idée d'intervenir auprès des membres mobiles de l'armée sur les questions de maladies sexuelles et de violences maritales. Par la suite, elle s'est tournée auprès des populations vulnérables dont font partie les femmes. Elle intervient principalement auprès des veuves à Vrindavan, mais ne se qualifie pas de féministe. Sa directrice la présente comme apolitique. Cet apolitisme ne signifie pas que l'organisation n'a pas d'actions ou de discours politiques, mais qu'elle n'intervient pas dans le champ politique et ne prend pas position vis-à-vis des gouvernements successifs. Malgré le refus de plusieurs des salarié·e·s de l'identifier comme une organisation féministe, ses sujets de luttes sont assez similaires à celles des organisations féministes. D'ailleurs, chaque année, les salarié·e·s et la directrice participent à la Journée Internationale des Droits des Femmes autour du 8 mars. En 2014, elles organisent une table

ronde intitulée *« Many Voices, One Movement : Ending Sexual Violence in India »* à l'Alliance française de New Delhi. Pendant deux jours, des militantes d'organisations féministes et de femmes de Delhi, ainsi que des représentant·e·s d'ONG internationales et de fondations (Oxfam, OAK Foundation, UN Women, Ford Foundation), principales sources de financement du MIFD, présentent leurs campagnes pour l'égalité.

L'appellation organisation de femmes, a une histoire politique longue puisque dès les premières décennies du MIF des femmes se regroupent et endossent cette appellation. Le terme d' « organisation de femmes » ne fait pas référence aux organisations dont la seule caractéristique est de regrouper des femmes sur la base de leur identité partagée. L'appellation « organisation de femmes » qualifie plusieurs types de structures aux positionnements variés. Elle regroupe celles qui ont une tradition politique socialiste ou communiste et qui revendiquent un attachement aux luttes collectives mixtes. Ces organisations que sont *AIPWA, AIDWA* ou encore *Pragatisheel Mahila Sangthan* refusent l'appellation féministe, mais certaines de leurs militantes, comme Kavita Krishnan peuvent individuellement se définir comme féministe. Le refus de ces militantes est motivé par le fait qu'elles conçoivent le féminisme comme bourgeois et occidental. Elles considèrent que la non-mixité, revendiquée dans les premières décennies du MIFD, entraine une fracture entre les hommes et les femmes de même milieu social. Elles sont toutefois favorables à la mise en place de branches féminines dans les mouvements sociaux. Elles se méfient du terme féminisme, qui ne donne pas à voir l'imbrication des luttes de classes, de castes et de genre, du fait de la surreprésentation des femmes appartenant aux hautes castes dans ce groupe. Ce principe de solidarité entre les femmes et les hommes et le refus de diviser les problématiques de luttes se retrouvent également parmi les organisations de femmes Dalits.

> *« C : Est-ce que votre organisation est une organisation féministe ? Est-ce que vous utilisez ce mot ?*
> *A : Je pense qu'un seul mot ne peut pas nous définir. Nous nous décrivons comme un mouvement de femmes dalits et d'hommes dalits et d'autres groupes qui sont solidaires avec nous. Et nos politiques sont clairement définies par notre histoire de l'oppression de caste et la violence liée à d'autres formes de violences structurelles. Nous ne pouvons pas dire que nous sommes une organisation féministe, car la définition du féminisme est utilisée différemment. Sans aucun doute, nous avons nos propres politiques féministes,*

mais cela est ancré dans une structure plus large. »[345]
Entretien n° 14/2 (Asha, 31 ans, hindoue, dalit, études supérieures, anglais, 02/02/2016)

Cette femme, qui est la directrice générale justifie son non-recours au terme féminisme par le fait que la lutte des femmes dalit est différente de celle des autres organisations. Le manque de diversité du mouvement féministe et ses lacunes en matière d'analyse intersectionnelle concourent au refus des organisations de femmes minorisées à utiliser ce qualificatif.

Pour d'autres militantes, l'emploi du terme féminisme en anglais n'est pas adapté au contexte indien, car il ne fait pas échos à une histoire et des luttes locales. La question du non-recours à ce vocabulaire n'est pas circonscrite à une tranche d'âge ou à une génération. Une jeune femme, d'une vingtaine d'années, ancienne étudiante à l'université de Delhi, bénévole dans un collectif contre le harcèlement de rue dans des communautés pauvres, insiste sur la question de la langue. Le mot féminisme en anglais ne peut pas être utilisé auprès des populations ne parlant pas anglais. Sa conception du féminisme comme une lutte pour l'égalité de tous et toutes va dans le sens de ce que sous-entend cette notion. Le non-recours au terme féminisme par cette militante est lié à une question pratique et non pas idéologique :

« Donc dans nombre de quartiers où nous travaillons, si tu regardes ce n'est pas un mot qui est compréhensible par les gens. Donc imagine que je travaille dans un quartier où les gens ne sont à l'aise qu'avec l'hindi, il ne fera jamais surface dans nos conversations. Je suis féministe ou c'est ma perception à ce sujet. Mais par ailleurs je pense que le féminisme parle des droits humains et ce sont des droits humains pour tous·tes, c'est un mot qui définit cela. Et nous devons tous·tes comprendre les profondes émotions qu'il y a dans ce terme plutôt que de disséquer le terme. Juste parce qu'il y a féminin dans féminisme cela ne peut pas supprimer l'intention et la force de ce que le féminisme est. Je ne sais pas si c'est une construction des médias ou si c'est juste quelque chose qui est devenu viral dans les conversations, mais les gens attaquent en permanence le mot féminisme et tu ne sais pas comment cela a commencé et pourquoi cela a commencé… »[346]
Entretien n° 31 (Shalini, 22 ans, hindoue, brahmane, anglais, 05/02/2016)

345C : Is your organization a feminist organization ? Do you use this word ?
A: I think it's not purely one work that can describe ourselves. We have been describing ourselves as a movement of dalit women and dalit men and other groups in solidarity with us. And our politics are clearly defined by our history of caste oppression and violence link with other forms of structure violence. We cannot say we are a feminist organization because the definition of feminist is used in a different way. Surely we have our own feminist politics but that is rooted in a much larger structure. »

346« So in a lot of neighbourhoods where we work, if you look at the, it's also not a word that is understood by people. So suppose I work in neighbourhoods where people are only comfortable talking in Hindi so it will never even surface in my conversations. I'm a feminist or this is my perception around it. But, otherwise what I believe is that feminist is about human rights and its human rights for all, it's a term that defines it. And we all need to understand the deeper emotions around it than breaking down the term. Just because you have feminine in

Les alternatives locales au mot féminisme sont nombreuses. Les militant·e·s utilisent *naarivaad* (नारीवाद) sur le terrain ou au cours des mobilisations. Lors des actions et des campagnes auprès de populations majoritairement hindiphone, le mot naarivaad apparait moins souvent que les expressions mouvement de femmes, *mahila andolan* (महिला आंदोलन) ou *nari andolan* (नारी आंदोलन), d'empowerment des femmes, *mahila Sashaktikaran* (महिला सशक्तिकरण), de leadeurship féminin, *mahila netritva* (महिला नेतृत्व)ou de lutte pour le droit des femmes *Auraton ke haq ke liye ladai* (औरतों के हक़ के लिये लदै)·

Pour une militante de plus de cinquante ans, appartenant à une organisation de femmes créée dans les années 1980 et intervenant dans des zones pauvres de Delhi, le féminisme moderne, c'est-à-dire celui né dans les années 1970 en Inde, n'a pas de sens pour les femmes et les hommes vivant en dehors des villes ou n'ayant pas été socialisé·e·s à ces questions sur les campus :

> *« C: Pensez-vous que cette organisation est une organisation féministe ?*
> *P : Nous n'utilisons pas le mot féminisme, tu sais le féminisme moderne, nous ne l'utilisons pas, car ce n'est pas possible de le mobiliser ici à cet instant. »*[347]
> Entretien n° 11 (Padmini, 58 ans, Jat, classe supérieure, anglais, 17/02/2016)

Cela fait échos à des débats récurrents parmi des militantes appartenant aux mouvances communistes qui considèrent que le féminisme est trop radical. Par deux fois, le féministe est associé au symbole du soutien-gorge brulé, qui fait échos à un féminisme occidental. Ces échanges montrent, comme ci-dessous, que le féminisme est appréhendé de manière polysémique. Une militante peut se considérer comme féministe et trouver ce terme non adéquat pour qualifier les actions qu'elle mène avec son collectif comme ici parmi des militantes historiques du MIFD :

---

feminism that cannot take away from the intention and strength of what feminism is all about. I don't know whether it's a media construct or it's something that has just gone viral in conversations, but people are constantly attacking the word feminism and you're not sure how this started and why it started… »

347C :Do you think this organization is a feminist organization?

P: No we do not use feminism or you know the modern feminism, we do not use here it's not applicable here at the moment. »

« C: Êtes-vous une association féministe ?
K : Je ne pense pas. Personnellement, je me considère comme une féministe, mais en tant qu'organisation je ne pense pas. Nous travaillons sur les problématiques touchant les femmes, nous ne sommes pas des militantes féministes, nous ne brûlons pas notre soutien-gorge c'est certain.
R : Nous ne mobilisons pas le féminisme, nous abordons les problématiques qui doivent être abordées, mais nous n'utilisons pas le féminisme. »[348]
Entretien n 2 (Krishna, 63 ans, hindoue, upper caste, anglais et Rushda, 59 ans, hindoue, brahmane, anglais, 03/03/2016)

Le plus souvent, le refus de se définir comme une organisation féministe ou comme une militante féministe s'accompagne d'un discours sur le sens même du mot féminisme et de la définition qu'en donne la société. Dans les réponses de deux jeunes femmes travaillant l'une dans une organisation historique féministe et l'autre dans une organisation sociale, apparaissent les débats internes aux féminismes, concernant les relations hiérarchiques entre les Suds et les Nords (Mohanty, 1988). Le refus ne porte alors pas sur le féminisme comme combat pour l'égalité, mais exprime un positionnement vis-à-vis de ma personne et des luttes internes aux féminismes :

« C : Pensez-vous que c'est une organisation de femmes ? Ou est-ce une organisation féministe ?
K : Cela dépend de la définition. Nous n'avons pas la même définition que vous en Occident, je pense, et ce n'est pas une question à savoir si nous sommes ou si nous ne sommes pas féministes, c'est une chose personnelle. Mais pour ton étude tu as besoin de regarder dans les livres et les études et tu nous diras si nous sommes féministes ou non. Moi je ne sais pas… »[349]
Entretien n° 8 /3 (Kulthum, 26 ans, musulmane, études supérieures, anglais, 02/03/2016)

« A: Cela dépend également de la manière dont vous définissez le féminisme, non ?
C: Bien sûr.
A : Parler de l'égalité de genre c'est aussi du féminisme. Ce n'est pas juste travailler avec des femmes (…) Tu vois si tu assimiles une organisation féministe avec les organisations de militant·e·s pro-actifs·ves, nous ne sommes pas intervenues dans la rue pour manifester, je veux dire que nous ne faisons pas ça (…) Donc voilà ce que nous

348«C : Are you a feminist organization?
K : I don't think. So personally, I consider myself as a feminist but as an organization I don't think. We work about women's issue, we are not militant feminist, we are not the bra burning that is true.
R: we don't take up feminism, we take up issues that need to be tacking out but we don't use feminism »
349C : Do you think (name of the organisation) is a women's organization? Or is it a feminist organization?
K: it depends on the definition. We do not have the same definition of feminism as you in Occident I think and it's not a question to know if we are feminist or if we are not feminist, it's a personal thing. But for your report you have to look at the book and research and you will tell us if we are feminist or not. Me I don't know… »

faisons. Que vous nous qualifiiez d'organisation de femmes ou d'organisation féministe, cela dépendra de vous et de la manière dont vous le définissez. »[350]
Entretien n°34 /4 (Aparna, 25 ans, hindoue, OBC, doctorante, anglais, 21/01/2016)

Parmi les organisations ayant une approche communautaire comme les organisations de femmes dalits, des militantes réfutent l'appellation féminisme, car elle serait porteuse de division entre les hommes et les femmes. Elle ne prendrait également pas suffisamment en compte les différents pans de l'oppression.

« C : Est-ce que votre organisation est une organisation féministe ? Est-ce que vous utilisez ce mot ?
M: Je pense qu'un seul mot ne peut pas nous définir. Nous nous décrivons comme un mouvement de femmes dalits et d'hommes dalits et d'autres groupes qui sont solidaires avec nous. Nos politiques sont clairement définies par notre histoire de l'oppression de caste et par la violence liée à d'autres formes de violences structurelles. Nous ne pouvons pas dire que nous sommes une organisation féministe, car la définition du féminisme est utilisée différemment. Sans aucun doute, nous avons nos propres politiques féministes, mais cela est ancré dans une structure plus large. »[351]
Entretien n° 14 (Metha 28 ans, hindoue, dalit, études, anglais, 21/01/2016)

Au final, à Delhi, beaucoup d'organisations préfèrent l'appellation organisation de femmes plutôt que féministe. Les raisons en sont l'affirmation d'un positionnement politique singulier, se démarquant des luttes en Occident, mais aussi une vision du féminisme comme étranger à l'Inde et aux problèmes auxquels font face les femmes. Le refus du féminisme est encore plus marqué en dehors des villes. En cause historiquement la faible présence d'organisations féministes autonomes et l'engagement continue des femmes dans des organisations de masses où les questions de genre côtoient les questions de classes, castes, religion.

Du côté académique, un grand nombre de publications témoignent de la prégnance de

350«A: It also depends upon how you define feminism, right?
C: Of course
M: I mean, it is speaking for gender rights, I mean, that is also feminism. It's not just about working for women. [⋯] See if you equate a feminist organization with a proactively activist sort of organization, we haven't taken to the streets in protest, I mean, we don't do that (…) So ya, that is what we do. Whether you would qualify us as a women's organization or a feminist organization it would depend on you and how you would define it. »
351 C : Is your organization a feminist organization? Do you use this word?
M: I think it's not purely one work that can describe ourselves. We have been describing ourselves as a movement of dalit women and dalit men and other groups in solidarity with us. And our politics are clearly defined by our history of caste oppression and violence link with other forms of structure violence. We cannot say we are a feminist organization because the definition of feminist is used in a different way. Surely we have our own feminist politics but that is rooted in a much larger structure. »

ces débats en Inde. Les travaux de Suma Chitnis, de Mary E. John, d'U Kalpagam regroupés dans l'ouvrage *Feminism in India* (Chaudhuri, 2004) offrent une vision large des enjeux que soulève la question de l'affiliation aux féminismes. Dans ce livre se trouve un article de Madhu Kishwar, militante fondatrice du magazine Manushi, intitulé *A Horror of Isms : Why I do not call myself a feminist*. Ce texte, publié en 1991, est emblématique des débats autour du rejet de l'appellation féminisme en Inde (Kiswar, 1991). Pour l'autrice, les courants théorisés tels que le féminisme se sont développés dans un contexte culturel spécifique, les rendant inassimilables par d'autres cultures. Toutes tentatives de transposer ces concepts dans un autre endroit, donneraient lieu à une parodie et seraient source d'impérialisme. Les féminismes tels qu'ils se donnent à voir en Inde à travers les concepts qu'ils mobilisent, leurs connivences politiques et leurs objets de lutte sont considérés, par Madhu Kishwar, comme une pâle copie des luttes occidentales. L'utilisation de cette idéologie par le MIF serait source de conflits internes entre les militant·e·s. L'adoption du vocabulaire féministe entrainerait une perte d'autonomie des mouvements de femmes indiennes vis-à-vis de l'Occident. Cela donnerait également une impression illusoire d'homogénéité des positionnements politiques. Enfin le féminisme, du fait des stéréotypes qu'il véhicule, limiterait l'audience du journal *Manushi*. Madhu Kiswar n'est pas la seule à mobiliser ces arguments et plusieurs de ses déclarations font écho aux discours que l'on entend dans le MIFD et le MIF. Par exemple, les courants subalternes critiquent l'absence de reconnaissance des savoirs et des cultures locales des Suds, supplantés par une omniprésence des productions occidentales (Mohanty, 1988).

Les relations entre l'Inde et un Occident impérialiste est un thème récurrent dans la production scientifique et sur le terrain (Narayan, 1997). De très nombreuses fois, le caractère allogène et occidental des féminismes, de leurs concepts et de leurs préoccupations a été souligné par des militant·e·s. Pour la chercheuse Suma Chitnis (2004), la différence de contexte historique et culturel dans laquelle se sont développées les luttes des femmes en Inde, peut expliquer le rapport conflictuel que les femmes ont au féminisme. Selon l'autrice, l'Inde connait un écart culturel majeur avec l'occident. L'Inde étant un pays très hiérarchisé où les concepts d'égalité et de liberté individuelle ne seraient apparus qu'avec l'arrivée des Britanniques[352]. Pendant longtemps, l'Inde aurait été marquée par une absence de conflit politique entre les

352Cette analyse se rapproche de la théorisation de la caste par Louis Dumont dans son ouvrage Homo Hierarchicus (1976) qui différencie les sociétés où règne un holisme culturel, comme l'Inde et des sociétés où règne un universalisme individualiste, les pays occidentaux. De nombreux débats concernant le bien-fondé d'une telle théorie eurent lieu notamment sur l'origine brahmanique des sources de l'enquête et son caractère orientaliste et colonial. (Lardinois, 2007, p. 289).

femmes et les hommes. La raison en serait un engagement précoce des hommes dans les mouvements de réformes du statut des femmes, puis de la lutte conjointe pour l'indépendance ayant mené à l'adoption d'un système législatif égalitaire. De plus, la précarité économique, politique et sociale des femmes leur confèrerait un faible pouvoir d'agir et un manque de connaissance du système législatif. Le tout serait renforcé par un appareil d'État favorisant les discriminations et le pouvoir des hommes sur les femmes. Cet argument d'un féminisme allogène à l'Inde est tout de même opposé par plusieurs chercheur·se·s et de militant·e·s. Pour répondre aux attaques à l'encontre du féminisme, elles et ils définissent le féminisme comme un cadre d'analyse à partir duquel les sociétés sont pensées. Dans un même temps, elles et ils mènent une entreprise de déconstruction du féminisme singulier, en faisant la promotion de féminismes des Suds.

Pour contrer les mécanismes de domination et mener à la construction de féminismes locaux légitimes, U Kalpagam propose le retour à des théories féministes locales et populaires (Kalpagam, 2004). Le féminisme qu'elle qualifie d'« indigène » prône un réinvestissement des sciences sociales par des catégories culturelles locales. L'adaptation locale permet, selon elle, d'appréhender les changements et les adaptations culturelles permanentes tout en ne reniant pas intégralement les apports des catégories de pensées occidentales, qui peuvent être bénéfiques. La démarche de privilégier l'approche locale que l'on retrouve aussi dans les travaux d'Amrita Basu (1995, 2010), est assez proche de ce que prônent les organisations autonomes de Delhi et quelques organisations professionnalisées qui articulent, par des enquêtes de terrains, les besoins et les expériences locales, aux problématiques et aux concepts internationaux. Ces débats se rapprochent également de ceux présentés par Ochy Curiel, Sabine Masson et Jules Falquet (2005) à propos des « féminismes dissidents » en Amérique latine. Comme en Inde, les mouvements de femmes sont traversés par des débats concernant le recours au terme féminisme du fait du caractère impérialiste et raciste d'un féminisme occidental blanc et de la perte d'autonomie des mouvements de femmes, à la suite de leur institutionnalisation et de leur dépendance aux agences internationales de financement.

Dans la même veine, Chandra Tapalde Mohanty en appelle à décoloniser le féminisme. Sa démarche vise à supplanter l'idée d'un féminisme universel ethnocentrique, par celle de la reconnaissance de féminismes pluriels liés par des luttes communes et une solidarité politique où les combats anticapitalistes seraient centraux (Mohanty, 2003, p. 7). Le féminisme, dans l'espace du MIFD, est une sous-catégorie qui différencie les organisations selon leur approche politique. Ce sous-groupe est traversé par de multiples courants. Le féminisme est aussi un outil réflexif qui favorise les débats autour des relations de pouvoir internes au MIFD et son rapport

aux féminismes internationaux. À travers les critiques des militant·e·s deux considérations peuvent être établies. Il semble que le scepticisme ou le refus des militant·e·s et des organisations à investir l'appellation féministe soit relatif au positionnement des populations qu'elles ciblent. Les causes peuvent en être linguistiques ou liées aux stéréotypes associés dans l'imaginaire collectif à ce mouvement. Les désaccords et les hésitations des militant·e·s du MIFD vis-à-vis du féminisme sont une réaction aux relations établies entre les pays des Suds et l'Occident. Les militant·e·s du MIFD, à l'instar d'autres mouvances, en réponse à un ethnocentrisme occidental et un passé colonial imprégnant encore fortement les relations, mènent un travail constant de reconstruction théorique du féminisme. Ces représentations culturelles locales définies par des pratiques, des héritages idéologiques et des politiques singulières leur permettent de se distinguer de l'Occident. Le réinvestissement culturel et le travail d'indigénisation du féminisme transparaissent dans ces refus, qui marquent à la fois une valorisation choisie de la différence et une critique de l'impérialisme de l'Occident.

3.*5.2.3* Le détournement et les oppositions aux féminismes en Inde.

Le second type de critiques adressés au féminisme est à chercher du côté des personnes extérieures au MIFD. Les débats que j'ai pu entendre ou apercevoir en dehors du MIFD se développent dans différents espaces. Tout en étant extérieures, les oppositions au féminisme ont une incidence sur la manière dont les militant·e·s individuellement se positionnent. Dans les médias, les journaux et les articles de presse, un consensus s'est installé autour des problématiques d'égalité de genre et de lutte contre les violences. Depuis les années 1990, le terme féminisme est de plus en plus présent et les mobilisations font souvent l'objet d'articles (Chaudhuri, 2000). Néanmoins, ce terme reste fortement soumis à la réprobation et au scepticisme de femmes et d'hommes clamant leur non-affiliation au mouvement féministe. Maitrayee Chaudhuri dans une étude sur la presse papier, qualifie la relation entre la presse et les mouvements féministes d'hostile et analyse la construction duale du féminisme opposant un bon féminisme, marqué par l'authenticité, à un mauvais féminisme, émanant de l'Occident. Le mauvais féminisme serait un espace lieu de débauche, symbolisé par des femmes fumant, buvant de l'alcool, portant des vêtements occidentaux et ayant une grande liberté sexuelle. (*Ibid.*, p. 277). La figure de la féministe indienne authentique apparait à l'inverse sous les traits d'une femme respectée, indépendante, mais qui reste symbolisée par des marqueurs genrés de

féminité et de maternité. Les stéréotypes qui gravitent autour du féminisme font la part belle à une surexposition de féminisme dit radicale, décrite comme faisant preuve de violence ou assimilée aux mouvances LGBT.

Depuis quelques années, une autre figure du féminisme est apparue dans la presse, notamment celle à destination des femmes, celle d'un féminisme socialement acceptable porté par des figures féminines célèbres telles que Kalki Koechlin, Alia Bhatt, Sonam Kapoor, Sonakshi Sinha, Deepika Padukone, Anushka Sharma. La presse fait régulièrement état de ce « nouveau féminisme » qu'elle juge rafraichissant, incarné par des femmes indépendantes, appartenant à des milieux aisés et qui vont à l'encontre des stéréotypes véhiculés par la société sur le féminisme, particulièrement leur soi-disant haine des hommes[353]. Le féminisme porté par ces femmes prône une liberté et une égalité individuelles en accord avec les valeurs libérales. Elles incarnent une classe sociale émancipée et économiquement privilégiée, tout en valorisant des valeurs considérées comme féminines. En accord avec ce féminisme libéral considéré comme raisonnable, dénué de toute radicalité dans sa forme et dans son fond, les médias et des entreprises investissent le discours sur l'égalité et sur le respect des femmes.

Ce féminisme de consommation est aussi mobilisé par le marketing pour vendre des produits tels que les cafetières, le détergent, des produits de beauté et d'autres commodités[354]. Pour décrire le phénomène de réappropriation par la publicité des symboles du féminisme dans le but de vendre un modèle de développement individuel et des biens de consommation, les auteurs et autrices Robert Goldman, Deborah Heath et Sharon L. Smith (1991) ont développé, dans les années 1990, le concept de « marchandisation du féminisme ». Selon leur propos, depuis quelques décennies, le marketing réinvestit les codes de la féminité et du féminisme pour les faire concorder en une nouvelle figure de femme qui fait le choix de cette représentation genrée libérale (Goldman, Heath, Smith, *Ibid.*, p. 338). Ce phénomène qui n'est pas récent et

---

[353]https://www.cosmopolitan.in/celebrity/news/a10261/sonakshi-sinhas-idea-of-feminism-is-quite-refreshing
http://indianexpress.com/article/lifestyle/life-style/anushka-sharma-sends-out-a-strong-message-on-feminism-with-her-outfit-4560737/
https://timesofindia.indiatimes.com/entertainment/hindi/bollywood/news/feminism-not-about-male-bashing-alia-bhatt/articleshow/57545026.cms
http://elle.in/culture/sonam-kapoor-feminism-essay/
https://www.huffingtonpost.in/2017/01/03/feminism-often-becomes-more-about-male-bashing-than-equal-rights_a_21646213/

[354]Dove: Let's break the rules of beauty. https://www.youtube.com/watch?v=2XMKzhcDXPM
Ariel : Watch How Men Responded to #ShareTheLoad
https://www.youtube.com/watch?v=Nq282Z6DTmE&feature=youtu.be
https://www.youtube.com/watch?v=vwW0X9f0mME
Havells Appliances Coffee Maker Ad- Respect For Women
https://www.youtube.com/watch?v=MaJf0mNMqos&feature=youtu.be

qui a une dimension globalisée connait un nouvel élan depuis les années 2010 en Inde. Les entreprises, pour donner une bonne image d'elles même, utilisent les techniques de « feminism washing ». Elles prônent un engagement pour l'égalité des femmes et des hommes, tout en adhérant à un système qui maintient les inégalités. Ces techniques de communication, mises en place en Inde, peuvent être expliquées par la pression internationale, qui sollicite l'engagement de tous contre l'inégalité en échange de reconnaissance matérielle ou symbolique. Elles peuvent aussi avoir pour but d'attirer des consommateurs·trices appartenant aux nouvelles classes émergentes qui aspirent à l'égalité individuelle et à l'accès à une consommation de masse. Enfin c'est également, de la part de ces multinationales, une tentative de se démarquer face à une concurrence de plus en plus forte en montrant une figure respectable des entreprises. Le marketing féministe vend une manière de vivre marquée par l'opulence des biens et un mode de vie urbain de classe supérieure. La rhétorique de l'égalité élaborée par la publicité va dans le sens d'une norme internationale donnant la primauté à l'économique, dans un cadre libéral. L'accès aux biens est un symbole de développement où l'égalité est prônée au sein des structures de genre, de classe et de caste dominantes.

Parmi la population, sur les forums, au cours de discussion informelle, le féminisme est décrit comme une lutte des femmes contre les hommes. Parmi les membres du MIFD une seule fois cette idée d'un féminisme s'opposant aux hommes est apparue dans les mots d'une représentante d'un collectif communiste. Ce refus va de pair avec l'idée d'un féminisme bourgeois et urbain, détaché de la réalité quotidienne des femmes et des hommes. À l'extérieur du MIFD, cette idée d'une guerre contre les hommes est très fréquemment utilisée pour disqualifier le féminisme, notamment parmi les groupes identitaires. Des groupes d'individus, appartenant au courant *Hamara Sanskiti* (notre culture), attaquent le féminisme sur son absence d'indianité et justifient les inégalités de genre par un argumentaire culturel naturaliste (Chaudhuri, 2004, p. 336). Le dévouement et la soumission des femmes aux hommes sont présentés comme des faits intemporels et naturels, dont les racines sont ancrées dans la religion ou dans la culture indienne. La structure de la société reposerait sur cet équilibre genré intemporel. Régulièrement des politicien·ne·s et des représentants religieux font des déclarations allant dans ce sens et trouvent un écho dans la société. Les détracteurs publics du féminisme sous souvent des hommes, mais beaucoup de femmes soutiennent leurs propos et s'opposent aux avancées prônées par les féminismes. Les femmes affiliées aux partis nationalistes comme le *Rashtra Sevika Samiti* (le comité national des femmes volontaires) une

branche féminine du RSS accusent, par exemple, le MIF de déstabiliser l'ordre social en s'attaquant à la famille (Bacchetta, 1999, p. 132).

La dernière catégorie de détracteurs du féminisme appartient aux sphères masculinistes indiennes. Parmi elles on compte les organisations pour les droits des hommes et des pères. Ces collectifs, très présents sur internet et sur les réseaux sociaux, organisent des mobilisations et des actions de lobbying. Ils ont acquis, depuis la moitié des années 2000, un poids politique conséquent en Inde et à travers le monde (Devreux, Lamoureux, 2012). Les organisations d'hommes comme *Save Indien Family Foundation, International Men's Day*, *Children's Rights Initiative for Shared Parenting* et *Masculinist India* dénoncent un État aux mains des féministes radicales, menant à l'édiction de mesures législatives favorisant les femmes et discriminant les hommes. Les figures du père lésé et de l'époux molesté sont particulièrement mobilisées. Les mesures législatives favorisant l'égalité détruiraient les familles ainsi que la culture indienne érigée autour des rapports patriarcaux. Dans les discours et les publications, les femmes sont montrées comme vénales et violentes à l'encontre des hommes, les poussant au suicide. Elles sont accusées de se servir des lois contre les hommes. La loi de protection contre les violences domestiques de 2005 (*Protection of Women From Domestic Violence Act*), la loi contre le harcèlement sexuel au travail de 2013 (*Sexual Harassment of Women at Workplace*, *Prevention, Prohibition and Redressal Act*), la loi amendée de 2013 contre le viol (*The Criminal Law Amendment Act*), mais aussi la loi contre la pratique de la dot datant de 1961 (*Dowry Prohibition Act*) sont toutes considérées comme allant à l'encontre de l'égalité. Les groupes masculinistes décrivent les féministes comme de mauvaises femmes (*bad woman*), qui ne correspondent en rien aux femmes indiennes respectables (*good woman*) vivant modestement et qui n'ont pas recours à ces lois (Lodhia, 2014).

Lors d'une assemblée d'un des groupes défendant le modèle traditionnel de la famille indienne, une cinquantaine d'hommes en costume et de femmes en sari se rassemblèrent dans une salle dans le sud de Delhi pour exposer leurs griefs à l'encontre des féministes. Les discussions en hindi ont pour sujet la question du divorce et de la dot. Une femme témoigne de sa situation et nie les faits. Sa belle-fille a porté plainte contre son fils et elle-même, pour mauvais traitements. Un homme à son tour parle du départ de son épouse influencée par un groupe de femmes du quartier. Les organisateurs·trices de la réunion prennent la parole pour dénoncer la perte de pouvoir des hommes dans la société, le peu de recours qu'il leur reste du fait de la non-reconnaissance des violences des femmes à leurs encontre. Enfin, ils et elles dénoncent les dérives du féminisme et des courants LGBT, qui ont infiltré toutes les strates de

la société. Ce petit groupe d'hommes et de femmes semble appartenir aux classes intermédiaires. Les femmes portent des vêtements traditionnels, mais de bonnes qualités et avec leurs époux elles ont de grosses voitures. La plupart des femmes travaillent à la maison en tant que mère et épouse tandis que leurs époux sont dans le commerce ou les « affaires ». Pour les détracteurs·trices du féminisme, ce courant étranger à l'Inde est le symbole d'une forme revitalisée de colonialisme qui s'insinue dans le foyer, le lieu même de la culture nationale. Les masculinistes considèrent que ces bouleversements annihilent la culture indienne. Les attaques, cette fois-ci, sont à l'encontre des principes fondamentaux du féminisme, c'est-à-dire l'égalité entre les femmes et les hommes. Allant plus loin que la simple critique, les mouvances nationalistes et masculinistes entretiennent une pensée de la différence qui légitime les discriminations et les violences à l'encontre des femmes ne se conformant pas aux normes de genre. La sauvegarde de la nation incarnée dans la figure totémique de la femme est un argument central de ces courants. En mobilisant l'argument essentialiste et culturel ils renvoient le MIFD à des sphères étrangères à la société indienne et limite tout dialogue.

Partie 3 : La démultiplication des champs d'intervention et des pratiques au sein du MIFD : l'hétérogénéité et l'uniformité comme gage de cohérence.

CHAPITRE 6 : « FÉMINISME DE CARRIÈRE » ET ENGAGEMENTS BÉNÉVOLES : LES FORMES ORGANISATIONNELLES AU SEIN DE L'ESPACE DE LA CAUSE DES FEMMES.

3.6.1 La professionnalisation de l'engagement militant : une adaptation plurielle ambiguë.

3.6.1.1 Le travail militant au sein des organisations professionnalisées : entre bureaucratisation et expertise.

Le « Mouvement Indien des Femmes » (MIF) et l'héritage culturel autour duquel il se façonne positionne dans les représentations collectives, les acteurs·trices de cet espace politique du côté de l'engagement militant ou associatif. Les principes d'autonomie et de bénévolat, qui structurent les premiers regroupements féministes des années 1980, continuent d'irriguer les débats internes et externes au Mouvement Indien des Femmes à New Delhi (MIFD). Soulever la problématique de la professionnalisation, à l'instar de chercheuses indiennes comme Nivedita Menon (Menon, 2004), Nandita Gandhi et Nandita Shah (*op.cit.*), Aradhana Sharma (2008), Srila Roy (2011, 2015), dans la lignée de Sonia Alvarez (1999, 2009), m'amène à me poser la question de la nature actuelle de l'engagement. Plus qu'un simple processus d'adaptation aux impératifs des politiques de développement, la professionnalisation recouvre un large spectre de procédés et de significations.

La professionnalisation c'est d'abord l'adoption de méthodes fonctionnelles et d'agencement que l'on trouve dans le système des entreprises. C'est aussi le fait de recruter des

expert·e·s formées à ces méthodes et des spécialistes des techniques managériales et de communications. Enfin, le statut de professionnel distingue les salarié·e·s des bénévoles et hiérarchise les participant·e·s (Ughetto, Combes, 2010). En apparence, la prépondérance d'organisations professionnalisées à l'intérieur de l'espace politique du MIFD confère à cette communauté de mouvement social une relative normalisation quant aux formes concrètes que revêt le travail des organisations.

Seize des vingt-deux organisations professionnalisées que j'ai observées ont en commun le fait d'avoir des bureaux fixes où les employé·e·s travaillent cinq à six fois par semaine avec des horaires de 9 h à 17 h, comprenant une demi-heure à une heure de pause. En fonction du nombre d'employé·e·s et des spécialisations des équipes, il y a toutefois des différences d'agencement. L'observation de plusieurs de ces seize organisations professionnalisées montre qu'il y a un mode de fonctionnement similaire qui s'articule autour de mesures managériales, salariales et bureaucratiques. Ces pratiques sont les soubassements du processus de professionnalisation qui caractérise les transformations internes aux organisations qui advinrent au début des années 1990 (Le Naëlou, 2004). Associé au concept d'« ONGéisation » définie comme -un glissement fonctionnaliste et (a) politique des organisations militantes vers des fonctions de services - le processus de professionnalisation est devenu un passage obligé de l'analyse des mouvements sociaux contemporains (*ibid*., p. 732). Pourtant, comme l'étude du MIFD le révèle, ce concept recouvre une pléthore de procédures, de fonctions et de techniques aux mises en pratique différenciées. Pour exposer les formes que revêt la professionnalisation, j'ai choisi d'analyser le fonctionnement interne de quatre organisations professionnalisées ayant des approches et des positionnements différents au sein du MIFD.

L'organisation *CREA* qui se définit comme féministe fut créée dans les années 2000. Ses bureaux, au sud-est de Delhi, se trouvent dans une maison de plusieurs niveaux située dans un quartier de classes moyennes. Les quinze salarié·e·s se répartissent en huit équipes qui sont chargées de mener les campagnes de développement des ressources, de la finance, de la communication, de la surveillance, de l'évaluation des campagnes et des questions administratives[355]. Les bureaux sont en open space pour faciliter la communication et les échanges. Seuls les bureaux des dirigeantes sont clos. Ce sont aussi elles, avec l'aide des directrices de chaque équipe qui prennent les décisions. Au-dessus d'elles se trouve un comité

355 Program Planning, Learning and Evaluation ; National Programs ; Increase Voice and Visibility of Marginalised Women ; Grassroots Feminist Leadership ; Young Women's Feminist Leadership ; Knowledge and Scholarship ; Prevent Violence Against Women and Enhance Women's Security, etc.

de direction qui a un rôle représentatif. Il se compose de sept militant·e·s féministes travaillant dans différentes structures. En dehors des locaux, les travailleur·se·s de terrain, plus nombreux·ses, ont des emplois du temps modulable. Les horaires de travail, tout en étant proches de ceux des salarié·e·s de bureau (9 h-17 h), sont adaptés en fonction des programmes. Leur présence dans les villages et les quartiers pauvres les oblige à plus de disponibilité et de flexibilité. Ils et elles appartiennent souvent à des organisations locales quand ils et elles ne sont des professionnel·le·s mandaté·e·s par l'organisation.

L'organisation *Sshrishti* a ses bureaux à l'extrême sud de Delhi, à Vasant Kunj. Les locaux de cette organisation sont plus modestes et se situent à l'étage d'un immeuble partagé. Huit salarié·e·s sont réparti·e·s dans les bureaux à Delhi et six en Uttarakhand. À Delhi, un homme est chargé de la finance, une femme des ressources humaines, une femme de l'administration de l'organisation, une autre de la communication, une du management, un des programmes, une des collectes de fonds, et enfin une femme est à l'exécutif. La directrice qui est une ancienne professeure, âgée de quarante ans et de classe intermédiaire, se trouve à leur tête. Épaulée par des coordinateurs·trices de projets, c'est elle qui prend toutes les décisions. Les horaires de bureau sont les mêmes que pour les autres organisations. Contrairement aux autres organisations, *Sshrishti* a plus de travailleur·se·s de terrain que de salarié·e·s de bureau. Par exemple à Sanjay Colony, un village de la banlieue sud de Delhi, dans la zone de Bhatti Mines, le coordinateur de projet a un bureau ouvert plusieurs jours par semaine, dont le mercredi, qui est le jour où se regroupe les femmes du *Mahila Panchayat*. Des enseignantes dispensent également des cours de couture à de jeunes femmes non qualifiées appartenant aux *scheduled castes*, vivant dans la colonie.

L'organisation *Women Power Connect,* créée en 2005, a un rôle différent des autres. Elle veille à coordonner les demandes et les luttes des organisations de femmes, féministes ou sociales[356] de Delhi et dans les milieux ruraux du Nord de l'Inde. Ces femmes et ces hommes appartiennent à plusieurs organisations professionnalisées, ou sont des militant·e·s autonomes du MIFD. Elles et ils se sont regroupé·e·s pour défendre les causes portées par les organisations auprès du gouvernement sous forme de plaidoyer (*advocacy*). *Women Power Connect* est composée d'un Comité de direction où siègent quinze militant·e·s, un Comité exécutif élu et d'une équipe de salarié·e·s qui forme le Secrétariat général. Dans l'équipe de bureau on trouve

[356] Ref 1.1.1.2

douze salarié·e·s réparti·e·s selon les charges de directrice de projets, directrices de programme, quatre associées de projets, quatre coordinatrices de projets, une personne en charge de l'administration, une de la finance et une de la coordination. Les horaires d'ouvertures sont de 9 h 30 à 18 h. La particularité de *Women Power Connect* réside dans le fait qu'elle est un centre de convergence, qui s'associe et soutient d'autres organisations du Mouvement. N'ayant pas de terrain d'intervention, ses équipes de terrains appartiennent à d'autres organisations, avec lesquelles elle travaille. Son rôle est principalement de porter les demandes des autres actrices organisationnelles auprès des instances dirigeantes, de les former à mener des campagnes selon les normes administratives (programme prévisionnel, rapports d'activités, etc.) et d'intervenir lors de conférences et de réunions organisées par les institutions et l'État. En échange, les organisations se mobilisent autour de projets particuliers soumis au gouvernement par *Women Power Connect*.

Il est ainsi possible de continuer la même description avec la majorité des organisations professionnalisées à Delhi. Le fonctionnement interne de ces trois organisations peut être qualifié de bureaucratique et de managérial. Deux notions qui, dans les faits, sont complémentaires et dépendantes. Si l'on s'en réfère aux travaux de Max Weber (1995), le modèle bureaucratique, est une forme rationnelle de domination qui ne se limite pas aux instances de l'État et qui se caractérise par dix éléments. La bureaucratie est un ensemble structuré d': individus libres, n'étant soumis à des devoirs objectifs que dans le cadre de leur fonction (1), répartie dans une hiérarchie d'emplois (2), selon des compétences définies (3), en vertu d'un contrat (4). Leur recrutement se fait sur la base de qualifications professionnelles (5), avec un salaire conforme à leur rang (6). Cet emploi est leur occupation principale (7), et leur avancement de carrière dépend de leur ancienneté et de leur réussite (8). Ils ne sont pas propriétaires de leurs outils de production (9), et sont soumis à des règles et à un contrôle de leur fonction (10) (*Ibid.*, p. 294). Ce modèle va de pair avec le concept de « managérialisation », qui est une importation de techniques et de pratiques développées dans le monde de l'entreprise privée. Le but de cet agencement est la recherche de la rationalité et de l'efficacité (Lefèvre, 2008).

Ces procédés, proches de ceux des entreprises, se distinguent sinon s'opposent à ceux du projet social que sous-entend l'engagement bénévole. De prime abord, une distinction apparaît entre le travail productif basé sur la rentabilité et l'engagement militant, désintéressé économiquement et doté d'une dimension politique première. Le glissement des organisations vers le travail social subventionné les oblige à se soumettre à un management opérationnel et

stratégique, dont font partie les évaluations internes et externes. Les valeurs de désintéressement économique, d'égalité et de cause commune s'opposeraient à celles de la rentabilité, de la hiérarchie et de l'intérêt personnel. Pourtant, la majorité des organisations du MIFD ont fait le choix, de manière plus ou moins appuyée, de la professionnalisation. Les causes locales de ce choix, ou de cet impératif, sont à chercher du côté de la réorganisation internationale et nationale des politiques de développement, de l'institutionnalisation et d'une réponse individuelle aux opportunités qu'offre ce nouveau marché. On notera que ce phénomène n'est pas particulier à l'Inde ni aux pays du Sud (Siméant, 2001, Le Naëlou, 2004, Meier, Paternotte, 2017), mais il apparait, dans la littérature comme singulier (Kudva, 2005 ; Bernal, Grewal, 2005).

Toutes les organisations professionnalisées ont des équipes de bureaux dont le rôle est de superviser les campagnes, de rendre compte auprès des instances de financement par des rapports d'activités, d'œuvrer à la visibilité de l'organisation et de gérer son fonctionnement interne. Elles paraissent parfois avoir une centralité et un rôle plus valorisé que celui des équipes de terrains, qui gèrent localement les projets. Le nom des personnes qui travaillent sur le terrain n'apparaît souvent pas, sur les sites internet, alors même que ce sont les vitrines médiatiques des organisations. Cette absence tient au fait que la majorité des groupes auprès desquels les organisations professionnalisées interviennent ont un statut de bénéficiaires des politiques de développement. Elles et ils sont parfois considéré·e·s comme des partenaires, mais rarement comme des membres des organisations, surtout lorsqu'ils et elles sont formées au sein des communautés locales. Concrètement, cela se traduit par le fait qu'elles et ils ne reçoivent pas de salaire du fait qu'elles et ils n'ont pas de formation professionnelle correspondante aux besoins salariés.

Les équipes en charge du management et des relations internes gèrent le nombre important de salarié·e·s. malgré leur présence, plusieurs femmes des organisations professionnalisées évoquent des problèmes de communication entre les équipes, le manque de coordination et le morcèlement des problématiques au sein d'une même campagne. La division du travail s'apparente à un découpage de l'oppression en thèmes (pauvreté, ségrégation de castes, de classe, de genre) et en champs d'interventions (aides économiques, aides matérielles, éducation). Ce fractionnement n'est particulier ni aux organisations professionnalisées ni à l'Inde, car on retrouve ce type de fonctionnement dans de nombreuses associations et d'organisations à travers le monde (Menon, 1999, p. 318 *;* Bernal, Grewal, *op.cit.* ; Dauvin, Siméant, 2002 ; Le Naëlou, *op.cit.*). La majorité des salarié·e·s trouve ce fonctionnement en équipe et en campagne essentiel et bénéfique. Pourtant, à partir d'un certain nombre de

travailleur·se·, les mêmes se plaignent des problèmes que cela occasionne. Elles et ils témoignent de problèmes de communication, de mises en commun des avancées et de hiérarchie. Pour reprendre les propos d'une jeune femme engagée consécutivement au sein de deux organisations :

> *« Ce travail en vase clos limite les possibilités de compréhension des dimensions plurielles des problématiques et pose des problèmes de communication qui donnent lieu à des rapports de pouvoir déséquilibrés entre les salarié·e·s de bureaux et celles et ceux de terrain ».*[357]
> Entretien n° 34/2 (Aditi, 24 ans, hindoue, upper caste, études supérieures, Uttar Pradesh, 26/07/2016)

La nature et le rôle de coordination et de veille que l'organisation *Women Power Connect* endosse, témoignent de la présence au sein du MIFD, d'un système organisationnel interdépendant et régulateur, allant de la coopération à la contrainte. Ce système, symbole d'une économie de développement globalisée, s'autoengendre et maintient son équilibre précaire au moyen d'outils idéologiques et financiers. À partir des années 1990, dans les pays érigés en symbole du développement en devenir, les aides internationales affluent et encouragent les organisations présentes et futures à adopter des normes de fonctionnement érigées en emblème du professionnalisme. Les organisations ayant adopté ces normes professionnalisantes nécessitent un apport constant de financements pour mener des campagnes de développement, dont le coût est de plus en plus élevé. Cette hausse des frais est la conséquence d'une complexification des procédures de campagnes, du nombre grandissant d'acteurs·trices qu'elles nécessitent et de leur salarisation. Les organisations doivent donc sans cesse trouver des financements pour soutenir le modèle professionnalisé. La professionnalisation, conséquence et cause de l'institutionnalisation du MIFD, garantit à ces organisations l'accès à la sphère du pouvoir. Toutefois, pour assurer leur pérennité, les organisations doivent remplir les formalités structurelles et politiques que sont la professionnalisation et l'adoption de formes politiques traditionnelles[358]. Cet impératif débouche sur une harmonisation des pratiques et des discours au sein du MIFD.

---

[357] « This work in isolation limits the possibilities of understanding the plural dimensions of the problems and raises communication problems that give rise to unbalanced power relations between office employees and those in the field. »

[358] Par traditionnelle j'entends l'acceptation de normes édictées dans le champ politique. Le système politique de représentation et le modèle économique libéral comme normes absolues en sont des éléments.

Les processus, que recouvre l'emploi du concept de professionnalisation du militantisme font l'objet de nombreux travaux portant un regard critique sur les conséquences de ce changement (Alvarez, 1999 ; Menon, 2004, p. 220 ; Roy, 2015, p. 108). Ils montrent l'apparition d'un féminisme de bureau où le temps de travail est régulé et codifié. Ces pratiques tranchent avec les récits d'engagements des générations précédentes qui comprenaient une dimension bénévole plus imbriquée dans la sphère privée quotidienne. Les frontières de la sphère privée tant dans la forme, les réunions se tenant chez les militantes, que dans le fond, par une politisation des thématiques considérées comme appartenant à la sphère familiale, s'en sont trouvées redéfinies (Gandhi, Shah, *op.cit.*). Cette sédentarisation et la formalisation des espaces des organisations font partie d'un vaste ensemble de pratiques bureaucratiques.

Pour les quatre organisations professionnalisées que j'étudie, la place qu'occupe la production de projets prévisionnels, d'évaluations et de rapports est de plus en plus importante. Une dizaine de salarié·e·s ont abordé cette question de l'augmentation drastique des procédures et de leur complexification. Elles et ils la considèrent comme la conséquence de la dépendance aux institutions de financement. Une doctorante engagée à mi-temps dans l'organisation *Sshrishti* m'a fait part de la lourde charge que ces analyses et ces rapports représentent pour les organisations :

> *« Ce que je veux dire c'est que nous avons des audits, des audits financières tous les trimestres. Ils nous donnent de l'argent et en échange nous devons leur fournir un compte rendu de son utilisation. Chaque semaine, nous devons leur envoyer un rapport des activités que nous avons menées, quels sont les cas que nous avons résolus. Nous avons un rapport par semaine, puis un rapport mensuel, puis l'audit trimestriel. Tous les trimestres nous devons aussi dire quels sont les affaires importantes que nous avons bouclées et un rapport trimestriel d'utilisation des financements alloués. Alors, oui le suivi est assez énorme et nous sommes obligé·e·s de suivre ces normes de suivis et de reporting. »*[359]
> Entretien n° 34/1 (Manju, 28 ans, hindoue, brahmane, études supérieures, anglais, 21/01/2016)

Une autre salariée, qui a été en charge d'abord des collectes de fonds dans l'organisation CREA puis *Sshrishti*, s'est plainte du caractère très procédural et répétitif de ces taches. Elle

359 « I mean we do have our audits, every quarterly financial audit, I mean, they give us funds and we have to give them a record of our utilisation. Every week, we have to send them a report of what activities we have done, what cases we've solved. Yes, we have a weekly report, then there's a monthly report, then the quarterly audit, quarterly also. What were the important cases that we solved, then they also have a financial fund utilisation quarterly report that goes in. So ya, I mean, the monitoring is quite big and we do have to follow the norms of monitoring and reporting that they have put in place. »

ajoute que le fait d'être dans une organisation avec une petite équipe de bureau ne modifie pas le nombre de tâches administratives et de rapports à fournir. Elle trouve néanmoins que le fait d'être une petite structure permet aux salarié·e·s d'être plus polyvalent·e·s :

> *« Mon rôle quotidien était de gérer la plateforme numérique de financements participatifs dont l'organisation faisait partie, telle que GlobalGiving. Je devais écrire les projets et les comptes rendus pour nos donneurs afin d'obtenir des financements supplémentaires, de trouver de nouveaux bailleurs de fonds et de tirer parti du financement des entreprises, en particulier grâce à l'obligation qu'induit le « Corporate Social Responsibility » (CSR)*[360] *introduit en Inde il y a quelques années. (…) Aujourd'hui, j'ai un poste de cadre dirigeant (senior executive) en charge de la collecte de fonds et de la communication. Une fois encore, je fais principalement de la prospection de nouveaux donateurs. Je rédige des propositions de projets et des rapports destinés aux bailleurs de fonds actuels et futurs, et je m'occupe de la communication avec les donateurs. En plus, je travaille aussi sur des campagnes à destination des médias en ligne et hors ligne, j'écris des blogs, je participe à des conférences et des évènements et j'aide au perfectionnement des connaissances et du matériel de communication. »*[361]
> Entretien n° 34/2 (Aditi, 24 ans, hindoue, upper caste, études supérieures, Uttar Pradesh, 26/07/2016)

Un écart encore plus marqué s'observe entre les personnes responsables des campagnes et celles chargées du secteur de la finance, de la communication et des ressources humaines. Ces salarié·e·s ne vont pas tous·tes sur le terrain auprès des populations dans le cadre de leurs heures de travail, mais participent à maintenir le bon fonctionnement des organisations.

On voit apparaître une technicisation du militantisme symbolisée par les figures des expert·e·s. Cet aspect de la professionnalisation se manifeste par la création de postes qui nécessitent des compétences techniques particulières. Pour répondre aux cahiers des charges des institutions qui financent, les organisations ont besoin d'expert·e·s ayant acquis des savoir-faire par l'enseignement ou par leur parcours professionnel. Plus de la moitié des militant·e·s qui s'engagent dans des emplois de bureaux ont soit un parcours militant long, qui leur a permis de se professionnaliser, soit un diplôme. Celui-ci est souvent un master, en études sociales, en

360 Depuis 2013, les entreprises indiennes ayant un chiffre d'affaires de plus de 1000 crores et un bénéfice de plus de 5 crores, doivent verser au minimum 2 % de leur bénéfice à des ONG.

361« My task on a daily basis was to monitor the online crowdfunding platforms that [nom de l'organisation] was a part of, such as GlobalGiving, to write proposals and reports to donors, to garner additional funds, to scope out new funders, and to tap into corporate funding, particularly with the CSR mandate that has been introduced in India a few years back. (…) Now, I am the senior executive of fundraising and communication. Once again, I am involved in primarily prospecting for new donors, writing proposals and reports to current and potential funders, and engaging in donor communication. Furthermore, I am also working with media campaigns both online and offline, writing blogs, attending relevant conferences/events, and building the knowledge and media material… »

études de genre, en sciences politiques, en informatique ou encore en communication. Si l'on se réfère aux salarié·e·s de bureau de ces trois organisations, les parcours scolaires ont des caractéristiques communes.

Dans l'organisation *CREA* on trouve deux travailleuses avec un master en étude de genre, une avec un diplôme de science politique, une avec un master en finance et une en management, une avec un master en hindi, une avec un master en droit, une s'est arrêtée à l'équivalent de la licence en sociologie et une a un diplôme supérieur en arts. Sur le terrain une différence nette apparaît car toutes les travailleuses, membres des communautés, ont un parcours scolaire plus court. Quelques-unes sont allées jusqu'au premier cycle (8th pass ou 10th pass) (6-14 ans) et très peu parlent anglais.

L'organisation *Sshrishti* a une configuration différente. On retrouve une distinction de niveau d'étude entre les salarié·e·s des bureaux et du terrain, mais la majorité des travailleuses de terrain retribué·e·s sont des professeures (plus de 80 %). Cette cinquantaine de femmes ont un diplôme du secondaire de premier (14 ans) ou de second cycle (16 ans). Les salarié·e·s travaillant dans les bureaux ont des masters, des licenses ou des doctorats en sociologie, en anglais, en communication, en administration.

La présence dans les organisations professionnalisées d'expert·e·s va également de pair avec la question de leur carrière, et des changements plus ou moins fréquents d'emplois et d'engagement de certain·e·s d'entre elles. Au cours des années que j'ai passées sur le terrain, les équipes ont beaucoup changé. De nombreux·ses salarié·e·s ont quitté les organisations pour d'autres branches locales, des organisations professionnalisées internationales basées en Inde, ou à l'étranger. Par exemple, une militante de 22 ans appartenant à une classe élevée, selon ses propos, ayant vécu de nombreuses années avec ses parents à l'étranger, a travaillé pendant deux ans dans l'organisation *CREA*. Par la suite, elle est allée dans un autre pays asiatique pour travailler dans une ONG internationale pendant 1 an. Elle est revenue en Inde pour intégrer l'organisation Sshrishti, avant de repartir. Une autre militante de 28 ans venant du Rajasthan et appartenant à la communauté des *Chamar* (dalits) a travaillé dans une organisation aidant les populations dalits au Rajasthan puis est venue faire ses études à Delhi. À la sortie de l'université, elle rentre dans une autre organisation féministe ciblant l'éducation, où elle est restée cinq ans. Depuis, elle travaille dans une autre organisation féministe à Delhi, faisant la promotion de l'empowerment par l'accès aux technologies et aux savoirs.

Ces décisions d'expérimenter de nouveaux postes varient selon les salarié·e·s. Quelques-un·e·s décident de trouver un emploi mieux rémunéré ou dans des instances socialement plus prestigieuses, mais beaucoup d'entre elles·eux justifient leur changement d'emploi par un désir

de travailler dans d'autres configurations, sur d'autres problématiques, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'espace de la cause des femmes. La division en secteur d'intervention, en équipe de campagne et en secteur d'expertise, la répartition des tâches et la régulation du temps de travail ne sont pas toujours adaptées aux besoins. Cela favorise la routine, l'ennui et les changements de postes. Sur une journée de travail dans les locaux, les militant·e·s ont de nombreux temps où l'activité baisse et où une forme de lassitude est visible.

Il ressort de ces premières observations, une impression de similarité des agencements et des structures internes aux organisations professionnalisées du MIFD. La bureaucratie, la salarisation et la technicisation des militant·e·s peuvent faire apparaître un contraste marqué avec les images d'Épinal des collectifs féministes autonomes des années 1980. La professionnalisation brouille la distinction entre les organisations militantes et les organisations humanitaires. Conscient·e·s de cet état de fait, les militant·e·s ont un discours critique sur la professionnalisation et ne sont pas passifs·ves. Ils et elles ont choisis cette voie singulière pour des raisons souvent bien éloignées de l'accès au prestige ou à un emploi avec une forte rémunération. De ce fait, l'engagement salarié/militant dans la MIFD recouvre un vaste ensemble de possibilités d'engagement individuel et collectif, qui malgré des changements, ne sont pas en complète inadéquation et rupture avec l'éthos militant.

3.6.1.2 La professionnalisation et la financiarisation les deux versants d'un même processus ?

Le phénomène de professionnalisation est un concept polysémique et pluridimensionnel. Il ne fonctionne comme catégorie d'analyse que dans des cadres temporels et sociaux précis. Les problématiques que soulève la professionnalisation sont à aborder, dans le cas indien, en relation avec la globalisation, le positionnement du pays dans l'échiquier international, et les rapports de pouvoir locaux (castes, classes, religions, genre). La professionnalisation et son triptyque méthode, expertise et salarisation, renforcent la reproduction des hiérarchies, l'accroissement de la bureaucratie et la dépendance économique. Pour autant, le fait que la professionnalisation recouvre un large spectre de pratiques et de significations encourage à aborder chaque versant indépendamment puis de manière cumulative.

Dans un article datant de 2009, Didier Demazière retrace l'histoire des théorisations du concept de professionnalisation par les sociologies française et anglo-saxonne. La

professionnalisation peut se référer « *à une catégorie politique ou administrative* » dans le cadre des politiques publiques, qui visent au développement d'activités au caractère indispensable et fructueux, qui deviendront des emplois. Dans ce cas, les bornes de ces nouveaux emplois sont définies par des tâches et des savoirs particuliers. La professionnalisation peut aussi recouvrir « *une catégorie culturelle et identitaire* » qui se réfère à une amélioration des pratiques et des savoirs par l'exercice. La professionnalisation devient alors une pratique sujette à la fierté identitaire et une expertise, par un enrichissement de la technicité. Le dernier aspect de la professionnalisation aborde ce concept comme « *une catégorie gestionnaire ou managériale* ». Lorsqu'elle est injonction extérieure, la professionnalisation est une demande de résultats, adressée aux travailleur·se·s. Les objectifs de productivité, d'efficacité et de rentabilité infléchissent les conditions du travail. Ces demandes s'accompagnent de règles d'exercice et d'une gestion accrue du travail (Demazière, 2009, p. 85). À partir de ces trois catégories, il est possible d'observer plusieurs processus au sein d'une même tendance.

La montée en puissance des organisations professionnalisées en Inde accompagne l'édiction de normes à vocation internationale. Sous le vocable de gouvernance, elle généralise des pratiques édictées par les instances transnationales (Selim, Hours, 2010, p. 46). Le rapport entre les organisations et ces institutions est placé sous le signe de la sujétion. Les organisations professionnalisées sont redevables de l'investissement des institutions, qui leur fournissent un cadre d'exercice en les privilégiant au détriment des états considérés non dignes de confiance. La conformité à ces méthodes leur assure une place dans la course aux aides financières. La professionnalisation devient ainsi une catégorie politique et gestionnaire puisqu'elle est le fruit d'un processus extérieur de conformation à une norme globale. Les acteurs·trices de la société civile sont privilégié·e·s au détriment de l'État, car ils et elles sont considéré·e·s comme plus fiables, plus productifs·ves et donc plus rentable. Celles et ceux déjà en place sont orienté·e·s vers la forme professionnalisée de l'engagement et de nouvelles recrues sont formées pour répondre au format de technicité exigé. Sur le terrain, la professionnalisation se déploie sous les formes que j'ai évoquées précédemment de salarisation, de managérialisation et de bureaucratisation. Il est donc naturel que la structuration et la compartimentation internes aux organisations professionnalisées peuvent sembler contradictoires avec les praxis féministes développées dans les années 1970.

Pour saisir l'ampleur des enjeux que soulève la professionnalisation, il faut concevoir ce changement dans le cadre de la globalisation telle que l'analysent les études postcoloniales. La

globalisation du genre[362] a modifié l'échelle politique de l'action sociale pour la fixer à un niveau supranational. Les institutions internationales mettent en place des politiques de développement à destination des pays considérés « en retard » du point de vue économique et social. La concomitance de la libéralisation mondiale et l'édiction de programmes de développement créent une nouvelle de subalternité (Spivak, 2000). Les femmes vivant dans les pays des Suds ou originaires de ces pays sont sujettes à des plans économiques et sociaux dictés par l'Occident. De surcroit, la position hégémonique de quelques groupes de femmes dans le MIF est consolidée puisqu'elles seules peuvent, par leur bagage social et éducatif, prétendre aux emplois militants valorisés et reconnus par le gouvernement et les institutions. Sans affirmer qu'un changement drastique se soit amorcé, l'ONGéisation a sans aucun doute accentué les phénomènes préexistants.

Lorsque les femmes et les hommes du MIFD parlent de la professionnalisation, elles et ils établissent un lien avec la financiarisation et la salarisation du militantisme. Cet aspect de l'ONGéisation est central puisqu'il interroge les limites de l'autonomie des organisations professionnalisées vis-à-vis de l'État et des institutions. Une des critiques à l'encontre de la financiarisation vise l'imposition aux organisations de sujets de campagne dont la forme est conditionnée par des intérêts politiques extérieurs. Selon les militant·e·s, qu'elles ils soient salarié·e·s ou travailleur·se· bénévoles, la financiarisation engendre de la compétition entre les organisations. Une militante d'une quarantaine d'années, bénévole d'une organisation identitaire autonome, considère que la dépendance aux financements fragmente le MIFD et oblige les organisations à réviser leurs positionnements politiques, en adoptant des projets à visée pratique :

> *« K : C'est plus largement une question relative au secteur du volontariat en Inde, de la nature du système de financement et du système légal de régulation, du système gouvernemental de régulation. En fin de compte nous sommes très fragmentés. Finalement, tout le monde gère ses propres affaires, cela concerne je dirais 90 % des ONG enregistrées. C'est une des raisons pour lesquelles nous ne sommes pas enregistrées, nous ne voulions pas être embourbées par ces considérations, nous savons que ce serait une réalité très différente.*
> *C : Trouver des financements paraît être un aspect important du travail…*
> *K : Et du coup tu fais des compromis. Si vraiment tu t'opposes à l'injustice, tu seras dans la confrontation et dans le conflit avec la police, l'État, avec tant de personnes ayant du pouvoir. Et puis l'existence de ton organisation est menacée, donc tu te protèges. En conséquence, tu restes très subordonnée, tu restes très, très centrée sur tes*

[362] Ref note 187

projets au lieu de parler de changements dans la société et ça ce n'est pas ainsi que tu luttes contre le patriarcat. Ce n'est pas comme cela que tu te bats contre l'injustice. C'est une situation infernale. »[363]
Entretien n° *13* (Kavita, 41 ans, hindoue, upper caste, anglais, 22/02/2014)

Les mêmes conséquences sont évoquées, quelques mois plus tôt, par Sudha la représentante d'une branche féminine d'un des partis communistes. Cette femme vêtue d'un sari, appartenant à la génération des années 1970, trouve que le mouvement est de plus en plus fragmenté. Selon elle, le refus de tout un pan des organisations professionnalisées de reconnaître les tentatives d'instrumentalisation de leurs luttes par les institutions qui les financent oblige les organisations autonomes et politiques à s'éloigner d'elles. Cette militante oppose une partie des organisations professionnalisées du MIFD, aux neuf organisations nationales de femmes (*All India Mahila Dakshta Samity, All India democratic Women's Association, All India Women's Conference, Joint Women's Programm, National Federation of Indian Women, Young Women's Christian Associatin, Centre for Women's Development Studies, All India Dalit Mahila Adhikar Manch, Guild of Service).*

« Mais dans un même temps, je pense aussi qu'il y a un certain degré de fragmentation dans le Mouvement des Femmes. Et cela est peut-être causé par le refus de certains groupes ou certain·e·s qui font entendre leur voix, de voir clairement ce que l'État fait, ce que les politiques sont, toutes ces choses qui ont une incidence sur les femmes. Quand elles ne font pas ça, par exemple, les ONG, quand elles ne font pas ça… Les ONG sont financées à la fois par les organismes étrangers et aussi par le gouvernement. Et elles parlent le même langage qu'eux, car elles sont financées dans ce but. À présent les intérêts des grandes entreprises pénètrent massivement dans le secteur des ONG, car elles font partie du système de « Responsabilité Sociale des entreprises » (CSR). Le gouvernement et les entreprises, en finançant les ONG, essayent de pénétrer dans ce secteur. Qu'est-ce que cela crée ? Cela crée une distorsion totale et par conséquent cela crée une certaine fragmentation. Nous devons être très clairs, et nous devons nous démarquer de tels groupes qui sont aux mains de ceux qui créent les conditions de ce genre de pratiques. Et il y a celles et ceux qui sont de plus en plus conscient·e·s et au fait de ces choses, nous sommes neuf organisations nationales de femmes à nous réunir autour d'un certain nombre de questions. Auparavant, il y en avait sept, maintenant il y

[363] «K : it's a larger question of the organised voluntary sector in India and the nature of the funding systems and the nature of the legal regulations and the government regulations and all that. In the end, we are very fragmented. In the end, everybody is doing their own thing, this applies to I would say 90% of the NGOs which are registered. One of the reasons we decided not to register, we didn't want to be bogged down with these considerations, we knew that, it will be, it's a very different reality.
C: Find funds to work seems to become an important aspect of…
K: And then you compromise. If you really oppose injustice, then you get into confrontation and conflict with the police, the state, with so many powerful elements. Then you organizational existence comes under threat, so you guard that. As a result, you remain very submissive, you remain very, very project centric, you know, rather than talk of any change in society and that is not the way you can fight patriarchy actually. That's not the way you can fight injustice really speaking. It's a very, very, it's a diabolical situation. »

en a neuf et nous espérons que ces organisations nationales de femmes continueront ensemble à faire entendre leurs voix.
Donc le programme est fixé ailleurs… Je pense que c'est inacceptable. Mais il y a bien sûr plusieurs courants dans les ONG. Toutes ne sont pas à mettre dans le même panier, mais l'afflux de fonds, d'intérêts économiques, ce sont aussi des techniques d'entreprises. Et l'intrusion des entreprises est de plus en plus manifeste, dans tous les domaines, donc cela se produira aussi dans notre cas, nous devons être conscientes de cela.[364] *»*
Entretien n° *6* (Sudha, hindoue, hindoue, OBC, études supérieures, anglaise, 25/02/2014)

Si la financiarisation a accentué la fragmentation du MIFD en segments indépendants, qui au gré des évènements s'opposent ou s'associent, la compétition préexistait parmi les organisations. Les autres facteurs de divisions sont l'idéologie et la lutte pour l'accès aux espaces de représentation.

Les organisations reçoivent des financements ciblés, spécifiques à une campagne, et des financements généraux, pour la bonne marche de l'entreprise. Plusieurs types de bailleurs émergent dans l'espace du MIFD. Par exemple, une organisation féministe historique de Delhi reçoit des financements de plusieurs branches des Nations-Unies (United-Nations University, United National Development Fund for Women (UNIFEM)), d'organisations indiennes et internationales (*Action Aid India , Action Aid Kolkatta, CARE India, New Delhi, Ford Foundation, German Development Cooperation (GTZ), Oxfam, International Foundation for Electoral Systems (IFES), Indo-German Social Services Society*), d'entreprises (Hennes & Mauritz Limited (H&M), Global Fund for Women -Johnson & Johnson), d'organisations religieuses *(Unitarian Universalist Service Committee (UUSC)***,** *Bread for the world*

[364] « But at the same time, I also think that there is a certain degree of fragmentation also in the women's movement. And this is perhaps caused by the refusal of certain groups or those who are raising their voice, to clearly see that what the State does, what the policies are, these things impact on women. When they don't do that, for example, you know, the NGO, when they don't do that… NGOs are actually being set up both by foreign funds and by the government. And they speak the same language, because they are funded to do so. Now the corporate interests are getting into the NGOs in a very big way, because they are part of the corporate social responsibility. The government is trying to root its own money as well as of the corporate, through these funded NGOs.
Now what does that create? It creates a total distortion and therefore it creates a certain fragmentation. We have to be very clear and we have to demarcate ourself from such groups who are playing into the hands of those who are actually creating the conditions for these kinds of things. And there are those who are becoming more and more conscious and more aware. We are nine national women's organizations, which come together on a number of issues. So, earlier there were seven, now there are nine, and we hope that these national women's organizations will continue to be together, raising their voices together.
The agenda gets set elsewhere… I think it is unacceptable. There are, of course, different strands within NGO. Not all of them can be painted with the same brush, but the inflow of funds, the inflow of corporate interests, there are also corporate techniques. And more and more corporate intrusion is happening in each and every sphere, so it will happen for us also, so we have to be very conscious of it. »

protestant) et de gouvernements, dont l'Inde (Delhi Government, Department of Women and Child Development, Delhi Commission for Women (DCW), KAP –Netherland Embassy)

Une autre reçoit principalement ses financements d'ONG occidentale et dont un certain nombre, basée aux États-Unis (*International Planned Parenthood Federation (IPPF), International Women's Health Coalition (IWHC), The Global Fund For Women, Astraea Lesbian Foundation for Justice, The Ford Foundation, The Fund For Global Human Rights, Wellspring Advisas*). Mais aussi d'organisations religieuses (*The Heimbinder Family Foundation, American Jewish World Service, The Kiawah Charitable Trust*) et d'ambassades étrangères (Royal Norwegian Embassy of Nepal, Dutch Ministry of Foreign Affairs – FLOW Fund, Dutch Ministry of Foreign Affairs – MDG3 Fund). Cette organisation connue pour ses positionnements féministes et ses engagements LGBT ne recevait pas, à l'époque, de financement de l'État et ne le souhaitait pas.

En matière de subvention, très peu de différences apparaîssent entre les organisations professionnalisées se déclarant féministes et les autres. L'État et ses différents agents octroient, aux organisations des aides allant d'un quart à plus de la moitié du montant annuel des budgets., exception faite de celles travaillant sur les questions LGBT ou refusant les aides étatiques. Les organisations professionnalisées et les institutions internationales représentent un nombre non négligeable de sponsors. À Delhi, dans le panel d'organisation que j'ai sélectionné, l'organisation qui reçoit le plus d'aides est *Action Aid Association*, qui appartient à un réseau international. Les montants recueillis avoisinent en 2013-2014 les *vingt-six crores*[365] (deux-milliards de roupies et quatre-vingt-six-millions de roupies[366]) et *soixante crores* en 2016. Les organisations féministes, de femmes ou sociales recevant entre dix et vingt *crores*, sont les plus nombreuses. Les dernières organisations, les plus récemment créées ou les plus anciennes reçoivent entre dix et vingt *lacks*.

Si l'on compare avec les données des années précédentes disponibles, on ne note pas de grands changements en matière de montant. Les chiffres augmentent jusqu'à la période de 2016, à laquelle mon étude s'arrête. Les dotations que reçoivent les organisations locales sont beaucoup moins importantes que celles des ONG internationales. Beaucoup d'organisations sont à la limite du déficit chaque année. Le positionnement politique des organisations professionnalisées n'a pas de conséquences directes sur le montant total des subventions au sens ou les organisations de femmes ou féministes locales reçoivent assez peu de financement

365 Un Crore correspond à dix-millions de roupies.
366 En fonction des périodes le taux de la roupie équivaut à un euro pour 70 à 80 roupies. En 2016, période à laquelle se réfèrent ces chiffres, le taux avoisinait 75 roupies pour un euro.

en général. Néanmoins, l'État finance plus les projets portant sur la sécurité et l'éducation que sur les sexualités, en dehors de la planification familiale. Pour obtenir des aides financières, les organisations candidatent par le biais de formulaires sur internet, en proposant un projet ou en répondant à un appel d'offres de l'État ou des institutions. Ces dossiers de subventions sont fastidieux à élaborer et demandent des compétences précises.

Financements reçus par les organisations 2013-2017

Type association	2013- 2014	2014-2015	2015-2016	2016-2017
Crea	Données non communiquées	6, 04, 70,473 (6 crores)	5, 39, 63,925	8, 50, 51,681
Nirantar	3, 63, 07, 492	2, 07, 49,295	1, 95, 47,556	1, 70, 95,412
Action India	1,24,50,310	1,43,51,750	1,46,48,848	1,22,68,543
Jagori	2, 12, 54,879	2, 24, 01, 245	3, 13, 90,180	2, 73, 69,386
Action Aid india	26,56,62,017	56,79,17,822	60,96,36,501	45,02,56,572
Joint Women Programme	Données non communiquées	22, 57, 788 (22 lakhs)	44,35,625	52,35,901

La dépendance aux financements est très critiquée par les militantes des groupes autonomes. Elles reprochent aux financements d'accentuer la compétition entre les organisations du MIFD, mais également de rendre plus difficiles les alliances, puisque chacune mène une campagne spécifique. Lors d'un rendez-vous dans les locaux d'une organisation de femmes membres des *seven sisters,* quatre militantes débattent de la difficulté d'obtenir des financements ou de l'aide de la part des autres membres militant·e·s. L'absence d'argent oblige les organisations à revoir leur priorité et ne pas intervenir sur une campagne lorsque celle-ci n'est pas financée. Il en va de même lorsque l'argent est proposé pour une autre campagne. Généralement les bailleurs de fonds privilégient les campagnes à visée pratique, d'où une adaptation des organisations dans la manière dont elles présentent leur programme. Une

militante bénévole de cette organisation témoigne de la difficulté pour les organisations de trouver des financements et de leur obligation à adapter leur discours et leurs campagnes :

> *« C : Avez-vous perçu des changements dans le Mouvement depuis les années 1980 ? Je veux dire, est-ce que vous pensez qu'il y a parfois de la compétition entre les organisations ? Est-ce que c'est plus compliqué aujourd'hui du fait du nombre plus important d'organisations travaillant pour la cause des femmes ?*
> *K : Ça l'est, nous trouvons cela très difficile.*
> *C : Difficile dans quel sens ?*
> *K : J'ai une idéologie et je soumets cette proposition en leur disant « Nous avons besoin de travailler à cet endroit précis, avec ces gens, dans ce type de scénario ». Les organisations qui nous financent devraient regarder ces projets d'après notre point de vue… mais peut-être qu'elles ne peuvent pas le faire, car elles ont leurs propres obligations. Donc tu peux ne pas être dans le même état d'esprit. Cela peut ne pas être l'endroit où les financements doivent aller, ils peuvent aller dans d'autres endroits. Il y a aussi un truc récent qui dit que si tu travailles dans un pur état d'esprit féministe peut être que tu ne pourras pas recevoir de financements, mais… je ne sais pas…*
> *C: Savez-vous si des organisations adaptent leur travail en fonction des financements disponibles ?*
> *K: Ça arrive tout le temps parce que tu vois, si tu veux travailler, mais tu ne peux pas travailler sans ressources, donc tu dois, dans ce contexte, si tu veux travailler, c'est ok je suppose… C'est ce que les gens doivent penser… Mais c'est vraiment très compliqué d'obtenir des financements. Ça a été très difficile, mais peut être que la situation va changer, mais c'est vraiment très compliqué pour nous d'obtenir des financements et du soutien… »*[367]
> Entretien n° 2 (Krishna, 63 ans, hindoue, brahmane, Bengale, anglais, 03/03/2016)

Une autre militante, plus jeune, s'avère très critique à l'encontre des organisations ayant une grande visibilité médiatique. Salariée dans une organisation de femmes créée en 2012, contre le harcèlement sexuel dans l'espace public, cette jeune femme, qui sort de l'université, appartient à la catégorie des OBC et à la classe intermédiaire. Elle me donne rendez-vous dans un centre commercial du sud de Delhi pour discuter. Elle dénonce la compétition que provoque

---

367 « C : Have you seen some change inside the movement since the 80s. I mean do you think there is sometimes some competition between organizations? Is it more difficult today because of the highest number of organizations working on women's issues?
K: It is, we find it very difficult.
C : Difficult in what sense?
K : I have an ideology and I put this proposal to them saying, "we need to work in this particular place, with these people, with this kind of scenario". Now the funding organizations need to look at it from our point of view but maybe they cannot because they have their own mandates. So you may not be in the same state of mind. It may not be the area where your funding should go, it should go to some other area. Also there is a recent thing saying that probably if you are working for pure feminism maybe you cannot be funded but… I don't know…
C: Do you know if some organizations have to adapt their work to the availability of founding?
K: It's all the time happening because you see you want to work but you can't work without resources, so you do have to, within the framework … if you want to work, it's OK I suppose … that's what people must think about. But it is very, very difficult to get funding. It has been very difficult maybe the situation will change, but it has been very difficult for us to get funds and support… »

la course aux financements et à la visibilité. Elle reproche aux organisations d'allouer plus de temps à la communication dans les médias et de gonfler leurs rapports de campagne au détriment du travail sur le terrain. Cette remarque, concernant la communication dont font preuve les organisations, n'est pas inhabituelle. Elle est étayée par l'abondance de publications et d'informations produites par les organisations sur leurs campagnes. Cette jeune femme insiste sur le fait qu'elle n'a jamais fait face à de la compétition sur les terrains où elle intervient. Elle accuse les autres organisations de ne choisir des lieux d'interventions qu'en fonction de leur potentiel à attirer des financements, c'est-à-dire des communautés pauvres qui répondent aux impératifs de développement :

> *« Personnellement, je n'ai jamais fait face dans notre espace d'intervention à de la compétition avec d'autres ONG, mais bien sûr si je regarde plus largement, je sais qu'il y a une certaine compétition entre les ONG, particulièrement quand cela concerne les financements, les ressources et la visibilité dans les médias.*
> *Seulement quelques organisations se partagent tout l'espace médiatique, mais tu n'es pas sûre de ce qu'elles font dans les communautés. En ce sens, je trouve que le mouvement des ONG est légèrement asymétrique et biaisé. Et le but n'est pas de faire croire que les violences sexuelles n'arrivent que dans les quartiers défavorisés, ce n'est vraiment pas l'idée. Les violences sexuelles peuvent arriver partout, à n'importe quelle heure et à n'importe qui. Donc parfois je vois que les gens veulent travailler dans les quartiers défavorisés parce que cela est bon pour leur profil et cela leur apportera plus de fonds, mais si tu es dans une communauté et si tu ne comprends pas leur dynamique sociale, parce que si tu n'es pas formé·e ou que tu ne comprends pas leur sensibilité, tu fais plus de dommage que jamais. »*[368]
> Entretien n° 31 (Salini, 24 ans, hindoue, brahmane, études supérieures, anglais)

Cette organisation a deux projets principaux, une campagne contre le harcèlement urbain et une campagne de scolarisation des femmes dans un bidonville de Delhi. Il est intéressant de noter que cette militante dénonce des pratiques qui sont en apparence très proches de celles de son organisation. De plus, tandis qu'elle critique le versant médiatique et compétitif des organisations, comme conséquence de la financiarisation, elle insiste sur le besoin d'avoir

368 « I personally have never encountered a space where an NGO is competing with us, but, of course, if I look at the larger vibe of it, I do know that there is a certain competition among NGO especially when it comes to funding, or it comes to resources, or it comes to what kind of visibility you get in the media.
So very few organizations get a lot of space in the media but you're not sure of what they are doing in the communities. In that way, I do feel you know the whole NGO movement is slightly skewed and biased.
And the idea is not to propagate an image that sexual violence only happen in low-income neighbourhoods, that's never really the idea. Sexual violence possibly can happen anywhere, at any time of the day and to anyone. So, sometimes I see that people, they want to work in low-income neighbourhoods because it will look good on their profile and it will get them more funding but if you enter a community and if you are not able to understand their social dynamics because you're not trained or you don't understand those sensibilities, you are doing more damage than ever. »

dans les équipes internes, des professionnel·le·s sensibilisé·e·s aux problématiques locales et féministes. Le versant technique de la professionnalisation n'est pas toujours considéré comme antinomique à l'engagement. D'ailleurs, la spécificité des tâches à accomplir par les salarié·e·s ou les bénévoles des organisations demande un certain niveau de connaissance et de sensibilisation.

Au final, si la majorité des organisations professionnalisées ont un fonctionnement interne assez similaire en matière de division du travail, elles n'ont pas la même position hiérarchique dans le MIFD. Ce rang s'acquiert à la fois par le montant des donations qu'elles reçoivent, mais aussi par leur rôle interne dans le MIFD. Les organisations historiques, ou celles ayant le plus de visibilité et de dotations mènent un grand nombre de leurs campagnes de leur côté, ou avec des organisations partageant les mêmes caractéristiques. Lorsqu'elles interviennent auprès des organisations plus petites, c'est principalement pour les aiguiller ou pour les doter de fonds, selon un agenda établi préalablement. Ces interventions auprès d'autres organisations renforcent leur capital symbolique et politique. Elles créent également une position hiérarchique entre les organisations aidées et aidantes. C'est un phénomène que l'on retrouve aussi entre les organisations urbaines et les organisations rurales. La présence de leadeuses charismatiques dans les mêmes comités d'organisation renforce ce déséquilibre. Le fait qu'elles fassent partie d'un réseau commun préétabli les pousse à privilégier les collaborations entre elles, ce qui ne fait que renforcer leur pouvoir individuel et celui de leurs organisations.

3.6.1.3 La professionnalisation du militantisme : un processus ambivalent.

La financiarisation des organisations professionnalisées, l'adoption d'un système de division du travail et de normes de production s'accompagnent d'une professionnalisation du militantisme. Il devient une source d'emploi légitime régie par des règles et des savoir-faire. La professionnalisation des militant·e·s englobe le processus de salarisation et le développement de l'expertise qui s'appuie sur une solide formation. Elle distingue ainsi les salarié·e·s des organisations en fonction du montant de leur salaire ou de leur absence. Des salarié·e·s, appartenant pour la majorité aux nouvelles générations, font l'écho de cette hiérarchie interne qui divise en fonction des rôles dans l'organisation, de l'ancienneté, mais aussi du bagage social et éducatif. De nombreux·ses femmes et hommes du MIFD témoignent d'une différence de traitement et d'une distance entre les salarié·e·s des bureaux et les salarié·e·s de terrain, mais

aussi entre les bénéficiaires et les salarié·e·s. En questionnant des salarié·e·s travaillant localement dans les communautés, on constate qu'assez peu d'entre elles·eux ont une vue d'ensemble des débats et des informations qui circulent dans les bureaux, malgré les réunions mensuelles. Ce manque d'information déjà présent entre les équipes est aggravé par l'éloignement géographique et, selon trois salariées, par les relations hiérarchiques. La salariée d'une vingtaine d'années, que je cite précédemment, est très critique sur la manière dont certaines organisations fonctionnent. Selon elle, l'un des problèmes majeurs est la relation subordonnée qui se met en place entre les différents salarié·e·s, mais aussi le manque de communication avec les bénéficiaires, ce qui complique la collaboration et positionne ces derniers·ères comme passifs·ves:

> *« Exactement, c'est quelque chose que j'ai expérimenté, particulièrement quand je découvre avec nos partenaires les quartiers où nous travaillons. Alors que tu as un rendez-vous avec un groupe, tu réalises que quand il s'agira de lancer une campagne ou de travailler dans le quartier, tu vas travailler avec un groupe complètement différent, qui n'est même pas au courant de ce rendez-vous. Et ça, c'est quelque chose que je vois de plus en plus, quand je vais dans un quartier, je réalise qu'il y a des personnes avec des profils très spécifiques qui travaillent là-bas. Et leur travail est limité du fait du manque de ressources, alors que la réalité des bureaux est très différente et tu sais ces gens ne sont même pas au courant de ce qui se passe dans les bureaux. Il y a un tel manque de communication et je pense que cela est lié à la manière dont nous considérons ce type emploi, cela dépend si tu es engagé·e émotionnellement ou passionné·e ou si tu le fais comme n'importe quel autre emploi.* »[369]
> Entretien n 31 (Salini, 24 ans, hindoue, brahmane, études supérieures, anglais)

Les militantes de cette association, qui ont beaucoup insisté sur la nécessité de mettre en relation des militant·e·s, des chercheur·se·s ou des bénévoles avec les personnes des quartiers où elles interviennent, ne m'ont pas laissé les accompagner lors de leurs interventions. Les raisons en sont que cela aurait pu poser des problèmes vis-à-vis de la dynamique sociale du quartier. J'ai fait face à de tels refus avec la quasi-totalité des organisations professionnalisées,

---

[369] « Exactly, this is something that I have experienced, especially when I am exploring, with our partners different neighbourhoods where we work. While you have a meeting with a certain group you come to realise that, when it will be about launching a campaign or working in the neighbourhood, you will be working with a completely different group, who may not even be aware of this meeting.
And that's something that I've increasingly seen, especially when I go into a neighbourhood, I realise you know, there are very specific people who are working from there. And they are limited by resources whereas the office reality is very different and you know, these people are not really aware of what happens in the office. And there is a lot of lack of communication and I feel that is also because … it's about, what are your intentions with engaging in this kind of work, whether you are emotional and passionate about it or you're just doing it like any other routine work. »

même si dans un second temps il a parfois été possible d'aller avec elles sur les lieux d'interventions.

La différence de traitement entre les salarié·e·s et entre les bénévoles, bute sur les principes d'égalités que prônent les féminismes. Cette contradiction est plus frappante au sein des organisations qui se présentent comme féministes. Pourtant, cette structuration est présentée comme gage de sérieux par les salarié·e·s. Pour répondre aux exigences attachées aux formats des campagnes et pour garantir aux institutions une bonne utilisation des dons, les organisations ont besoin d'équipes capables de communiquer et de mener un travail productif. La multiplication des équipes vise à mener le plus possible de campagnes en même temps, pour répondre au caractère pluridimensionnel de l'inégalité de genre. Elle a aussi pour but d'augmenter la visibilité des organisations et donc leur renommée. En effet, la notoriété et la réputation a une conséquence directe sur les financements et les propositions de projets que reçoivent les organisations.

Beaucoup de salarié·e·s du MIFD sont prises entre la critique des dérives de la professionnalisation et la reconnaissance de sa nécessité. Comme l'explique une jeune salariée d'une organisation féministe, critiquer la professionnalisation serait hypocrite, car c'est ce qui lui permet de vivre et de s'engager. Elle différencie dans son discours la professionnalisation comme phénomène positif et la dépendance des organisations aux financements et aux projets dirigés considérée comme néfaste :

> *« Du moins pour moi, je suis toujours partagée quand on parle d'ONGéisation et d'institutionnalisation, car en dernière analyse, je travaille dans une ONG. Je travaille dans une ONG depuis le début et ce sont les ONG qui m'ont donné l'opportunité de faire partie des mouvements, pas forcément en association avec les ONG, parfois oui, parfois non. Donc cet accroissement de la professionnalisation et en réalité est-ce que je comprends vraiment le problème de l'ONGéisation ? Tu deviens très centré sur des projets et c'est une discussion que nous avons, mais la professionnalisation dans ce secteur. Je ne sais pas me concernant à quel point je peux critiquer cela sans avoir à quitter mon boulot. Honnêtement ce serait très hypocrite de ma part de dire « oh tout le monde se professionnalise à cause de… » Si je fais de la recherche sur les questions législatives, sur les questions de droits des femmes, c'est grâce à la professionnalisation de ce secteur. Donc c'est très hypocrite pour moi de renier le bénéfice de cela, comme celui d'apprendre sur les droits des femmes pas seulement par les lectures.*
> *À bien des égards, venant d'où je viens, ayant grandi dans une petite ville où il n'y avait pas de mouvement autonome de femmes, pas d'organisations qui s'identifient avec le mouvement des femmes. Mais où serais-je allée ? Pour moi être en mesure de parler de ces problématiques c'est parce qu'une institution était présente là-bas que je pouvais aller dans une institution. Est-ce ma faute si je n'avais pas le courage d'écrire à une personne qui, je le savais, était militante, il y a une dizaine d'années ? Maintenant, je*

dirais : « je voudrais que l'on parle de ces choses, j'ai ça en tête est-ce que l'on peut en parler ? » Je n'avais pas assez confiance en moi. Ça ne me serait même pas venu à l'esprit, mais parce qu'il y avait cette institution je pouvais interagir avec elles, je pouvais travailler avec elles, donc je pense que ça a aidé beaucoup de gens.
Mais être dans ce domaine et être dans ce secteur et ne pas avoir les ressources financières qui vous permettent de vivre. Être capable de gagner sa vie c'est important. Mais en même temps, je reçois toute cette histoire de « militantisme par projet », dont je suis très critique, quand ça devient ce genre de, tout devient une question de projets, tout devient tellement dépendant des bailleurs de fonds, c'est un peu notre problème. »[370]
Entretien n° 20/2 (Susmita, 32 ans, hindoue, OBC, études supérieures, anglais, 23/07/2015)

Si un grand nombre de femmes et d'hommes appartenant aux organisations professionnalisées et aux organisations du MIFD regrettent les aspects que j'associe à l'ONGéisation, créateurs de dépendance, de division, de hiérarchie et de bureaucratie, ils et elles avouent ressentir de l'ambivalence face à cet état de fait.

L'institutionnalisation du Mouvement Indien des Femmes à partir des années 1980 est la conséquence d'un long combat pour parvenir à la reconnaissance des maux engendrés par une construction sociale patriarcale. Cette dernière se définit à la fois comme l'intégration de mouvements sociaux ou des organisations au sein de l'espace politique mainstream et comme l'adoption d'un agencement interne et de pratiques répondants à une formalisation bureaucratique et hiérarchique. La salarisation des femmes dans le secteur formel s'oppose à la division sexuelle du travail[371] (Kergoat, 2000, p.36) et rompt avec l'idée d'une gratuité du

370 « At least for me, I always conflicted when we talk about growing NGOisation and institutionalisation because at the end of the day, I do work in an NGO, I have worked in an NGO since the time of starting working in this field and it has been the NGO that given me really the space to be a part of any other movement, not necessarily associated with NGO sometime, sometimes not. This growing professionalism and actually do I understand the problem with NGOisation? You get very project based and that a discussion we have, but the growing professionalisation of this sector. I don't know for me if how much I cannot critique without saying I need to quit my job.
Honestly it could be very hypocritical for me to say, « oh everybody is getting very professional it's because of… » if I got to do work on legal research, on women's law is because of the professionalisation of the sector. It's very hypocritical for me to deny the benefit of that and learn about women's rights in many ways not just reading.
In many other ways, coming from where I come from, just growing up in a small town which don't have an autonomous women's movement, which didn't identify with women's movement. But where would I go? For me being able to talk about this issue was because there was an institution set up, so I could go to an institution. Is it my fault, I would not have the guts to write to somebody who I know was an activist at least ten years ago? Now I will say: « look I would like to talk about, I have this thing in my mind, can I talk about it? » I didn't have the confidence. It would not even come to my head, but because there was an institution, I could always interact with them, I could always work for them, so in many ways I think it has helped lots of people. But being in this field and being in this sector and also not have financial resources which will sustain you for life. Being able to earn a living it is important. But at the same time, I get this all projectization that I am very critical of, when it comes to this kind of, everything becomes about projects, everything becomes so funder dependant that is a little bit of our problem. »
371 « Cette forme de division sociale du travail a deux principes organisateurs : le principe de séparation (il

travail féminin. Elle leur confère également une autonomie financière. Simultanément, la salarisation met à jour des rapports de classe et de génération en distinguant les femmes salarié·e·s des femmes bénévoles. Ces deux processus font partie des causes d'achoppements du MIFD. Une portion des militantes dénonce la domination des « classes intermédiaires à aisées » et la dépolitisation des luttes, qui découle du triomphe de la rhétorique de la morale humanitaire, au détriment de l'engagement politique.

Les organisations professionnalisées du MIFD sont ainsi aux prises d'une double dialectique au sein d'une économie morale que Didier Fassin qualifie de « gouvernement humanitaire ». Celui-ci se traduit par un « déploiement des sentiments moraux dans les politiques contemporaines » internationales articulées autour des notions de droits universels et d'assistance à son prochain. Cette politique légitime des interventions et des politiques transnationales qui ciblent les plus démuni·e·s (Fassin, 2010, p. 7). Le gouvernement humanitaire, édicté à l'échelle internationale, a des ramifications locales comme en témoigne l'ONGéisation du paysage militant en Inde. La politique de la compassion est, selon Didier Fassin, une politique de la solidarité édifiée autour de la notion de compassion. Malgré l'émotion engendrée par ces maux frappant une partie de la population, particulièrement les citoyen·ne·s des pays du Sud, cette politique compassionnelle est aussi une politique de l'inégalité. Elle est source de distinction et de différenciation entre les populations souffrantes et celles qui leur viennent en aide. La lecture du monde en termes d'affects divise l'humanité entre les bienfaiteurs et les populations démunies, selon un principe Nords/Suds (*Ibid.*, p. 8). Cette dualité transforme la politique de l'entraide en une politique de la domination. Les bienfaiteurs·trices deviennent les référent·e·s. et agissent pour les individus, ils se placent ainsi en position de domination *(Ibid.*, p. 10). Ce décalage où « l'agentivité » des dominés n'est plus reconnues se traduit dans notre cas, par une séparation entre le monde des professionnel·le·s du développement et les femmes, cibles des politiques de développement. Ces rapports dissymétriques entrainent des tensions. Comme le remarque très justement Didier Fassin, ce n'est pas la compassion et l'aide qui sont critiquables, mais les conditions de non-réciprocité, créatrices d'inégalités. Cet aspect est essentiel si l'on veut comprendre les rapports sociaux qui se jouent dans le gouvernement humanitaire et au sein de l'espace de la cause des femmes dans lequel se trouve le MIFD (*Ibid.*, p. 11). Le positionnement compassionnel est visible dans la manière dont une partie des campagnes du MIFD sont menées. Le statut de professionnel·le des

---

y a des travaux d'hommes et des travaux de femmes) et le principe hiérarchique (un travail d'homme " vaut " plus qu'un travail de femme). »

militant·e·s leur confère un rôle distancié au sein de la communauté stratégique des femmes, du fait de leur statut social. La reconnaissance qui est conférée aux professionnels du militantisme, limite la réciprocité et ainsi crée un rapport ascendant.

Toutefois, l'hégémonie d'un groupe restreint au sein du MIFD n'est pas un phénomène nouveau. L'engagement social et politique, total ou partiel, demande du temps libre, un certain degré de liberté et un soutien financier, dont ne peuvent se prévaloir toutes les femmes. Il nécessite également une assise et un réseau social pour attirer des financements. De ce fait, les figures militantes du MIFD ayant eu un engagement bénévole au sein des organisations autonomes pendant les années 1970 avaient toutes soit un emploi et une liberté en dehors des tâches domestiques, et/ou un soutien financier familial. D'ailleurs, de nombreux·ses militant·e·s considèrent que la salarisation en elle-même n'est pas le problème, car au contraire cela permet aux femmes d'être autonomes et de voir leur engagement politique reconnu. La professionnalisation et l'institutionnalisation sont perçues comme un facteur de multiplication des organisations au sein de l'espace de la cause des femmes, élargissant ainsi le spectre des mobilisations et de la sensibilisation aux questions de genre, à toutes les femmes. La présence d'organisation dans tout le pays a permis à des femmes et des hommes de s'engager dans le MIF. D'ailleurs, la présence d'expert·e·s et de professionnel·le·s n'est si pas récente et ne se limite pas aux organisations professionnalisées. Dans l'espace du MIFD se mêlent depuis longtemps des travailleur·se·s sociales, des avocat·e·s, des juges, des journalistes, des éditeurs·trices, des écrivain·e·s, des artistes et des chercheur·se·s dont les professions sont des atouts pour le mouvement. Chacun·e à leur manière elles et ils enrichissent le Mouvement de leur connaissance et de leur visibilité. Dans ce cas, le caractère professionnel de leur engagement est moins soumis à l'opprobre, car leurs interventions sont considérées comme ayant un caractère politique.

En matière de mixité sociale, la composition sociale des organisations, du profil économique et social des salarié·e·s semble évoluer, mais de manière modérée. Les professionnelles qui investissent les organisations professionnalisées nécessitent une qualification professionnelle et une autonomie déjà acquise, qui limitent l'insertion des femmes et des hommes appartenant aux classes sociales défavorisées. Au regard du profil des salarié·e·s une différence est visible entre les générations de militant·e·s des années 1970, qui appartenaient aux classes aisées de la société et les salarié·e·s actuel·le·s, qui sont majoritairement de classes intermédiaires, et pour quelques un·e·s de basses castes. Les femmes dalits et appartenant aux OBC ont accédé·e·s à des positions sociales plus favorisées, grâce à leur étude et de la salarisation du militantisme. Au sein des organisations locales, une évolution

aussi est visible. Des femmes pauvres accèdent à des postes de pouvoir et négocient ainsi leur place dans la société. Toutefois, la différence de rétribution relative à leur niveau d'étude et à leur niveau social perpétue la distinction entre les groupes de femmes urbaines de classe aisées et de hautes castes et les femmes pauvres, souvent de basses castes. La justification de cette différence, par l'argument que ces femmes et ces hommes sont moins qualifié·e·s et ont des taches plus sporadiques, leur permettant par exemple d'exercer un autre emploi, relègue, dans un monde ou argent et pouvoir sont liés, ces individus à des positions subalternes.

Les débats sur la professionnalisation du militantisme et son institutionnalisation font apparaître un conflit entre le désir de reconnaissance et de maximisation de l'engagement et entre les principes d'indépendance et d'égalité. La frontière entre expertise professionnelle et engagement est rendue floue par l'adoption des codes et de normes de rentabilité, par les milieux militants. La polysémie du concept de professionnalisation atteste de la complexité et de l'ambivalence qui caractérise la dichotomie autonomie vs institutionnalisation. La professionnalisation et l'institutionnalisation en devenant des positionnements normatifs modifient les paradigmes des luttes des femmes et les relations du MIFD à l'autonomie.

3.6.2 Les autres formes organisationnelles du MIFD : des espaces politiques d'attractivité et de renforcement identitaire.

3.6.2.1 Les organisations autonomes et les plateformes militantes : des espaces d'autonomie et de transversalité.

Les organisations professionnalisées ont une présence numérique supérieure aux autres types d'organisations dans le MIFD. Pourtant le concept d'autonomie continue d'être un symbole et une réminiscence historique de la seconde phase du MIF. Il est incarné, dans l'espace politique qu'est le MIFD, par les collectifs féministes autonomes (*Saheli, Bharatiya Muslim Mahila Andolan* et *No Country for Women),* les organisations nationales de femmes (*AIPWA, AIDWA, la Nationale Federation of Indian Women* et la *All India Women's Conferences, Pragatisheel Mahila Sangthan*) ainsi que les plateformes politiques féministes *(No More, Citizen Collective Against Sexual Assault, Artificial Blue* et *Feminism in India)*. La multiplicité des formes que recouvre le concept d'autonomie laisse paraitre une approche polysémique, qui ne se restreint pas à un type d'organisation.

L'appellation « collectifs autonomes », que l'on retrouve aussi sous le terme d'organisations autonomes, s'inscrit dans la continuité des luttes des années 1970. À cette période, il y a principalement deux formes organisationnelles dans le MIFD, les organisations affiliées aux partis politiques et les organisations autonomes. Les organisations autonomes furent principalement fondées dans les villes dans les années 1970. Elles sont le symbole d'une période d'effervescence politique, où le féminisme devient un étendard et une lutte contre les violences genrées. L'autonomie, dans les premières décennies d'existence des organisations féministes, correspond à un positionnement pratique et à un positionnement idéologique. Les collectifs féministes autonomes se construisent en dehors des structures politiques traditionnelles mixtes, par la création d'espaces dédiés aux femmes et à leurs luttes. Pour Uma Chakravarti, qui est une historienne féministe figure du MIFD, cette prise de distance revendiquée se trouve au fondement de l'idéologie féministe, qui s'appuie sur le principe de liberté et d'agentivité. Les collectifs autonomes du MIFD revendiquent une autonomie d'action, mais aussi une autonomie idéologique permettant « de conceptualiser la subordination des femmes sous le patriarcat et d'élaborer des stratégies pour les contrer par des campagnes » (Roy, 2015, p. 105). De la sorte, l'autonomie devient un instrument politique pour « récupérer ce que les femmes ont perdu, leur identité, leur liberté et leur droit » (Gandhi, Shah, *op. cit.*, p. 313). Sans pour autant nier leur appartenance aux courants progressistes de l'époque, les militantes féministes justifient leur autonomie nouvellement acquise, par l'absence d'égalité et de représentativité des femmes dans les partis politiques et les syndicats. Tout comme les femmes, les perspectives de genre sont marginalisées dans ces structures traditionnelles (*Ibid*., p. 284). La création des collectifs féministes autonomes non mixtes doit mener, à l'époque, à la formation d'espaces décentralisés, sans hiérarchie et sans représentante. Des lieux où l'expérience et la parole sont valorisées et où toutes les mouvances idéologiques peuvent cohabiter (*Ibid.*, p. 290).

Saheli est un de ces collectifs féministes autonomes formé en 1981 à Delhi. Elle est la seule organisation historique du MIFD à avoir conservé son statut d'organisation autonome. Ce positionnement, vestige d'une période symbolique pour les luttes féministes en Inde, lui confère une notoriété et une autorité symbolique dans le MIFD et particulièrement dans les espaces féministes. Sa configuration est singulière en comparaison avec les autres organisations du MIFD, puisqu'elle est sans hiérarchie et fonctionne selon le principe de la coordination

tournante[372]. Ses militantes se regroupent deux fois par semaine et mènent des actions à visée stratégique. *Saheli* est décrite, dans les propos de ses militantes, comme autonome, car indépendante des partis politiques. Elle manifeste une évolution unique, en comparaison avec d'autres organisations féministes à Delhi, elles aussi autonomes, puisqu'elle n'a pas opté pour l'enregistrement permettant l'accès à des financements étatiques ou institutionnels. En la comparant à une autre organisation féministe, une militante marque leur appartenance commune à l'autonomie et à des espaces extérieurs aux partis politiques. Elle ajoute un élément déterminant, qui est un second versant de la notion d'autonomie, l'absence de financements extérieurs autre que des dons de particuliers :

> *« Nous sommes toutes les deux autonomes, je pense, mais dans un sens différent parce que nous [Saheli] n'acceptons aucun financement provenant des institutions. Donc à partir du moment où tu fais cela tu es vraiment autonome et tu ne dois rendre des comptes à personne et à tout le monde en même temps. Donc c'est ce que nous entendons par cela et cela veut aussi dire que nous sommes plus libres. Nous sommes libres de choisir nos campagnes et libres de parler, mais à quel point tu utilises cette liberté, c'est la question. À quel point on veut utiliser cette liberté. Ça, c'est vraiment notre défi. »*[373]
> Entretien n° 10 (Manju, 52 ans, hindoue, upper caste, réalisatrice, anglais, 20/05/2015))

La distinction économique est importante, car elle sépare les organisations qui se disent autonomes, mais qui reçoivent des financements, des collectifs autonomes qui sont totalement indépendants. Dans la même lignée, la représentante d'un collectif autonome féministe de femmes musulmanes, considère que le problème majeur pour les organisations qui reçoivent de l'argent c'est leur soumission. Elles doivent faire preuve de compromis vis-à-vis des autorités et des institutions qui les financent. Selon cette militante, la dépendance économique provoque de la concurrence et accentue la fragmentation du MIFD. D'ailleurs, l'organisation justifie son refus d'être enregistrée légalement pour éviter, je cite « de s'enliser dans ces considérations [de compromis et de soumission] donnant lieu à une réalité d'intervention très différente » (Poonam, 52 ans, musulmane, classe supérieure, anglais, 21/01/2016).

Le troisième collectif autonome existe depuis 2012. Il est implanté originellement à Bangalore. Néanmoins plusieurs militantes se trouvaient à Delhi au moment de mes enquêtes.

---

[372] Pour plus d'informations, voir la section 1.1.1.2

[373] « We are both autonomous I suppose but in a likely different way because we also don't take any institution founding. So the moment you do that, you are truly autonomous and truly accountable to nobody and everybody at the same time, so that what we mean by that and which also means we are much more free. Freedom to choose our campaigns, freedom of speech but how much you use that is the question. How much we want to use that. Those are really the challenge (…). »

Ce collectif qui mène une campagne de sensibilisation aux questions de genre est à la frontière entre un collectif autonome et une plateforme. En 2015, l'organisation n'était pas enregistrée légalement et était composée de huit militant·e·s bénévoles. Il peut être aussi qualifié de plateforme, car il regroupe via internet et les réseaux sociaux, de nombreuses et de nombreux bénévoles, principalement des étudiant·e·s.

Les changements subséquents à la libéralisation et à l'ONGéisation des organisations ont conféré un sens nouveau à l'autonomie. L'autonomie financière était, dans les années 1970, pour de nombreuses organisations progressistes gage de dignité et de souveraineté. Dans la lignée des organisations de gauche, elles se préservaient, par ce positionnement, de toutes tentatives de manipulation impérialiste (Biswas, 2006). Le réinvestissement de l'histoire des femmes et de leurs luttes, couplé aux critiques qui accompagnent l'ONGéisation, a conféré à l'autonomie une aura. Elle est aujourd'hui dans le MIFD, un repère, un idéal et un symbole par lequel on se démarque. Sur le terrain, lorsque des militantes et des militants parlent d'autonomie, elles et ils ne la conçoivent pas toujours comme antinomique au fait de recevoir des financements. Ce discours que l'on retrouve notamment dans les organisations professionnalisées ne fait pas fi des problèmes relatifs à la dépendance financière, mais ne considère pas comme incompatibles l'autonomie idéologique et d'action et le statut d'organisation professionnalisée. Ce changement paradigmatique est visible par exemple en comparant la place qu'a le concept d'autonomie dans les discours nationaux du Mouvement. En 1985, à la seconde *Conférence Nationale des Femmes* qui se tient à Bombay, la question de l'autonomie est au cœur des considérations comme l'indique son thème « Conférence nationale : Perspectives pour un mouvement de femmes autonomes en Inde ». (*The National Conference: Perspectives for an Autonomous Women's Movement in India*). En 2006 la septième *Conférence Nationale du Mouvement des Femmes Indiennes* qui a lieu à Kolkata s'intitule « *Vers une politique de la justice : affirmer les diversités, résister à la division* » (*Towards a Politics of Justice: Affirming Diversities, Resisting Divisiveness*) (Sinha, 2007). Le but originel de ces conférences est de renforcer les liens entre les militant·e·s du MIF, de partager des expériences et de construire des relations d'amitié et de solidarité au sein du Mouvement (Gopal , 2007)[374]. Mais il est aussi, plus récemment, de trouver des solutions aux

[374] « The purpose of the conferences themselves have been, as the Declaration states, "in response to our need to link up with each other, to share experiences and build friendships, express solidarity with each other's struggles, strategise and formulate joint action plans for the future. Over the years, the Conferences have evolved as a space for the expression of our ideas, politics, and struggles – where no one voice is more important than another, but

divisions du MIFD. Il est intéressant de noter que si vingt ans plus tard la référence à l'autonomie est toujours présente dans l'appel à participation à la conférence de Kolkata[375], deux des organisations à la tête du Comité National de Coordination de la conférence ont adopté, depuis quelques années, le statut d'ONG. Pour Anjali Sinha (*Ibid.*, 2007), une militante appartenant au réseau féministe basé à Delhi le *Stree Adhikar Sangathan* (Organisation pour le droit des femmes), cette conférence est le symbole d'un glissement du MIF, « d'une indépendance structurelle à une autonomie fonctionnelle ». Ainsi, les organisations « institutionnalisées ou des féminismes parrainés par l'État (…) se voient accorder une nouvelle légitimité en tant que membre du « mouvement autonome des femmes »[376]. Anjali Sinha reproche aux représentantes du mouvement, présentes lors de cette conférence, leur manque d'introspection vis-à-vis des changements qui se sont opérés au sein du MIF. Elle dénonce l'écart entre la perception que le mouvement a de lui-même et l'actualité politique des féministes autonomes (Sinha, *op.cit.*).

L'autonomie dans les années 1970 est une pratique née de la théorisation de l'inégalité et du pouvoir. Elle avait pour objectif de garantir la liberté et la reconnaissance des femmes et du mouvement politique dans lequel elles étaient engagées. Les changements subséquents à l'institutionnalisation et à la professionnalisation ont garanti, en théorie, la reconnaissance politique des femmes. En échange de l'accès au champ politique, les organisations ont dû se conformer à des normes d'actions et d'élocution. L'autonomie, dont la forme se distingue de celle de l'économie de l'humanitaire, passe du statut de valeur guidant la pratique, à celui de valeur référentielle idéologique. L'autonomie est devenue un point de repère vis-à-vis duquel les organisations, les collectifs et les militant·e·s se positionnent pour affirmer leur appartenance au MIFD. De ce fait son sens évolue, elle devient un symbole de pureté et un repère guidant la lecture des rapports de pouvoir à l'intérieur et à l'extérieure du MIF. Alors même que les discours laissent penser que ce concept phare des organisations de la seconde période répondait déjà, à l'époque, à une définition floue et relative, l'autonomie ne semble plus représenter ce qu'elle était une vingtaine d'années plus tôt (Gandhi, Shah, *op.cit.*, p. 309).

---

rather, where the spirit of democracy, sisterhood, and solidarity seeks to encourage debate and dialogue. » (Gopal, 2007)

[375] « We are autonomous women's groups, formed in the late 1970s and early 1980s, which began their political journey with the anti rape, dowry murders and amniocentesis campaigns. We define autonomy in terms of maintaining institutional and ideological independence from political parties, governments and funding agencies. » (National Coordination Committee, 2006).

[376] « It has created a situation where "institutionalised' or 'state sponsored feminism' - which has the potential of deradicalizing feminism - has been accorded new legitimacy as being part of the "autonomous women's movement"· » (Sinha, *op.cit.*)

Les débats qui entourent la notion d'autonomie exposent un fractionnement au sein du MIFD qui oppose les organisations autonomes aux organisations professionnalisées. Au milieu se distingueraient les organisations nationales historiques de femmes. Ces franges féminines des partis politiques ou travaillant de concert ne sont pas toutes autonomes dans le sens premier que j'ai évoqué, puisqu'elles font partie des partis communistes ou n'adhèrent pas au rejet initial des formes traditionnelles d'organisations politiques. Cependant, elles ont une indépendance financière. *AIPWA* et *AIDWA* sont les branches féminines des partis communistes. La *National Fédération of Indian Women* (*NFIW*) est d'obédience communiste, mais elle est indépendante, tout comme la *All India Women's Conference* (*AIWC*), qui fût l'une des premières organisations autonomes formées en 1927 en Inde. Ces organisations ne reçoivent pas d'aides autres que des dons de particulier et de l'argent de leurs partis politiques respectifs. La *NFIW*, qui est née de la scission de la *AIWC* en 1954, est autonome idéologiquement et dans ses actions, puisqu'elle ne reçoit aucune aide financière, mais se présente comme partisane des partis communistes. Cette dernière organisation est rarement citée comme une organisation autonome. On voit apparaître ici un autre élément constitutif de ce concept, celui de l'ancrage historique. La dénomination « organisations autonomes » correspond aux collectifs féministes des années 1970-1980. La temporalité est alors le troisième versant de l'autonomie.

Un dernier type de rassemblement que j'intègre au sein du qualificatif autonome est celui de la plateforme et du collectif. Le terme de plateforme est utilisé pour parler d'un espace politique collectif, informel, sans hiérarchie, ayant un soubassement virtuel, fondé sur un engagement bénévole et dont les actions sont ponctuelles. Par exemple, le *Citizen Collective Against Sexual Assault* (*CCSA*) est décrit par ses militant·e·s comme une plateforme féministe ou un collectif informel féministe. *CCSA* a été créé en 2012, à la suite du viol d'une barmaid sur le chemin de retour, après son travail, dans le sud de Delhi, à Gurgaon. Elle est composée de femmes et d'hommes appartenant à diverses organisations professionnalisées et d'organisations autonomes. Regroupé autour d'une page internet, ce collectif débat, échange des articles, participe à des mobilisations ponctuelles et en organise. À ses côtés, j'ai pu participer à la Journée internationale de Droits des Femmes, à des manifestations contre l'allophobie touchant les musulman·e·s, à la marche de nuit *Take Back the Nigh*, au rassemblement *One Billion Raising* ou encore à la Q*ueer pride*.

Le qualificatif de plateforme est utilisé ici pour décrire un espace politique informel, mais il est aussi employé pour qualifier des espaces politiques virtuels. Depuis quelques années, l'utilisation des nouvelles technologies et particulièrement des plateformes et des réseaux

sociaux par les militant·e·s connait un succès phénoménal. Le cybermilitantisme et en son sein, le cyberféminisme, donne lieu à la création de plateformes participatives virtuelles depuis lesquelles sont organisées des campagnes et des débats. La plateforme féministe *Feminism In India* (*FII*), fait partie de ces nouveaux collectifs qui investissent les réseaux sociaux et utilisent les sites internet pour créer des communautés féministes virtuelles. Créée en 2013 par une étudiante et écrivaine sikhe de haute caste, *Feminism in India* est décrite comme une plateforme féministe intersectionnelle. Elle revêt la forme d'un site internet où paraissent des publications d'articles sur l'actualité des féminismes et sur les problématiques de genre en Inde et à travers le monde. En 2016, *FII* n'était pas enregistrée légalement et était composée de trois jeunes rédactrices en chef bénévoles et d'un bataillon, plus ou moins stable, d'écrivains et d'écrivaines. Cette plateforme, qui a remporté des prix nationaux et internationaux est autonome à la fois financièrement et en raison de son absence d'affiliation à des partis politiques. Toutefois, ce statut n'est que provisoire puisque les membres du bureau éditorial ont le souhait de régulariser l'organisation pour obtenir des financements nationaux et internationaux. Le but de s'enregistrer légalement est, selon les trois éditrices, de faire de leur engagement un emploi rémunéré, de fidéliser les écrivains et écrivaines en leur octroyant un statut de professionnel et d'agrandir leur champ d'action. Lors de nos discussions sur la dépendance économique et l'influence que peuvent avoir les bailleurs de fonds sur leur ligne éditoriale, une militante se dit consciente des problèmes que l'organisation risque d'avoir, du fait de son idéologie féministe intersectionnelle. Elle considère pourtant que ces conséquences sont mineures au regard des besoins de l'organisation pour survivre. Ce positionnement va dans le sens du changement paradigmatique des organisations féministes.

Durant ma période d'observation à Delhi, j'ai rencontré d'autres militant·e·s à la tête de projets collectifs éphémères qui, dans les premiers temps, étaient autonomes. Leur objectif était tous·tes de se professionnaliser. Cinq de ces collectifs ont arrêté leurs activités après quelques mois d'existence, faute de militant·e·s, de temps ou à la suite de divisions internes. Ce cheminement est commun dans l'espace politique du MIFD. Les groupes s'établissent dans un premier temps sous la forme de collectif et après une période test, ils demandent à être enregistrés pour recevoir des aides financières. Ainsi, un décalage est visible entre l'autonomie comme idéal et les pratiques réelles. Le concept d'autonomie, comme il fut théorisé dans les années 1970, s'accompagne d'un discours sur l'indépendance financière et le refus de l'ordre patriarcal. Il se matérialise dans un discours rejetant les hiérarchies dans les structures des organisations et dans les sujets de luttes. Pourtant, plusieurs éléments attestent que cette forme

organisationnelle et idéologique n'a pas toujours réussi à être traduite en acte. Dans les collectifs autonomes historiques et actuels, la question de l'argent, du salariat et des relations de pouvoir entre les militant·e·s s'est posée et continue d'être centrale. Lors de ma présence à une réunion, un après-midi, avec des militantes d'une organisation autonome de femmes, une discussion eut lieu autour du bénévolat. Une militante d'une cinquantaine d'années, appartenant à une classe sociale aisée et à la communauté Rajput, explique que les militantes de terrain, dans les communautés, trouvent que l'engagement non rémunéré est difficile, car il alourdit leurs tâches quotidiennes. Loin d'être écartées des sphères de production, les femmes issues des classes les plus pauvres travaillent en dehors du foyer, pour répondre aux responsabilités de subsistance familiale qui leur incombent. Ces femmes engagées auprès des associations féministes demandent régulièrement, en échange du temps accordé à l'association, une aide financière. Les militantes bénévoles qui siègent au sein du groupe décisionnaire n'ont pas toujours ce besoin du fait de leur appartenance à une classe économique supérieure. On retrouve les mêmes sujets de débats dans les organisations professionnalisées et les organisations autonomes, considérées comme un vivier de classe moyenne supérieure urbaine. L'autonomie des organisations ne protège donc pas les espaces militants de la hiérarchie. Malgré des tentatives pour décentraliser la répartition des tâches et les prises de décisions au sein des organisations autonomes, les différences sociales et économiques, entre les militant·e·s, ressurgissent sous la forme de relations hiérarchiques subtiles ou invisibles, comme les qualifies Nandita Shah et Nandita Gandhi (*Op.cit.* p. 290). L'absence de dirigeantes formelles dans deux des collectifs autonomes n'empêche pas l'émergence de personnalité au rôle de porte-parole des organisations. Ces leadeuses charismatiques sont le plus souvent des militantes ayant un engagement militant historique ou engagées dans un grand nombre d'organisations. L'exigence des médias à voir se distinguer une porte-parole contribue à l'émergence de cette personnalité incarnant l'organisation. Par exemple, les deux fondatrices de l'organisation féministe musulmane toujours actives sont présentées comme les représentantes de l'organisation alors même qu'elles revendiquent une absence de hiérarchie. Dans l'organisons *Saheli,* des militantes aussi qui se distinguent de la masse, mais de manière moins marquée médiatiquement. La cause en est l'absence des fondatrices et le principe selon lequel les militantes ne parlent pas en leur nom propre lors des interventions, des manifestations ou de la publication de pamphlet. La configuration de *Saheli* est très informelle, les militantes vont et viennent. Tout cela a une incidence sur les relations internes au collectif.

Les organisations nationales de femmes se désignent comme des « *mass organisations* », selon la tradition politique communiste. Elles ont un fonctionnement différent puisqu'elles n'appartiennent pas aux organisations féministes autonomes de la seconde vague, ayant réformé leur ordonnancement interne. *AIPWA* et *AIDWA* ont toutes deux un bureau national central et des branches locales. Elles sont au sein du MIFD les deux organisations de femmes à avoir le plus de militantes. La hiérarchie est constitutive de ces deux organisations. *AIDWA* est divisée en quatre niveaux. Tous les trois ans ont lieu les conférences nationales où sont élaborées les politiques à venir et lors desquelles le Comité Central exécutif est élu. En dessous siège le Secrétariat composé d'une présidente, d'une Secrétaire générale, de Secrétaires vice-présidentes, de Secrétaires assistantes et d'une trésorière. Les organisations se décomposent en branches locales avec à leur tête des représentantes. Aucune des militantes statutaires, qui appartiennent aux hautes castes, ne reçoit de salaire, mais des dispositions sont prises pour les aider pour leur logement et leurs déplacements. L'argent de l'organisation vient des cotisations annuelles d'une roupie, des dons privés que reçoit l'organisation et des collectes de fonds. Les militantes statutaires du bureau sont pour beaucoup d'entre elles également membres du CPI (M). Toutes les militantes peuvent participer aux votes et élire leurs représentantes. Beaucoup de décision et de campagnes sont organisées à l'échelle locale, néanmoins, au sein de cette organisation bureaucratisée, une distinction apparait dans la prise de décision quotidienne. Une hiérarchie statutaire et informelle est présente du fait des distinctions sociales.

Le cas des plateformes est complexe, car chacune semble avoir un fonctionnement distinct. Le fonctionnement participatif informel de *Citizen Collective against Sexual Assault* et l'absence de distinction entre les membres formels et informels la rendent prompte à une quasi-absence de hiérarchie. Il faut préciser que la grande majorité des militantes et des militants ont un statut social équivalent, elles et ils sont urbaines et appartiennent à des classes sociales aisées. La plateforme *Feminism in India*, ne revendique pas une absence de hiérarchie, mais les militant·e·s appuient l'idée d'un travail collaboratif et participatif. Pour les créatrices, la présence d'une équipe éditoriale est nécessaire et ne rentre pas en opposition avec le principe d'autonomie idéologique.

L'idée de pureté assimilée à la notion d'autonomie est mise à mal par l'observation du fonctionnement des organisations autonomes. Cette démystification, qui n'engendre aucun jugement de valeur, permet de dépasser la division organisations professionnalisée, organisations autonomes, et de révéler la complexité interne au MIFD. C'est en ne considérant pas l'autonomie comme monolithique, mais en lui conférant une dimension plus modulable et

plus relative, que l'on peut réellement saisir l'entièreté du spectre des organisations du MIFD. Cette analyse favorise le dépassement d'une « mélancolie féministe », comme la qualifie avec justesse Srila Roy. Cette dernière la définit comme « la lamentation souvent exprimée sur la fin ou le déclin du féminisme qui suscite la question inévitable « le féminisme est-il mort ? » » (Roy, 2009, p. 341). Dans les critiques et les analyses émises par les militant·e·s du MIFD apparait une sorte de fétichisation de l'autonomie, qui comme je l'ai exprimée, est un but et un idéal de pureté militante (*Ibid.*, p. 344). Tout en encourageant l'analyse des changements et en prémunissant le MIFD d'une ignorance funeste, ce concept, lorsqu'il est agité mélancoliquement comme vestiges d'un temps à jamais révolu, peut figer le discours et entraver les engagements politiques. En s'appuyant sur l'analyse de Srila Roy, trois critiques relatives à la glorification de l'autonomie peuvent être formulées.

En arrivant en Inde, lors de mon premier travail d'observation, le concept d'autonomie, et les critiques qui en découlent ont pour un temps, restreint mes observations. Les concepts d'autonomie vs professionnalisation étaient mes grilles de lecture principales et m'empêchaient de voir la complexité interne à ces notions. Je réprouvais à l'instar de beaucoup d'auteurs et d'autrices les dérives de l'ONGéisation, sans m'apercevoir que la situation était identique, sur de nombreux points, à ce qui se déroule en France. Assez rapidement, je me suis rendu compte que la représentation idéelle et idéale, d'un engagement militant bénévole non salarié et informel, ne correspondait pas aux problématiques sociales, économiques et politiques du pays. Elle ne correspondait pas non plus à une réalité plus proche, celle des engagements militants en France, où nombre d'organisations se professionnalisent, font appel à des bailleurs de fonds et à des soutiens étatiques et où une génération de militant·e·s et de chercheur·se·s engagé·e·s cherchent à professionnaliser leur engagement. Cette demande de pureté m'a semblé un instant participer à la construction de l'autre comme différent, qui faute d'être mieux, devient un symbole des dérives des politiques de développement et de la globalisation.

En Inde, les théoriciennes de l'histoire des femmes et du genre qui s'emparèrent du concept d'ONGéisation, contribuèrent à renforcer l'image des années 1970 comme une période de triomphe des luttes féministes, incarnées par les organisations autonomes. Ce discours apologétique ne doit pas conduire à occulter la multiplicité des fonctionnements et des positionnements idéologiques qui cohabitaient au sein du MIFD à cette période. Ce discours crée une distinction entre une vraie politique féministe, pure de toute dépendance et les féminismes actuels. Elle a tendance, tout en reconnaissant les changements du paysage politique, économique et social, à concevoir le MIF comme un espace indépendant, qui pourrait se détacher de ces nouveaux rapports de pouvoir ou en faire fi. La nécessité d'adaptation qui

ressort des discours et des pratiques semble rendre illusoire et impossible un retour aux formes passées. Néanmoins, l'histoire des féminismes en Inde ne doit pas être appréhendée de manière linéaire, mais comme un bouillonnement sinueux agité de vagues, de mouvements de va-et-vient, qui n'interdit pas un retour à ces pratiques. De la sorte, dépasser la fétichisation du féminisme autonome permet d'étudier l'hybridation actuelle des féminismes contemporains qui ne sont pas de simples reproductions des féminismes passés, mais des adaptations et des tentatives de renouvèlement des formes du politique (*Ibid.*, p. 341). En effet, dans un contexte où institutionnalisation des mouvements de femmes va main dans la main avec une récupération institutionnelle des politiques de développement, une frange des actrices du MIFD tente de faire coïncider engagement militant et le contexte politique et social local.

3.6.2.2 Le militantisme web 2.0 des espaces virtuels alternatifs.

Depuis moins d'une décennie, de nouveaux espaces virtuels, favorisés par l'avènement du web 2.0, sont investis par les militant·e·s du MIFD[377]. L'appropriation des réseaux sociaux, des blogs, des sites internet par les militant·e·s, s'apparente dans un premier temps à une nouvelle forme d'engagement et de pratique militante venant enrichir le répertoire d'actions féministes. L'utilisation du web et des réseaux sociaux par les organisations et les militant·e·s à Delhi peut être qualifiée de cyberféminisme[378]. Le cyberféminisme a ses propres codes et jouit d'une certaine autonomie vis-à-vis des formes institutionnalisées du militantisme. Il est un des engagements militants les plus notables sur internet. Il a pour but d'explorer les relations du genre aux technologies et d'œuvrer à l'amélioration des conditions d'existence des femmes sur la toile et dans la vie réelle (Lalonde, 2012, p. 8). À l'instant des courants féministes le cyberféminisme englobe de nombreuses pratiques et idéologies. Sous sa forme libérale, le cyberféminisme aborde internet comme un espace du possible affranchit des rapports de

[377] Le Web 2.0 qualifie l'évolution du Web, un réseau mondial fonctionnant sur internet, dans les années 2000. Le Web 2.0 est le web social, facilitant et renforçant l'interaction des utilisateurs·trices. Les réseaux sociaux sont les symboles de cette évolution.

[378] Inspiré des travaux de la chercheuse féministe Donna Haraway (Haraway, *A Cyborg Manifesto* , 1985) le cyberféminisme est un terme utilisé pour la première fois dans les années 1990. En 1991, le collectif Australien VSN Matrix publie le « Manifeste cyberféministe pour le XXIe siècle », dans lequel il prône un réinvestissement féministe des espaces virtuels et des outils numériques par l'art. En 1994, Sadie Plant chercheuse en études culturelles développe également ce concept qu'elle définit comme étant « *une insurrection relative aux biens et matériels du monde patriarcal, une émergence dispersée et répartie qui se compose de liens entre les femmes et les ordinateurs, les ordinateurs et les liens communicationnels, les connections et les réseaux connexionnistes* » (Plant, 2000, p. 335).

pouvoir de sexe, de sexualité, mais aussi de classe et de « race ». Sous sa forme radicale, le cyberféminisme est la construction de lieux virtuels non mixtes de luttes et de dénonciation, pour protéger les femmes des réalités patriarcales présentes aussi dans le cyberespace (Hall, 1996). Étudier les formes que revêt le cyberféminisme et l'utilisation d'internet par les militant·e·s met en lumière l'étendue et la complexité de la communauté de mouvement social qu'est le MIFD. Le MIFD est une nébuleuse composée d'organisations professionnalisées, de collectifs et de plateformes autonomes, de militant·e·s indépendantes, de chercheurs·ses, d'artistes qui, pour accéder à la sphère de pouvoir, interviennent dans plusieurs espaces dont l'espace virtuel. Le cyberféminisme est investi tant par les organisations du MIFD que par les collectifs et des citoyen·ne·s.

J'ai moi-même expérimenté ces espaces cybermilitants en recevant chaque jour par le biais de Facebook ou de Twitter, des nouvelles des luttes menées sur le terrain et des enjeux portés par les militant·e·s. J'ai participé à la propagation des informations concernant le déroulement de manifestations et des campagnes féministes. En recevant des photographies renvoyant à mes propres expériences sur le terrain ou en occident, en dialoguant dans les groupes ou en message privé sur Facebook avec des militant·e·s, j'ai ressenti une impression de familiarité, de proximité, me donnant le sentiment d'être engagée dans le mouvement, même après mon retour en France. Ainsi, l'espace virtuel change notre approche du terrain en tant qu'anthropologue, car il permet de garder le contact et de suivre les militant·e·s presque de manière quotidienne. Il n'y a pas de séparation même lorsque l'on est en dehors du pays. En plus, ces espaces sont parfois des passages obligés pour approcher les militant·e·s du MIFD et observer le déroulé de leurs campagnes. Par exemple, le premier contact avec les organisations a souvent eu lieu par les pages Facebook et beaucoup d'informations, parfois contradictoires avec ce que j'ai pu observer, me sont parvenues en amont et en aval du terrain, en consultant les sites internet et les publications.

L'investissement du web par de très nombreux collectifs et organisations militantes en Inde est concomitant à l'émergence des nouveaux médias de la communication dans le pays. Si internet se développe dès les années 2000, c'est à partir de la fin de cette décennie que les réseaux sociaux et autres outils virtuels de communications émergent en Inde (2006 pour Twitter, 2010 pour Facebook tout comme l'application de photo WhatsApp). En 2015, les études estiment qu'il y a trois-cent-cinquante-millions d'utilisateurs et d'utilisatrices d'internet en Inde, soit 27 % de la population. Parmi ces 27 %, 70 % sont des hommes. (Internet Live

Stats, 2015) et 60 % des utilisateurs·trices sont en ville (Amai, Kantar Imrb, 2016). Malgré les écarts entre hommes et femmes, ces espaces virtuels ont une place non négligeable au sein des luttes engagées par le MIFD.

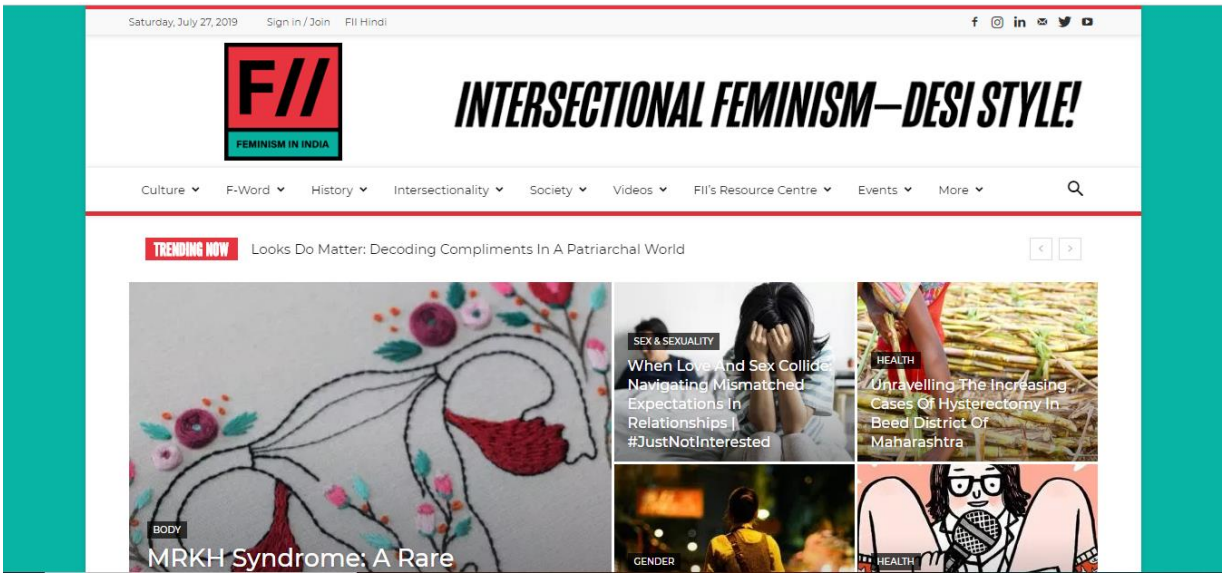
Il est profitable d'analyser la fonction d'internet et la manière dont il se déploie dans la société indienne en s'appuyant sur le concept d'imbrication développée par Saskia Sassen (2002). Selon l'autrice, internet ne doit pas être considéré comme un espace autonome, mais comme le fruit de l'interaction entre les possibilités qu'offre la virtualité (dématérialisation, interconnexion, hypermobilité) et la réalité sociale et technologique. Internet est le résultat de l'imbrication entre le monde matériel et le monde digital (la question de l'accès à internet, sa matérialité technologique). Son utilisation s'inscrit dans une culture particulière relativisant le simple adage pensant l'accès comme suffisant pour permettre l'utilisation. Malgré l'impression que dans l'espace web les hiérarchies sont déstabilisées, il n'en est pas dépourvu. On peut même aller plus loin comme le font les chercheuses Jessie Daniels (2009) et Radhika Gajjala (1999-2000) et dire qu'internet parfois renforce et reproduit les hiérarchies et la subalternité.

Internet offrirait pourtant, toujours selon Saskia Sassen (2002) et comme le montre mon étude, des opportunités d'engagement aux femmes. Le cyberespace est un lieu de rencontre et de solidarité en dehors du milieu local, limitant ou oppressif (*Ibid.*, p. 379). Son accessibilité est renforcée par un format qui favorise les initiatives, tout en s'inscrivant dans la vie privée et la quotidienneté. Il permettrait ainsi l'émergence « de nouveaux types de sujets politiques qui ne doivent pas forcement passer par le système politique formel » et favoriserait de la sorte les groupes tenus en marge de la sphère politique (*Ibid.*, p. 382). La question des conséquences de l'utilisation d'internet sur les relations sociales et sur leur ancrage dans les territoires me semble primordiale. Saskia Sassen soutient que l'investissement déterritorialisé favorise l'imbrication des échelles locales, nationales et internationales tout en renforçant les initiatives sociales locales. Elle qualifie ces actions d'« engagements locaux globalisés », prenant place dans de « nouvelles politiques militantes transnationales ». Ces engagements formeraient ainsi des « contres lieux géographiques de la globalisation » (*Ibid.*, p. 380).

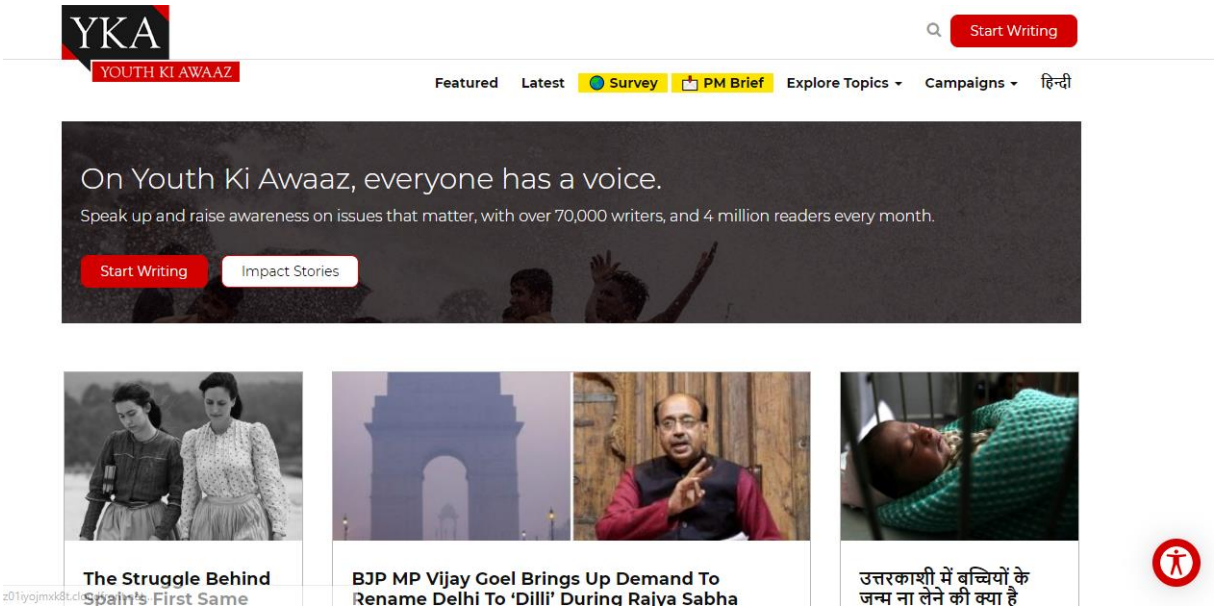
En confrontant le MIFD à cette théorisation et à ses limites, trois postulats peuvent être avancés. Les espaces du web sont plus accessibles et informels que les organisations du MIFD. La grande visibilité que confère la nature même du web concourt à la banalisation et à la diffusion des idéologies féministes dans la société. L'accessibilité de ces espaces, leur potentiel mobilisateur et leur faible coût militant, favorise la multiplication des initiatives. Néanmoins dans la lignée des travaux de Saskia Sassen (*op.cit.*), Jessie Daniels (*op.cit.*) et Radhika Gajjala (2012), il est important de prendre en compte le fait qu'internet n'est pas libre de toutes

hiérarchies et de toutes contraintes et qu'il reproduit, sous certains aspects, les rapports de pouvoir présents localement.

En Inde, la démocratisation du web et des nouveaux outils de communication a favorisé la création d'un type particulier d'organisations dans l'espace du MIFD, les plateformes internet. La majorité d'entre elles n'ont pas de structure organisationnelle matérialisée. Deux importantes plateformes web se situent à Delhi, *Feminism In India* (FII) et *Youth Ki Awaaz* (Voice Of Youth). Cette dernière est une plateforme sociale progressiste à destination de la jeunesse indienne, créée à Delhi en 2008. Elle ne limite pas ses publications aux sujets féministes, mais elle prend part à la majorité de ses débats. Ces deux plateformes ont des sites internet sur lesquels sont publiés des articles concernant l'actualité des mouvements de femmes. En complément de leur site internet, les plateformes ont aussi des pages Facebook, des comptes Twitter et Instagram. Alimentés régulièrement, ces réseaux sociaux sont des lieux de dialogue et d'échange avec les lectrices et les lecteurs. Le nombre de personnes suivant ces plateformes, à la fois sur Facebook (cinquante-huit-mille sur la page Facebook et le groupe fermé de *FII*. Sept-cent-mille personnes sur la page en anglais de *Youth Ki Awaaz* et trente-neuf-mille sur sa page en hindi) indique un niveau assez élevé de visibilité et d'intérêt de la part des citoyen·ne·s indiens·nes. Mais la visibilité ne se limite pas à l'environnement local, puisqu'une des caractéristiques de ces plateformes est leur potentielle portée internationale.



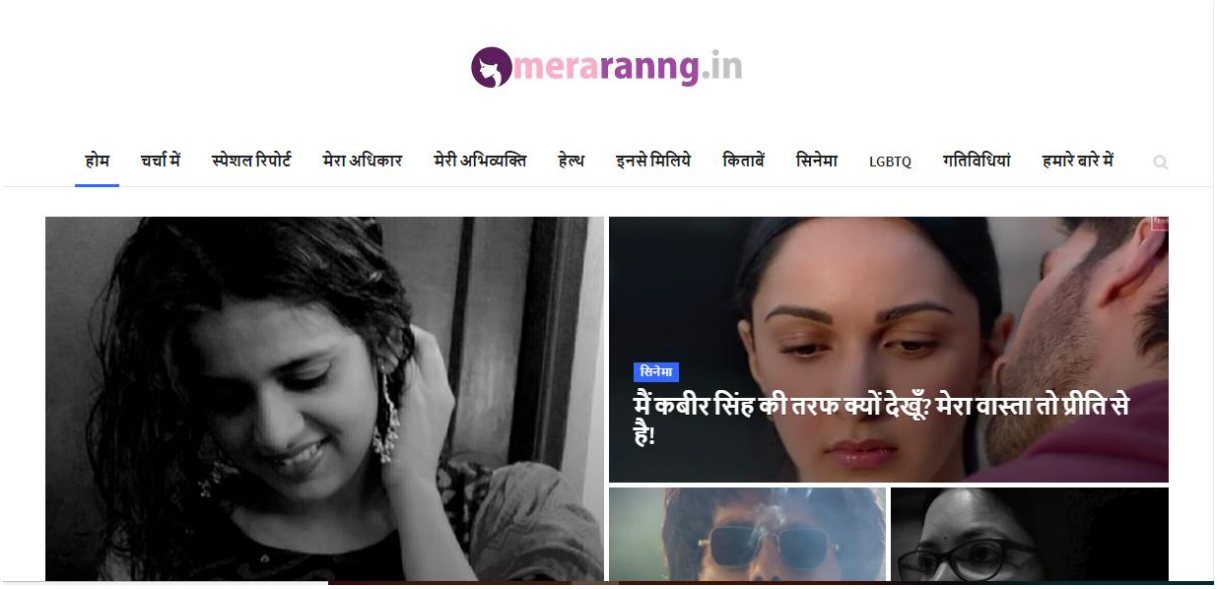
SITE INTERNET DE FEMINISM IN INDIA



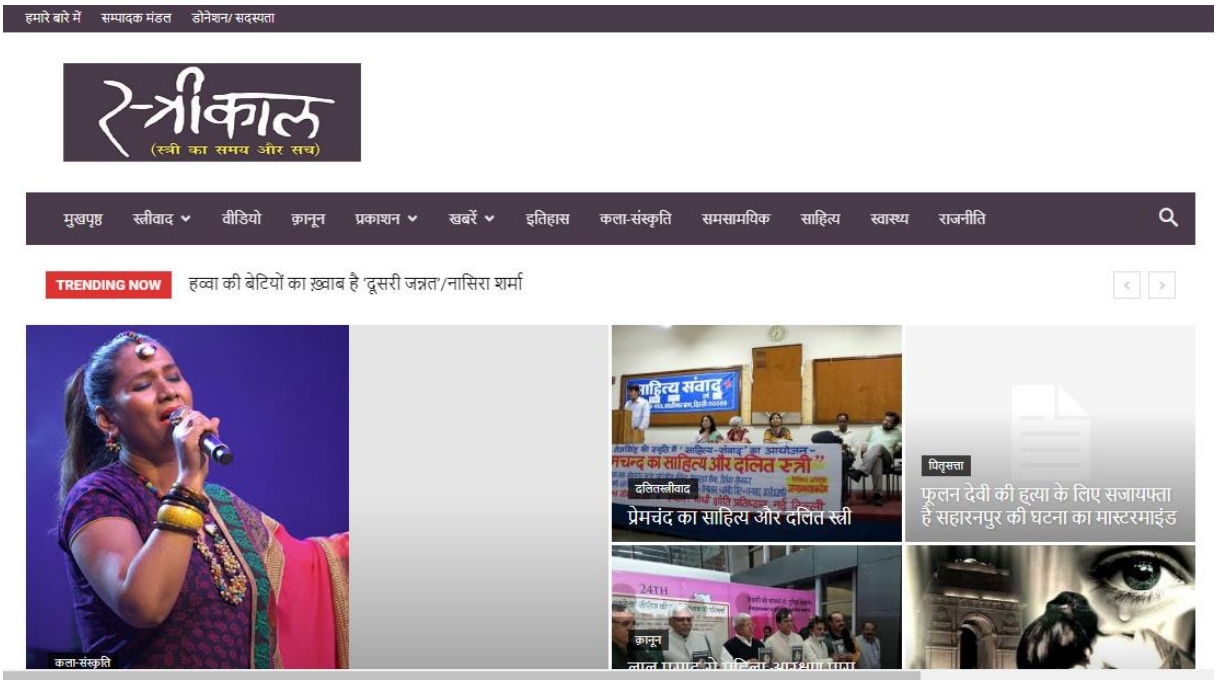
SITE INTERNET DE YOUTH KI AWAAZ

Les plateformes sont majoritairement en anglais, même si quelques publications sont en hindi sur les sites internet et sur Facebook. Des plateformes féministes ou pro-égalité en hindi existent, mais elles ne comptabilisent qu'un nombre limité de membres et elles n'ont pas une grande notoriété parmi les militant·e·s et les sympathisant·e·s que j'ai rencontrés. Cela s'explique par le fait que les lecteurs·trices potentiel·le·s qui ne parlent pas anglais appartiennent à des classes sociales plus défavorisées et n'ont donc pas un accès facile à internet. Les publications qu'ils consultent sont plutôt sous forme d'imprimés (annexe 6). L'une des plateformes en hindi s'appelle मेरा रंग (*Mera ranng*) (ma couleur) créée en 2016 par une militante vivant à Delhi. Ce média alternatif est un espace de dialogue sur les enjeux de la cause des femmes. Les thèmes les plus abordés sont les violences à l'encontre des femmes, les stéréotypes et le patriarcat, les sexualités et les problèmes touchant des femmes défavorisées. Les publications (vidéos, textes, articles) sont des créations originales proposées par des femmes et des hommes à la fondatrice du site ou venant directement d'elle. La fondatrice de *Mera ranng*, aidée de sa famille et de ses ami·e·s, édite et publie le contenu du site, de la page Facebook et du compte YouTube. Cette plateforme collaborative est autonome et comptabilise sur Facebook trois-mille sympathisant·e·s. La fondatrice, qui a vécu dans de nombreuses régions, villes et villages en Inde, souhaite offrir une plateforme accessible à toutes et à tous en dehors de la sphère anglophone de l'Inde du Nord.

La seconde plateforme en hindi स्त्री काल (*strī kāl)* (le temps des femmes) est un magazine féministe hindi créé dans les années 2000 par des chercheurs·ses, militant·e·s et des journalistes. Les publications ne se limitent pas à la sphère virtuelle du site et de la page Facebook, mais elles sont imprimées sous la forme d'un magazine et de livres pour toucher le plus d'individus. Les publications ont pour sujet le patriarcat, les féminismes dalits, les questions législatives et des analyses féministes de l'actualité. Sur Facebook, elle est suivie par six-mille personnes. Le nombre plus restreint de visiteurs·ses sur les sites en langue vernaculaire renforce l'idée développée par Jessie Daniels selon laquelle internet doit, comme tout espace social, être appréhendé dans ses multiples dimensions sociales (genre, classe, « race »). L'observation minutieuse des profils des actifs·ves sur la toile et de leurs interactions montre qu'un grand nombre d'entre eux et elles appartiennent aux classes urbaines, intermédiaires à aisées. Elles et ils sont assez jeunes et beaucoup sont étudiant·e·s. De ce fait, elles et ils ne se distinguent pas ou très peu, par leurs profils sociaux, des militant·e·s des organisations traditionnelles du MIFD. D'ailleurs, la forme privilégiée des collectifs visant les jeunes générations est la plateforme et les campagnes virtuelles.



SITE INTERNET DE MERA RANNG



SITE INTERNET DE स्त्री काल

Le second type de plateformes ou de collectif 2.0 n'a pas de site internet et n'existe que sous la forme de groupes et de pages Facebook. À Delhi, on trouve le *Citizen Collective Against Sexual Assault* (CCSA) et le *Journal of an Indian Feminist*. Le collectif *CCSA* est une plateforme Facebook servant de soubassements à de nombreux collectifs féministes autonomes à Delhi. *Le Journal of an Indian Feminist* est plus proche des pages de *FII* et de *Youth Ki Awaaz* puisqu'il se consacre avant tout à la diffusion d'informations. La page Facebook du *Journal of an Indian Feminist*, créée en 2012, est administrée par une jeune journaliste travaillant pour un magazine indien d'actualité. Elle était auparavant étudiante à Delhi au Lady Shrim Ram College. J'ai fait le choix d'observer deux périodes de publications de cette plateforme, du 2 au 9 mars 2016 et du 9 au 23 aout 2016 qui correspondent à un de mes périmètres temporels d'observation de terrain.

Sur la plateforme, l'administratrice est la seule à publier, une à cinq fois par jour pendant la période d'observation. Les publications les plus fréquentes sont des photos, des illustrations à messages et des articles de presse. En mars et en aout 2016, trente-deux photos ou images portant un slogan sont postées, ainsi que cinq articles parus dans la presse, cinq publications que l'on nomme des « statuts » et deux vidéos. Les publications qui reçoivent le plus de témoignages par la mention « j'aime » (like) sont les images avec un slogan court, qui peut faire sens rapidement et qui illustre des préoccupations féministes. Ces slogans sont relatifs à l'acceptation par les femmes de leurs corps, la lutte contre l'objectivation et contre le patriarcat,

et pour la déconstruction des préjugées. À cette période viennent s'ajouter des photos de femmes sportives victorieuses pendant les Jeux Olympiques et des slogans célébrant la Journée Internationale des Droits des Femmes. Le *Journal of an Indian Feminist* est suivi par soixante-cinq-mille abonné·e·s. Les thèmes abordés sur la plateforme sont caractéristiques des centres d'intérêt quotidiens d'une jeune génération déjà au fait des problématiques féministes.

Toutes les personnes membres de la plateforme, majoritairement des femmes, ne sont pas actives, c'est-à-dire qu'elles ne participent pas aux échanges en se signalant sur les publications par la mention « j'aime » ou en la commentant. En moyenne, une publication reçoit plusieurs centaines de j'aime et une dizaine de commentaires, mais ce chiffre monte jusqu'à mille. L'engouement est plus fort lorsqu'il s'agit de publication avec des images et un slogan. Par exemple le montage montrant une jeune femme avec de l'acné et des slogans contre le maquillage et le fait de s'excuser de ne pas suivre les dictats, remporte un vif succès. Les questions législatives côtoient des problématiques plus personnelles et individuelles, liées aux corps et à leur représentation, les questions de sexualités en dehors de la norme reproductive et hétérosexuelle. Ce groupe virtuel qui s'agrège autour de l'administratrice est majoritairement composé de femmes de « classes intermédiaires à aisées », urbaines et appartenant aux dernières générations du MIFD. Les femmes et les quelques hommes actifs·ves sur les publications ne publient que des commentaires à destination de l'autrice de la page, sans qu'un réel dialogue ne s'engage entre plusieurs abonné·e·s. Le fait que cette page soit ouverte et que seule l'autrice soit autorisée à publier positionne les abonné·e·s comme des spectateurs·trices.

Le troisième type de plateforme que j'ai étudié est le groupe privé de *FII* auquel on ~~a~~ccède à la suite d'une demande. Ce groupe est un espace complémentaire distinct de la page Facebook de la même plateforme. Il comptabilise neuf-mille membres tandis que la page de *FII* en compte soixante-mille. Il est présenté dès l'introduction comme un espace féministe intersectionnel, dont les publications en anglais doivent majoritairement porter sur des thématiques en lien avec les féminismes d'Asie du Sud, dans le respect des autres participant·e·s. Dans ce groupe, chacun·e est libre de publier, sous le regard des huit administrateurs·trices, six femmes et deux hommes. Les publications entre le 31 décembre et le 17 juillet 2016 sont dans l'ensemble des articles issus de blogs et de journaux. Il y en a plus d'une centaine. La plupart sont des « statuts » c'est-à-dire une ou plusieurs phrases rendant compte d'un point de vue, d'un état. Il y a aussi des images commentées et quelques vidéos. Les motions « j'aime » et les commentaires sont moins nombreux que sur la page du *Journal of an Indian Feminist*, mais les discussions et les débats y sont plus nombreux. Les personnes qui interagissent entre elles sont principalement

des femmes. Beaucoup d'entre elles, au vu de leur profil, vivent en ville et montrent sur leur profil Facebook un engagement féministe, LGBT+ ou social. Les personnes qui publient forment un groupe très restreint numériquement, auquel appartiennent les administrateurs·trices. Face à eux·elles se trouvent ceux et celles qui débâtent sous la forme de commentaire et ceux et celles n'ayant d'appartenance que le fait d'être comptabilisé·e·s au sein du groupe.

Que ce soit la plateforme *FII* ou le *Journal of an Indian Feminist,* le fonctionnement des groupes repose sur la présence d'un noyau central qui édicte les règles et les fait respecter. Dans le premier cas, ce noyau est composé des administrateurs·trices qui sont les seul·e·s émetteurs·trices. Dans le second cas, les administrateurs·trices sont toujours ceux et celles qui régulent le groupe, mais ne sont pas les seul·e·s émetteurs·trices. La stratification est aussi présente sur les plateformes. La différence majeure réside dans le fait que ces relations sont virtuelles et qu'il est plus facile pour les sympathisant·e·s militant·e·s de se désengager de ce réseau. Cette possibilité de mise à distance et leur apparente accessibilité sont les particularités majeures des espaces web. Le nombre de personnes abonnées ou sympathisantes sur les plateformes semble attester de ce fait. Toutefois, au vu des profils des internautes il semble que le versant social est restreint. Le fait qu'il faille avoir recours la plupart du temps à l'anglais et avoir un accès internet pour consulter les pages web et Facebook explique en partie cette limite. Le terme d'accessibilité est alors à nuancer. Internet favorise seulement l'engagement d'une partie de la population. En réalité l'accessibilité est principalement spatiale. La virtualité favorise l'investissement des femmes, car leur engagement peut prendre place dans la sphère privée et se mêler, comme c'est le cas des blogs, aux préoccupations quotidiennes (Sassen, 2002).

La dématérialisation du web modifie le rapport des femmes et des hommes militant·e·s ou sympathisant·e·s à la dimension spatiale de l'engagement. Ces espaces fournissent, pour ceux et celles qui y ont accès, un lieu d'interaction plus vaste que ceux des organisations matérialisées tout en restant ancrées, par ses considérations, dans le local. Les plateformes virtuelles sont la forme la plus aboutie de cette déterritorialisation et de cette dématérialisation de l'engagement. De la sorte, les plateformes que sont *The Ladies Finger,* un magazine virtuel militant crée à Bangalore en 2013, *She Says* qui est une campagne nationale contre les discriminations de genre et pour les droits des femmes créée à Mumbai en 2015, *Blank Noise* créée à Bangalore à 2003, *Ultra Violet* qui est une communauté de blogueuses à Bangalore actives depuis 2009 et *Savari* (Passager) une plateforme de femmes adivasi et dalit- sont

accessibles depuis Delhi et internationalement. En théorie, les spécificités qui distinguent ou confondent le MIFD avec le MIF tendent à disparaitre au sein de la communauté virtuelle. Les militant·e·s de Delhi peuvent prendre part aux luttes engagées par d'autres franges territoriales du MIF et inversement. Ces pratiques a-spatiales déterritorialisent certains pans du militantisme, et distendent les relations entre les communautés et leurs territoires. C'est ce que note Arjun Appadurai pour qui les moyens électroniques de communications sont une des forces nouvelles de la globalisation qui bouleversent les relations des individus au monde ou aux communautés imaginaires (Appadurai, 1996, p. 30). Les nouveaux médias et moyens de communication créent, toujours selon l'auteur, des « voisinages virtuels qui ne sont plus limités par le territoire » et qui modifient le rapport à la localité. Les nouvelles technologies de la communication et de l'information offrent un nouveau contexte social significatif dans lequel peuvent se produire des localités, c'est à dire des relations individuelles formant du collectif. Ces espaces militants virtuels donnent une impression d'extension de la communauté imaginaire militante que représente le MIFD, par un effacement des frontières spatiales. La facilité d'interaction, qui caractérise les plateformes et les espaces des médias sociaux, modifie, en comparaison avec ce que j'ai pu observer sur le terrain, les rapports entre les individus et la manière dont la dimension collective se construit et est appréhendée. Pourtant dans un même temps, ces plateformes encouragent et stimulent l'engagement autour de considérations locales. Les enjeux qui apparaissent sur la toile sont en lien avec l'actualité du pays ou de la région. Lors d'affaires soulevant l'indignation ou la stupeur une frange des cybermilitant·e·s et des sympathisant·e·s descendent dans la rue ou participent à des actions en dehors d'internet.

L'investissement du web n'est pas l'apanage des plateformes et des regroupements virtuels. Toutes les organisations professionnalisées du MIFD et les organisations autonomes ont un site internet ainsi qu'une page Facebook. Celles des collectifs autonomes sont souvent plus rudimentaires, car, contrairement aux autres organisations, aucun·e salarié·e n'est dévolu·e à la communication. En matière d'audience sur les pages Facebook, les organisations se répartissent entre trois niveaux de visibilité. Onze organisations du MIFD de mon panel ont entre cinq-cents et mille-neuf-cents abonné·e·s, onze organisations ont entre deux-mille et dix milles abonné·e·s, cinq ont entre vingt-mille et quatre-vingt-mille abonné·e·s et une organisation culmine à sept-cent-mille abonné·e·s. J'ai observé plusieurs fois un décalage entre le fonctionnement des organisations professionnalisées et leur effectivité, et leur notoriété sur les réseaux sociaux. Une organisation qui ne paye pas de mine en apparence a gagné une très forte notoriété, parce qu'elle a su utiliser les outils de la communication numérique. Une

seconde discordance se fait jour dans la manière dont les sites internet rendent compte des activités des organisations et le travail des salarié·e·s dans les bureaux et sur le terrain. Les campagnes se déroulent sur le temps long avec parfois des périodes de baisse d'activité, mais c'est un condensé attirant qui est mis en scène sur internet. On voit ici réapparaitre le fait que le web n'est pas un espace indépendant, en dehors des rapports de pouvoir qui prennent place au niveau des organisations. Malgré les alternatives qu'il paraît offrir, internet est un espace touché lui aussi par la compétition et la professionnalisation. Les sites internet des organisations participent à l'action de faire connaitre et de sensibiliser aux enjeux féministes en Inde, mais leur rôle premier est celui d'être la vitrine nationale et internationale des organisations. De la sorte, les militant·e·s ont très vite compris que la toile est un lieu de visibilité obligatoire. Ainsi, les sites internet sont destinés en priorité aux professionnel·le·s du militantisme, de la recherche et du développement. Les institutions et les organisations nationales et internationales qui subventionnent les organisations du MIFD trouvent sur les sites web, des données, en anglais principalement, permettant de considérer et d'estimer le positionnement idéologique des organisations, leur travail et les résultats obtenus. Le rôle des sites internet est réaffirmé par le fait que quelques organisations ont un second site internet plus militant et moins informatif. C'est le cas du *Centre for Social Research* dont le site militant se nomme *Gender Matters* ou le magazine digital de l'organisation LGBT+ *Tarshi, In Plainspeak, A Digital Magazine on Sexuality in the Global South*. Les deux sites internet du *Centre for Social Research* et de *Tarshi* ressemblent aux sites internet des plateformes que j'ai évoqués précédemment. On trouve sur ces sites des articles, des photos, des campagnes de mobilisations, des informations.

Le quatrième outil du cyberféminisme regroupe les logiciels de publication que sont Twitter ou Instagram. Seize des trente-trois organisations professionnalisées, collectifs et organisations autonomes ont un compte Twitter au nom de l'organisation ou de leur leadeuse et neuf ont un compte Instagram. Les espaces web les plus utilisés par les membres du MIFD, sous la forme organisationnelle ou individuelle, sont les sites web puis les pages Facebook et les blogs. Cette dernière forme d'engagement est, la plupart du temps, le fait d'une sympathisante ou d'une militante et non pas d'un collectif.

La communauté cyberféministe se réunit régulièrement autour d'affaires et de mobilisations qui peuvent prendre la forme de campagnes virtuelles par le biais de hashtags sur Twitter et sur Facebook, mais aussi de pétitions électroniques. Ces marqueurs permettent de rassembler virtuellement des hommes et des femmes dans toute l'Inde. Pendant la période 2012-2016, de nombreuses campagnes symbolisées par des hashtags mettent en

lumière le rôle de ces nouveaux médias dans le processus de diffusion, de sensibilisation et de coalisation d'hommes et de femmes sans rapport préexistant. En 2015, la campagne *Pinjra Tod* पिंजरा तोड़ (Brisons les cages) débute à Delhi en réponse au traitement différent des femmes dans les résidences universitaires de l'université Jamia Millia Islamia et de l'université de Delhi. Assez rapidement, elle est relayée par le hashtag « #break the lock » et « # Pinjra Tod » et gagne de l'ampleur. La dénonciation initiale trouve un écho national dû à la banalisation de ces pratiques discriminatoires dans les résidences universitaires. Dans les dortoirs, les étudiantes sont sous le coup des règles spécifiques, différentes de celles appliquées aux étudiants. Elles doivent, par exemple, rentrer avant dix-neuf ou vingt heures le soir et ne peuvent pas recevoir d'hommes dans leurs résidences. En soutien, des manifestations, sous le slogan *Pinjra Tod*, ont lieu à l'université Jawarlal Nerhu, au Lady Shira College for Women, à l'université Ambedkar et dans d'autres universités en Inde. Le mouvement *Pinjra Tod* mobilise de très nombreux·ses étudiant·e·s autour d'actions militantes prenant la forme de publications de photos, de vidéos, de pamphlets et de pétitions partagées sur le compte Twitter et la page Facebook du groupe, suivie par vingt-six milles abonné·e·s. En 2015, la campagne « *Happy to Bleed* » (Heureuse de saigner) est lancée en réaction aux propos d'un chef spirituel hindou au Kerala concernant l'interdiction des femmes ayant leurs menstruations à rentrer dans les temples[379]. Sur les réseaux sociaux, des centaines de militant·e·s affichent par des photos de pancartes et de serviettes hygiéniques marquées du slogan « *Happy to Bleed* » leur soutien à la mobilisation nationale. L'une d'entre elles, M. a 21 ans, elle est étudiante à l'université de Delhi. Sa famille vit au Rajasthan et elle appartient à la caste répertoriée des *Bairwa (dalits).* Elle a participé activement à cette campagne qu'elle qualifie d'« unique » tant du fait de sa visibilité que de son sujet de lutte. Elle est également investie dans un groupe de réflexion sur le genre et se présente comme féministe. Selon elle la diffusion sur internet de cette campagne lui a conféré une ampleur sans précédent et a permis de rendre ce débat national.

En 2014, la campagne « *Kiss of Love* » (Le baiser de l'amour) est créée pour alerter sur l'augmentation des affaires de violence, liées à la répression des mœurs orchestrée par la police, mais aussi des citoyen·ne·s au Kerala. La campagne débute au Kerala, mais gagne en quelques jours une portée nationale, par la création d'une page Facebook qui a reçu plus de cent-quarante-mille soutiens. La campagne « *Kiss of Love* » dénonce les actions de maintien de l'ordre moral (*moral policing*) par des milices de l'hindouisme radical, revendiquant un combat contre

379 Times of India, Outrage on Facebook after Sabarimala board wants machine that scans menstruating women, 23 Nov 2015.

l'immoralité et les pratiques jugées antinationales. Cette expression « moral policing » qui est apparaitre ces dernières années en Inde sur les réseaux sociaux, est devenue un cri de ralliement de nombre de militant·e·s du MIFD et de citoyen·nes en Inde.

C'est en 2012, lors des soulèvements qui firent suite au crime sexuel commis à l'encontre d'une étudiante à Delhi, qu'est apparu de la manière la plus prononcée le rôle majeur que jouent les réseaux sociaux dans la formation des mouvements de contestation. Alors que les premières manifestations ont lieu à Delhi, les hashtags « *#Brave heart* », « *#Nirbaya* » (Fearless), « *# India's daughter* », « *# Jyoti Singh* », « *#Damini* » (Lightning) qui apparaissent massivement sur twitter et la création d'une page Facebook médiatisent l'évènement et contribuent à massifier la présence citoyenne. Dans la lignée du mouvement contre la corruption « India Against Corruption » (IAC) de 2011, communément appelé le mouvement Anna Hazare[380] qui avait exploité les possibilités qu'offre la réticularité du web pour faire pression sur le gouvernement, le mouvement de protestation de 2012 s'est emparé des réseaux sociaux pour informer, diffuser et mobiliser les citoyens et les citoyennes. En quelques heures, des messages sur Facebook, Twitter et sur Whatsapp sont échangés et conduisent des milliers de personnes à se diriger vers Jantar Mantar.

La plateforme internationale de pétitions « *Change* » est également un outil de pression et de visibilité dont se servent régulièrement les militant·e·s du MIFD et leurs soutiens moraux. Les pétitions les plus remarquables par leur portée et leur impact sont la campagne « *Stop Rape Now* » débutée en 2013 par une journaliste militante travaillant au journal Hindoustan Times. Elle est adressée au gouvernement pour que des mesures soient prises contre les violences sexuelles à l'encontre des femmes en Inde. La pétition coalise six-cent-soixante-dix-mille signatures en quelques mois. La même année, une pétition est lancée pour dénoncer l'attaque à l'acide dont furent victimes une jeune de femme de dix-neuf et sa sœur de quinze ans, au Bihar en 2012. La pétition qui a recueilli soixante-dix-mille signatures demande que la justice soit rendue pour ces deux femmes et qu'une aide spécifique leur soit octroyée, ce qui adviendra. En 2014, une pétition est lancée contre la marque de taxi Uber à la suite du viol d'une femme à Delhi par un de leurs conducteurs. La pétition signée par soixante-trois-mille personnes demande la vérification obligatoire des antécédents des chauffeurs par Uber avant de les engager. En 2015, c'est une entreprise de livraison de repas en Inde, Zomato, qui est attaquée

[380] En 2011, se forme autour de la militante Anna Hazare un mouvement contre la corruption proposant la création d'une institution le Jan Lokpal (Gopal Jayal, Tawa Lama-Rewal, 2014).

par une pétition, lui demandant de garantir la sécurité de ses clientes dont certaines sont harcelées par des livreurs. Après trente-mille signatures en quelques jours, Zomato s'engage à vérifier les antécédents et les comportements de ses salariés. Entre 2013 et aujourd'hui, un grand nombre de pétitions demandant la décriminalisation de l'homosexualité en Inde sont lancées. En 2014, l'organisation Jhatkaa (झटका) (Mouvement soudain, secousse) collecte quarante-trois-mille signatures pour la dépénalisation de l'homosexualité. En 2015, une pétition lancée par un homme politique est signée par soixante-huit-mille personnes.

Les exemples de recours à ces outils de contestation ne manquent pas et leur utilisation régulière par des militant·e·s du MIFD fait d'eux des instruments usuels des luttes sociales féministes. Ils sont aussi utilisés massivement en dehors des structures traditionnelles de mobilisation du MIFD. Beaucoup de pétitions sont lancées par des femmes ou des hommes individuellement ou par un·e militant·e ayant une notoriété établie. Les outils de lutte virtuelle que sont la pétition, le hashtag ou les campagnes qui se déroulent sur internet font appel moralement à des citoyennes et à des citoyens de manière individuelle. Leur principe de fonctionnement ne se fonde pas sur un accès privilégié à la sphère de pouvoir et sur un bagage militant préexistant, mais sur la force du nombre, de la masse et de sa visibilité. Ces lieux de contestation sont des strates qui se surajoutent aux espaces militants traditionnels du MIFD. Ils ne sont pas autonomes, mais ne coïncident pas systématiquement aux espaces du MIFD.

Les militant·e·s et sympathisant·e·s du MIFD exploitent les possibilités offertes par la réticularité du web pour étendre la portée de leurs luttes, renforcer les interactions militantes, contourner les médias conventionnels et mobiliser autour de leurs campagnes. Une distinction apparait au sein de ce cyberféminime entre une utilisation du web comme média de communication, une utilisation interactionnelle et une utilisation informative. La première correspond à l'utilisation, par les organisations, des sites web, où elles exposent leur genèse, leur idéologie, leurs actions et informent sur les résultats de leurs projets. Cette utilisation du web est aussi présente sur les réseaux sociaux tels que Facebook où se mêlent aux échanges, des articles sur les campagnes menées par les organisations et leurs combats. L'utilisation informative du web est de l'ordre de l'information et de l'instruction. Par l'échange d'articles de presse, la rédaction de billets de blogs, les publications sur Facebook, les militant·e·s contribuent à sensibiliser les publics et à faire entendre une voix alternative. Beaucoup de militant·e·s sont sceptiques vis-à-vis des médias traditionnels, qu'elles et qu'ils jugent conservateurs et au service des gouvernements. Un journaliste d'un magazine indépendant, figure de proue d'une intelligentsia urbaine de gauche m'a expliqué un après-midi dans un café

les problèmes qu'ils eurent, lui et son coéquipier, après la publication d'un reportage sur l'accueil des victimes de violences sexuelles dans les commissariats à Delhi et en Haryana. La totalité de leur investigation, qu'il m'a envoyée, ne put être publiée du fait de la pression subie de la part des instances gouvernementales. Enfin, les pratiques interactionnelles prennent la forme de débats sur des forums, de discussions en direct et de campagnes virtuelles. Les formes les plus visibles sont l'utilisation de hachtags, de pétitions et de manifestations visuelles ou textuelles par l'affichage d'une image, d'une vidéo.

Les nouveaux outils de communications attirent plus de sympathisant·e·s, car ils offrent aux militant·e·s des espaces où l'engagement à un faible cout. La nouvelle génération de militant·e·s est familiarisé·e avec l'utilisation de Facebook, Twitter, des blogs et même des sites internet. Les collectifs n'ont plus besoin de locaux, les horaires et périodes d'engagement sont flexibles et personnalisables. Comme les campagnes se dématérialisent, le coût de l'engagement diminue et il est possible pour les citoyen·ne·s de se retirer des campagnes sans avoir à se justifier, ou de participer de manière discontinue. Ces espaces ouvrent également le domaine à de nouvelles formes de contestation. Auparavant pour investir les sphères de pouvoir et de visibilité (les médias) les militant·e·s avaient besoin de l'assentiment des acteurs et actrices détenteurs·trices du pouvoir, aujourd'hui les collectifs créent leurs propres médias et par le jeu de la masse et de la visibilité, ils accèdent aux sphères de représentation en tant que contre-pouvoir. Mais l'accès aux technologies et les avantages techniques qu'elles offrent ne peuvent pas être considérés comme les seuls facteurs d'investissement de ce média. Cette considération explique en partie la similarité sociale à laquelle on assiste entre le cyber engagement et l'engagement dans des organisations formelles. Internet a une dimension culturelle et locale très importante (Sassen, 2015). L'utilisation des réseaux sociaux, des sites et des blogs doit faire sens localement. Plusieurs théoriciennes s'accordent sur le fait qu'internet est un outil qui doit être investi par les femmes dans le but d'atteindre l'égalité et pour soutenir l'empowerment (Harcourt, 1999 ; Sassen, *Ibid.* ; Daniels, *op.cit.*, p. 108). Il offrirait à la fois un espace plus sûr et la possibilité d'investir une des strates de nos identités ou d'en changer par la création d'un avatar (Nakamura, 2002 ; Daniels, 2009, p. 109). Internet représente un espace de diffusion massif, rapide et de dialogue. Sur Facebook et Twitter, chacun·e peut prendre part au débat et s'informer. Sur les plateformes féministes, les internautes échangent sur des sujets tabous ou privés. Les questions de sexualités, du rapport au corps, des rapports sociaux font l'objet de très nombreuses discussions et de témoignages. Ces médias sont des vecteurs de transmission de l'idéologie féministe en la faisant siéger dans les lieux communs accessibles à

tous·tes. Néanmoins, si internet rend accessible le féminisme à la fois à de potentiels militant·e·s, sympathisant·e·s, la démarche de l'engagement nécessite des conditions plus larges que définissent les théories de l'identité collective (Taylor, Whittier, *op.cit.*).

Si internet est un espace nouveau d'engagement, le profil des militant·e·s, la structuration des plateformes, la forme des échanges et la manière dont les institutions ont elles aussi investi ces espaces attestent de ses limites. Même si la virtualité de ces espaces leur confère un caractère informel, proche des collectifs autonomes, la hiérarchie et l'homogénéité sociale les caractérisent. Tout en étant un outil très puissant de mobilisation, internet se singularise par des rapports collectifs dématérialisés. L'absence de contacts directs entre les militant·e·s favorise le désengagement ou l'engagement parcellaire autour de campagnes précises et limitées dans le temps. D'ailleurs, une large partie des sympathisant·e·s des plateformes ne s'engagent pas en dehors d'internet. Ils et elles sont des spectateurs et des soutiens avant tout moraux. Les travaux de Radhika Gajjala sur la reproduction de la subalternité dans le discours cyberféministe viennent prolonger le débat autour des relations entre les féminismes dits des Suds et celles des Nords, dans un contexte de globalisation de la cause des femmes (Gajjala, *op.cit.* ; Spivak, 1988, 2000, Mohanty, 2003). Pour Radhika Gajjala, le discours sur les technologies et sur le développement divise le monde entre les pays du nord développés et les pays du sud sous-développés. La rhétorique du progrès par les technologies occidentales ferait fi des enjeux et des particularités locales dans leur conception du développement, particulièrement celui ayant trait aux femmes. Dans ce discours, le simple accès aux technologies favoriserait l'empowerment et le développement individuel (*self développement*) dont le modèle est l'occident. Les technologies considérées comme des outils de libération positionnent les femmes des Suds comme récipiendaires des avancées occidentales dans la lignée des discours postcoloniaux portés par une frange des féministes. Cette critique d'un cyberféminisme producteur de différence et de domination entre en résonnance avec les débats qui se jouent dans la sphère organisationnelle du MIFD concernant les politiques de développement et réaffirme l'enracinement du cyberféminisme dans l'espace politique du MIFD.

CHAPITRE 7 DU CONFLIT À LA COOPÉRATION : LES PRATIQUES COMPLÉMENTAIRES ET INTER-RÉGULATRICES DU MIFD.

3.7.1 Les activités multisectorielles : quand les actions distordent les frontières institutionnelles de la politique.

3.7.1.1 Les démarches institutionnelles et juridiques du MIFD.

La communauté de mouvement social du Mouvement Indien des Femmes dans la ville de New Delhi a un répertoire d'actions très vaste381. La pluralité des activités est accrue par la cohabitation de plusieurs domaines d'intervention, de plusieurs idéologies et approches conceptuelles ainsi qu'un grand nombre d'interlocuteurs·trices. La diversité du répertoire d'action du MIFD lui confère un positionnement politique singulier, allant du domaine du conflit et de la coopération. Il apparait toutefois des similitudes dans les pratiques et des points communs qui favorisent leur regroupement en types d'activité.

Une des activités principales des organisations professionnalisées, majoritaires dans le MIFD, est l'aide au développement. L'objectif de ces interventions est de répondre aux maux quotidiens des femmes et plus largement aux besoins des groupes sociaux les plus défavorisés. Elle s'accompagne souvent de formations pour lutter contre l'analphabétisme et pour sensibiliser aux questions de genre, par le truchement d'ateliers, de réunions d'information et de campagnes visant à promouvoir l'égalité. Ces projets éducatifs sont le second volet d'intervention du MIFD. La production artistique, bien plus visible en milieu urbain, est la troisième forme d'activités du MIFD. Elle englobe un large spectre de pratique tel que la création de films, de pièces de théâtre, d'expositions, de peintures ou de happenings. L'art est à la fois un support de dénonciation et un espace à conquérir, pour garantir la reconnaissance et la visibilité des artistes femmes et/ou féministes. La recherche et la production du savoir *sur* et *par* les femmes est le quatrième type d'activité du MIFD. Le cinquième et dernier domaine d'intervention est celui relatif au champ politique sous sa forme d'espace légitime du pouvoir

381 « Le concept de répertoire d'action collective désigne le stock limité de moyens d'action à la disposition des groupes contestataires, à chaque époque et dans chaque lieu. Charles Tilly, à qui l'on doit ce concept, le définit comme « une série limitée de routines qui sont apprises, partagées et exécutées à travers un processus de choix relativement délibéré » (Péchu, 2009, p. 454).

et de structure gouvernementale. Malgré la catégorisation que je propose, il est primordial d'appréhender ces sphères d'intervention comme interdépendantes. Ces différents domaines, que je qualifie de « champs d'intervention » se décomposent en champ politique, économique, culturel, symbolique, selon la dénomination Bourdieusienne. Ainsi, une série d'activité de développement peut à la fois avoir une visée pratique, une dimension politique et opérer conjointement avec le champ académique ou artistique.

Malgré l'emploi du terme de « mouvement social » qui est bien souvent synonyme de contestation et d'opposition, une frange du MIFD a acquis, depuis quelques décennies, un statut d'interlocutrice politique légitime. L'institutionnalisation du MIFD remet en question la distinction entre le domaine du politique et ses espaces institutionnels et les actions contestataires, pensées bien souvent comme extérieures à la sphère du politique (Neveu, 1996). De la sorte, le politique qui renvoie au champ que domine l'État, où se trouvent l'ensemble des représentant·e·s institutionnalisées et la politique, qui caractérise l'ensemble des activités et des relations visant à accéder au pouvoir ou à modifier les valeurs hégémoniques, sont au cœur de l'analyse. De la sorte, chacun des secteurs d'intervention doit être pensé en relation à ces termes.

Au regard de la littérature sur le processus d'ONGéisation et du changement de paradigme des mouvements féministes dans un contexte d'affirmation d'un libéralisme mondiale, la question du positionnement politique du MIFD dans et en dehors des institutions est primordiale. Elle permet d'éclairer la nature des activités du MIFD, mais aussi de caractériser son fonctionnement et les relations internes qui s'y déroulent.

C'est à la dernière sphère d'intervention, l'espace politique institutionnel ou champ politique, que je vais m'intéresser dans un premier temps. La forme la plus visible que revêt ce dialogue entre le MIFD avec les instances dirigeantes est la pratique du plaidoyer. Elle est un type d'intervention que presque toutes les organisations du MIFD mobilisent dans leur campagne. Depuis les années 1990, les politiques de développement ont conféré une dimension internationale à ce concept qui reste, dans les faits, extrêmement flou. Le plaidoyer désigne « l'ensemble des activités qui visent à défendre la ligne politique de ces associations, il est souvent associé à un rôle d'influence » (Ollion, Siméant, 2015). Par sa nature, le plaidoyer est un des symboles de l'accès des acteurs et des actrices de la société civile aux sphères décisionnelles. Dans la lignée des politiques de « bonne gouvernance », l'État est encouragé à déléguer une partie de ses prérogatives à des citoyen·ne·s et des organisations locaux·les. Pour être intelligibles, ces derniers·ères adoptent les normes d'actions, en vigueur dans le champ. Dans la littérature et sur le terrain, les avis sont contrastés vis-à-vis du glissement institutionnel

progressif des organisations. Une portion considère le plaidoyer comme un outil, mais aussi comme un des symboles du processus de démocratisation et de « changement de main » du pouvoir (Ollion, 2015). Pour d'autres, il est un indicateur de cooptation, voire d'apolitisme (*Ibid.* ; Ferguson, 1994). La controverse qui entoure cette pratique est à appréhender comme inhérente à celle entourant le processus d'ONGéisation, puisqu'elle est une de ses manifestations. Pour autant, comme le soutiennent Johanna Siméant et Étienne Ollion, la polymorphie des techniques de plaidoyer, ainsi que les conséquences locales de l'adoption de ces pratiques me poussent à aller au-delà de la lecture binaire : dépolitisation – démocratisation.

Le plaidoyer recouvre un large spectre d'actions de communication et de tentatives de pression sur l'État et les institutions internationales. Lorsque les militant·e·s utilisent le mot de plaidoiries, elles et ils font, la plupart du temps, référence aux travaux de recherches et aux comptes rendus soumis aux institutions, à la participation à des comités consultatifs, à des réunions et débats avec les représentant·e·s du gouvernement et à l'envoi de courriers et de manifestes aux élu·e·s. Elles décrivent à la fois des actions locales et nationales, sur des sujets législatifs touchant toute la population ou des projets précis, ne concernant qu'une partie des citoyen·ne·s. L'activité visant à influencer une décision législative peut être assimilée à la pratique du lobbying, mais le terme n'apparait que très rarement dans les discours et les publications des militant·e·s.

Les échanges et les observations avec les organisations et les militant·e·s du MIFD montrent que leurs relations à l'espace politique institutionnel sont à l'image des rapports avec l'État. Elles sont marquées par une incessante oscillation entre méfiance et dépendance. Selon une ligne allant de la coopération à l'opposition, les actions de plaidoyer s'expriment sous des formes multiples. Sur le terrain, les actions de plaidoyer à vocation législative s'affichent sous la forme de lobbying politique. L'objectif est de réformer la loi contre le harcèlement sexuel, de dépénaliser les relations homosexuelles par l'abrogation de la section 377, de réformer la loi sur le viol et les agressions sexuelles et de consolider les quotas de femmes dans les instances politiques.

Le combat législatif contre le viol et le harcèlement revêt une plus forte ampleur en Inde en 2012, après le décès d'une étudiante victime d'un crime sexuel. Les mobilisations populaires, qui éclatent dans toute l'Inde, mettent en lumière le combat porté par les mouvements de femmes depuis des années pour la reconnaissance du viol et des violences comme délit, dans l'espace public et privé. Le gouvernement, contraint par l'ampleur des mobilisations et par la forte retombée médiatique nationale et internationale, demande à un comité de proposer des

réformes législatives. La configuration relationnelle entre le MIFD et l'État parait évoluer. L'État, ayant besoin des savoirs et des données accumulées par les actrices du MIF et du MIFD pour légiférer et faire taire la hargne nationale, fait appel à lui par un processus consultatif. Le *Comité Justice Verma*, du nom du juge le présidant, publie en janvier 2013 un rapport où des propositions de réformes sont faites au gouvernement. Plus de cent hommes et femmes, membres d'organisations politiques, d'organisations professionnalisées, des chercheur·se·s, des avocat·e·s, des médecins, ainsi que des représentant·e·s des instances gouvernementales sont consulté·e·s. À travers quatorze chapitres et onze appendices, le comité suggère des changements législatifs pour prévenir les violences à l'encontre des femmes et des enfants et encadrer le droit des victimes. Il propose une réforme de la définition pénale du viol, des violences sexuelles et du harcèlement. Les lieux d'accueil des victimes, les services de police, les services médicaux et les institutions politiques locales, comme les *Panchayats*, sont décrit·e·s comme des lieux de survivance du patriarcat. Les réformes doivent mener à une justice équitable qui reconnait et protège les victimes. Les questions de sexualités ne sont pas éludées et le rapport conseille, à cette période, l'abrogation de la section 377.

À chaque nouvelle rencontre que j'ai avec les militant·e·s dans les mois qui suivent la publication, ce rapport est évoqué avec enthousiasme et espérance. Lorsque les changements législatifs s'affichent, les femmes et les hommes du MIFD témoignent, pour beaucoup, de leur déception. L'État est réassigné à son rôle d'institution garante d'un ordre inégalitaire malgré les espoirs de changements qu'incarnait le *Rapport Justice Verma*. Les personnes appartenant au MIFD, qui ont participé au comité et qui ont soutenu l'État dans son rôle régulateur, se retrouvent dans une position critique conflictuelle. Deux militantes d'une organisation professionnalisée féministe consultées dans les locaux de leur organisation lors de la publication du rapport témoignent de leur désarroi. Elles expriment une déception face au fossé entre les propositions et les faits :

> *« C : L'État a fait face à beaucoup de pression après 2012, pour changer la loi.*
> *M: Oui, et je ne dis pas que le changement législatif est parfait, même après que le gouvernement sous la pression ait annoncé qu'il allait former un comité pour écouter tout le monde et faire un rapport. Ils et elles ont fait un travail fabuleux tu sais en demandant aux gens qui travaillent sur les violences à l'encontre des femmes, dans tout*

le pays, de discuter de leur expérience, de quel travail a été fait, quelles sont leurs demandes, ce rapport était phénoménal…
C: Il englobait plusieurs secteurs…
N : Des gens parlaient pour la première fois et ils parlaient des droits LGBT, de la sexualité des femmes et ce qui se passe avec la loi…
M : C'était un rapport phénoménal et il appelait à un changement systémique du système légal et judiciaire, mais bien sûr le gouvernement n'a pas tenu compte de toutes les recommandations, il y a beaucoup de critiques de la loi, il n'a pas pris en compte nombre de recommandations, il n'a pas pris en compte les recommandations les plus importantes. »[382]
Entretien n° 20 (Mridu, 25ans, hindoue, upper caste, anglais, 05/03/2014 et Neetu, chrétienne, Nagaland, 31 ans, anglais)

Depuis mars 2013, un amendement du droit pénal a modifié la définition du viol et des sentences qui s'y rattachent. La section 375 du Code pénal qui portait sur le viol est requalifiée de loi contre les agressions sexuelles. Ainsi, la définition de ce crime est élargie et les peines encourues sont modifiées. Les attaques à l'acide, différents types de harcèlement sexuel et le voyeurisme sont, à la suite de cela, reconnus comme des crimes et punis. Les lois sur la traite des êtres humains furent aussi modifiées. Ces mesures sont saluées par les militant·e·s qui regrettent néanmoins le caractère genré des lois, puisque seules les femmes sont considérées comme les victimes des violences sexuelles. Des sections spéciales, en réponse au crime de 2012, prévoient des peines particulières en cas de viol en réunion et de décès de la victime. Enfin, l'âge minimum du consentement aux rapports sexuels est révisé et passe de seize à dix-huit ans pour les hommes et les femmes. L'augmentation de l'âge du consentement est qualifiée de démarche conservatrice par les militant·e·s de plusieurs organisations du MIFD. Pour un représentant d'une organisation professionnalisée féministe composée d'hommes, l'augmentation de l'âge au consentement est néfaste, car elle ne traduit pas une réforme profonde, mais s'appuie sur un pouvoir plus intrusif de l'État. Le même qui est accusé d'entretenir le système patriarcal. Les hommes jeunes et pauvres sont particulièrement touchés par cette mesure qui favorise les plaintes à leur encontre par les familles des fiancées, qui

382 « C: Lots of pressure was built on the government to change the law (after 2012)
M : Yes, I do not mean that the law is perfect, even after the government under pressure said : " he will appoint a committee to listen to everybody and make a report". They did a fabulous job of you know asking people who have been working on violence against women across the country, to talk about what are your experiences, what work has been done, what are their demands, what doesn't work, that report was phenomenal.
C : It was across sectors all well…
N: yes some people spoke for the first time and they spoke about LGBT about women's sexuality and what happens with the laws and…
M : It is a phenomenal report and it called for a systemic change in the legal and judicial system but then, of course, the government didn't take up all the recommendations, they did take some, I mean there are lots of critics to the law, they didn't take up a lot of recommendations, they didn't take up very, very important recommendations. »

s'opposent à leur union. L'argument d'un mauvais usage de la loi est délicat (*misuse of the law*[383]), car il est aussi porté par les courants opposés aux MIF, qui accusent les femmes de se servir des lois contre la dot et contre les violences domestiques pour accuser à tort leurs époux et obtenir le divorce. Même si la frontière est mince entre ces deux discours, le but ici n'est pas de contester les avancées en droit, mais de dénoncer l'exacerbation par l'État, d'une rhétorique protectionniste plutôt qu'égalitaire :

> *« C'est un problème majeur. Quand l'âge minimum a été augmenté dans les faits cela va à l'encontre des hommes et c'est mauvais à la fois pour les hommes et les femmes. De la sorte, le gouvernement est devenu plus fort et le problème est que quand nous donnons trop de pouvoir à l'État, parce que notre société est incapable de régler le problème, c'est plus simple de donner plus de pouvoir à l'État, et ce que l'État va faire, il va mal l'utiliser. Donc c'est une chose. C'est pour cela que nous sommes contre la peine de mort, c'est un problème. L'autre chose, c'est que les États progressistes, les pays progressistes diminuent l'âge du consentement. Aujourd'hui ici, il n'y a plus la possibilité de poser la question du consentement avant l'âge de dix-huit ans et une fois de plus cela va être utilisé contre les hommes pauvres, pas contre les hommes puissants, c'est un problème majeur. Les familles ayant du pouvoir et qui ont des filles, vont l'utiliser à l'encontre des hommes pauvres et les accuser de viol, les accuser de tout. C'est le problème majeur, c'est très compliqué, très dur et conservateur. Et qu'en est-il des jeunes gens qui s'aiment ? »*[384]
> *Entretien n°18* (Fahad, 21ans, musulman, Delhi, études supérieures, anglais)

Le caractère genré de la loi et le refus de la part du gouvernement de reconnaitre le viol marital et les viols perpétrés par les forces de l'ordre dans les zones de conflits, comme des délits, laissent apparaitre un mécanisme qui favorise les ajustements sans remise en cause radicale des structures d'oppressions. La peine de mort instaurée comme réponse aux crimes sexuels aggravés en bande va dans le sens de plus d'emprise de l'État sur les mœurs et un recours à la violence étatique, considérée comme légitime. Les arguments des militant·e·s du MIFD contre la peine de mort sont multiples. Un des risques majeurs, selon plusieurs militantes,

383 L'expression « misuse of the law » est très utilisée en Inde pour questionner voire remettre en question l'apport des luttes féministes en matière de droit et d'avancée sociale. Cette expression est employée aussi bien dans la presse, que par des politicien·ne·s et des groupes nationalistes ou masculinistes.

384 « It's a major problem. When the age of consent was increased, actually it's against men and it's bad for men and women also. So the State becomes powerful and the problem is when we are giving, "too much power to the State"., because our society is enabled to solve the problem so it is easier to make the State more powerful or what the State will do, the State will misuse it. So that is one thing. That's why we are also against capital punishment that is one problem. The other is, progressive States, progressive countries were decreasing their age of consent, now there is no way to recognise the consent before eighteen and again it can be used with poor men, not powerful men, so that is the major problem. Actually, the powerful family who have girls they will use it on the poorest men, and put rape, put everything. This is the major problem so this is very complicated, very hard and very conservative. What about young people who love each other? »

est le fait que le violeur tue sa victime afin de ne pas avoir de témoin. Le second argument d'opposition est relatif à la honte entourant les victimes de viol. Pour une militante d'une quarantaine d'années appartenant à une organisation professionnalisée travaillant sur les questions de violences sexuelles et sexistes, donner la mort à un violeur revient à assimiler le viol à la fin de la vie pour la victime. On retrouve ici l'image de la femme totem dépossédée de son corps, porteuse de l'honneur de la communauté pour qui le viol serait un déshonneur que seule la mort conjurerait :

> *« C'est juste que ce n'est pas fini, c'est ce que je dis, les lois même si elles sont en place, ceux qui mettent en pratique les lois n'ont pas changé. La mise en œuvre des lois n'a pas changé, comment espères-tu que la loi soit efficace ? Ce qui est en train de se passer rend la loi plus stricte, je ne dis pas qu'il ne faut pas rendre la loi plus stricte, mais la gravité de la violence augmente aussi. Donc si tu donnes, à chaque fois qu'un viol a lieu, si tu donnes la peine de mort, tu es sûr que la prochaine fois le violeur va s'assurer que la femme ne restera pas en vie et qu'il n'y aura personne pour porter plainte contre lui. C'est aussi dire que pour la survivante de viol aussi c'est la fin de la vie, et c'est pour cela que l'on donne une punition analogue aux violeurs. Donc je ne suis pas certaine de la manière dont cela va évoluer, car la conception selon les personnes est très variée, il y a tellement de gens qui ont besoin de sang, qui veulent des punitions plus radicales, mais la peine capitale va-t-elle résoudre ce problème ? C'est la question… »*[385]
>
> Entretien n°17 (Shobah, 31 ans, hindoue, upper caste, chercheuse en multimédia et journaliste, Karnataka, anglais, 21/01/2016)

Dans un contexte similaire et concomitant, le MIFD s'est mobilisé pour la ratification de la loi contre le harcèlement sexuel dans les entreprises et le milieu académique. La première fois que j'ai entendu parler des mobilisations entourant les questions du harcèlement ce fut lors d'un cours à l'université Ambedkar. À la suite de cela, plusieurs échanges avec des militantes ont confirmé la centralité de ces luttes depuis les années 2013. Historiquement, ce combat a commencé bien avant, dans les années 1990, mais ce n'est qu'en 2013 que la loi fut ratifiée. En 1992, une *saathin* dalit (*grassroot workers*) qui travaillait pour un programme gouvernemental de prévention des mariages infantiles est victime d'un viol en réunion. En réponse à cela, un

385 « It's just it's not gone, that's what I am saying, the laws even if you have them in place, those who have implemented the law hasn't changed, the law that is being implemented they haven't changed, how do you expect the law to be effective ? What is in term happening is making the law stricter, I am not saying don't make the law stricter, but the grossness of violence is also increasing. If you give every time a rape happen you give a person a capital punishment, you know the next rapist will ensure that the woman will not stay alive and there will have nobody to complain about him. And you are also saying that for the rape survivor as well it is the end of life, for that person as well and that is why you are giving a similar punishment to the rapist. I am not sure how this whole thing will grow underway because the understanding of different people is high varied, there are so many people who are actually craving for blood, we need strong laws, who need stronger punishment but a capital punishment will it solve the issue? That is the question. »

groupe local de femmes décide d'intenter une action auprès de la Cour suprême (*Public Interest Litigation*) en vue de faire reconnaitre ce crime par la loi. Le jugement favorable à cette requête, en 1997, conduit le gouvernement à édicter des recommandations intitulées le *Vishakha Guidelines*. Selon ce rapport, le harcèlement sexuel est désigné comme une violation des droits humains, suivant les recommandations de la *Convention sur l'Élimination de toutes les formes de Discrimination à l'égard des Femmes*[386].

Après des années de mobilisation des militantes du MIF et du MIFD, l'organisation de réunions d'information, de manifestations, de lettres ouvertes adressées aux institutions étatiques, c'est l'affaire *Nirbaya* et l'édiction du rapport du *Comité du Juge Verma* qui pousse le gouvernement à adopter, en 2013, une loi spécifique pour pénaliser le harcèlement sexuel au travail (*Sexual Harassment of Women at Workplace (Prevention, Prohibition and Redressal) Act*). Selon cette loi, le harcèlement tombe sous le coup de la faute civile contrairement au harcèlement sexuel (Section 354 du Code pénal indien) qui est considéré comme un crime. Au cours de la période contemporaine, plusieurs affaires ont mobilisé les militant·e·s du MIFD, parmi lesquelles l'accusation pour harcèlement à l'encontre du journaliste et écrivain bien connu, Tarun Tejpal, alors directeur du magazine d'information Tehelka (Saheli, 2013-2014).

Malgré ces mesures législatives, les militant·e·s du MIFD dénoncent l'existence d'une clause pénalisant les femmes si la dénonciation est jugée calomnieuse. Cette mesure encourage les débats autour du prétendu mauvais usage des lois (*misuse of law*), détournées de leur but originel. Les comités internes aux entreprises qui furent établis pour mener les enquêtes en cas de harcèlement sont décriés. L'accointance probable des membres de ces commissions avec les suspects et l'absence de formation restreignent, selon les militant·e·s, la justice. Plusieurs militantes m'ont fait part de ces critiques, mais la plus éloquente est celle d'une militante d'un collectif communiste. Dans cet extrait apparaissent les différentes facettes de l'État sous sa forme de structure législative à réformer et comme détenteur de la violence légitime par sa mainmise sur les instances de coercition législative et décisionnelle :

> *« Oui et c'est une chose très sérieuse. C'était comme cela avec le gouvernement précédent et l'actuel, ils ne sont pas différents. Il y a eu de nombreuses clarifications, de nombreuses choses dites par le comité Justice Verma concernant les questions de harcèlement sexuel au travail, mais le gouvernement vient de passer une loi qui est une très mauvaise loi. Donc en tant qu'organisation de femmes nous avons de nombreux débats concernant le harcèlement sexuel au travail et nous en sommes arrivées à la conclusion que dans les faits le concept de comités de plainte qui fut proposé... C'était*

386 Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, CEDAW.

lié au verdict issu du jugement Vishaka. Cela a encouragé la mise en place d'un grand nombre de comités de plaintes dans toutes les organisations privées et gouvernementales. Le résultat de cela est qu'un grand nombre de critiques et de problèmes techniques étaient dû au lieu. Elles et ils travaillaient tous·tes dans la même organisation et elles et ils étaient subordonné·e·s au patriarcat. De la sorte, le comité du juge Verma qui venait d'être formé après 2012 a suggéré de démanteler le procédé des comités de plainte interne pour mettre en place des régulateurs indépendants. Mais cet aspect a juste été évacué par le gouvernement »[387]
Entretien n°29 (Poonam, 52 ans, hindoue, Dalit (Kori), avocate, Uttar Pradesh, 29/09/2014)

Une autre forme de lobbying politique adressée à l'État concerne les demandes de quotas pour les femmes dans les diverses assemblées du pays. Sur le terrain lors des échanges, les termes de *reservation* en anglais et de *ārakshan* en hindi sont utilisés (महिला आरक्षण बिल-*Women's Reservation Bill*). Les politiques de quotas ont pour principe d'imposer un nombre minimum de femmes dans les assemblées. En Inde, les politiques de quotas et de réservations ont une histoire longue qui remonte à la période coloniale (John, 2000). Concernant l'époque contemporaine, les dernières mesures en la matière remontent à la fin des années 1980 avec l'édiction, en 1992, d'un quota de 33 % de sièges réservés pour les femmes dans les instances gouvernementales locales, c'est-à-dire les conseils de villages, les municipalités et les districts (Dutoya, 2014, p. 2)[388].

Les débats actuels autour de la loi pour les quotas féminins dans le Parlement (*Women's Reservation Bill*) sont réactivés en 1996 pour devenir un débat national récurrent (Menon, 2000 ; Tawa Lama Rewal, 2004, p. 242). En février 2014, un conglomérat d'organisations de

387 « P : Yes and one more thing, one very serious thing also that is with the previous government also and the present government they are not different. There was a lot of clarification, lots of new things said by Justice Verma Committee on the issue of sexual harassment in the workplace but the government passed just an act which was a very, very bad law. So as a women's organization, we had a lot of debate on sexual harassment in the workplace and we came to the conclusion that actually this concept of complaint committees mechanism which was actually given, it was the judgement of "Vishaka judgement", so it makes so many complain committees in every organization, in private or in governmental. The result of that actually, a large number of complaining and technical problems were because of the place. They were all working in the same organization and they were subordinate of the patriarchy. So, J Verma Committee which was just constituted after the 2012 it suggested actually to dismantle this whole concept of internal complaint committee to actually put independent regulars but that aspect was just put way by the government. »

388 L'indicatif de 30% est apparu comme repère international à la fin des années 1990 à travers les publications des Nations-Unies. Dans l'alinéa 15 du rapport intitulé Résolutions et Décisions du conseil économique et social publié en 1990 et réaffirmé en 1995 lors de la conférence de Beijing, apparait la proposition de réserver trente pour cent des sièges pour les femmes dans les instances gouvernementales, les partis politiques, les syndicats et les groupes représentatifs (Nations-Unies, 1991, p. 16). Le but de ces mesures est alors d'atteindre « une masse critique » d'élues capables par leur nombre d'infléchir les décisions en faveur des femmes. Même si ces conférences internationales ont eu un rôle majeur pour le féminisme indien et notamment la conférence de Beijing, la question des quotas en Inde préexistait. Comme le rappelle Virginie Dutoya, le collectif des Seven Sisters est venu à Beijing (1995) avec une déclaration où figurent des demandes de quotas pour parfaire l'égalité (Dutoya, ibid., p. 236).

femmes ou féministes dont font partie *AIDWA, la All India Student Federation, AIWC, le Centre for Social Research, Jagori, Oxfam India, Stree Shakti* et *Women Power Connect* se réunit à Jantar Mantar pour demander un quota de 33% de sièges pour les femmes dans les assemblées de la fédération comme la *Lok Saba*, la chambre basse du Parlement. De nombreuses femmes et quelques hommes sont présent·e·s lors du rassemblement. La majorité sont issue des classes sociales intermédiaires à aisées et parlent anglais. Aux discours se mêlent des slogans tels que « *Sau mein taintis leke rahenge* » (Continuez à prendre trente-trois sur cent) « 100 me 33 leke rahenge » (33 resteront dans 100), « *Panchayat me aaye hain, ab sansad me bhi* aayenge » (Nous sommes venues au Panchayat, nous allons aussi venir au Parlement maintenant) « *Pass the reservation Bill Now* » (Adopter la loi sur les réservations maintenant). Au même moment, une campagne numérique sous la forme d'hashtag est lancée, *#33percentnow, #readytolead* (#33 pour cent maintenant ; #prête pour diriger).

Pendant les réunions de préparation et les rassemblements, l'argument selon lequel seule la présence de femmes dans les institutions peut changer la société est mobilisé. Néanmoins, une différence apparait entre les deux arguments majoritaires. Le premier stipule que l'accès des femmes aux instances représentatives légitime leur statut de citoyennes et leurs droits politiques. De telle manière, la présence accrue des femmes dans les sphères du pouvoir entrainerait une reconnaissance de leurs droits et de leur légitimité politique et aurait un impact sur leur vie privée. Le second argument est sujet à de nombreux débats. Il part du principe que la présence des femmes dans les instances gouvernementales favorise l'édiction de lois allant dans le sens des intérêts des femmes. Les femmes élues formeraient un lobby pro-femmes permettant une plus juste inclusion des problématiques concernant ces dernières dans les décisions. Pour autant, l'engagement politique des femmes en Inde montre que l'ascension des femmes au pouvoir n'est pas toujours signe de plus d'égalité (Tawa Lama Rewal, 2004). Cela est dû à la fois à la multiplicité des identités « femmes » et au recours, parfois contradictoire, à différentes représentations politiques, allant de la femme totem à des identités politiques « femmes » disparates. D'ailleurs lorsque l'on regarde l'évolution des débats entourant les demandes de quotas, la question de la représentation des femmes et de leur pluralité scande les discussions (Menon, 2000).

L'entrée des femmes dans les instances dirigeantes par le biais des politiques de quotas fait partie du processus d'institutionnalisation du MIFD. Le MIFD se positionne à la fois comme un adversaire au gouvernement à qui il s'adresse des demandes, mais également comme un acteur du système politique dont il utilise les principaux outils que sont le lobbying législatif,

les demandes de quotas et de représentation. On trouve cette ambivalence dans les discours des militantes qui en appellent aux politiques de quotas. Une militante de la seconde période active dans le secteur de l'éducation des femmes et des enfants évoque son combat pour les quotas. Dans son discours apparaissent conjointement l'espoir et les désillusions que suscitent ces mesures. L'organisation se bat pour obtenir la parité grâce à des quotas garantissant 50% de représentation des femmes au Parlement. Un certain nombre d'organisations dans le MIFD soutiennent cette demande qui apparait sous la forme de la campagne « *Ab 33 percent nahi, 50 percent Chahiye* » (Maintenant pas 33%, on a besoin de 50%) en 2016. Tout en faisant le constat de la manipulation des quotas électoraux, où les femmes agissent par procuration de leurs époux (Tawa Lama Rewal, 2004), la militante soutient la dimension émancipatrice et formatrice de la participation à la vie politique :

> *« C: Pourquoi est-ce si important ce quota de 33% ?*
> *P : Avant c'était 33%, à présent nous demandons 50% et nous travaillerons là-dessus jusqu'à ce que nous ayons une représentation égalitaire, sinon je ne pense pas que notre voix sera entendue. Même aujourd'hui dans les états et les assemblées centrales nous n'avons pas de vraie représentation.*
> *C : Mais si une femme est élue, ça ne veut pas dire qu'elle œuvrera pour les femmes ? Par exemple, il y a eu des femmes élues en Inde qui n'ont jamais porté de problématiques féminines.*
> *P : Quand cela a été mis en place au niveau du Panchayat le gouvernement local a été très intelligent, ils ont dit « tu présentes ta femme, tu fais en sorte qu'elle soit élue et tu diriges ». Elle a seulement à signer et jusqu'ici elles étaient toutes illettrées donc elles signaient juste ou s'asseyaient derrière, quand les réunions avaient lieu, mais les décideurs étaient toujours les hommes. Mais nous devons être en position de pouvoir de décision, c'est notre vision. Dans toutes les instances de décision et les emplois, je pense que les femmes doivent être plus représentées. Regarde, quand c'est à propos de harcèlement il n'y a pas de voix qui s'élèvent, la représentation est peut-être de moins de 10%. Quand une société change, tu sais, il y aura toujours des gens, des femmes avec une vision patriarcale, pour elles aussi le changement prendra du temps et ce n'est pas que de l'empowerment économique et en matière d'éducation. Tu vas devoir te mettre dans une position de prise de décision à partir de là, tu seras capable de voir l'ensemble des choses. Cela va changer doucement, mais c'est pour cela que la base c'est la représentation. Donc nous avons besoin d'être représentées, d'apprendre, de changer… »*[389]
> Entretien n°11 (Padmini, 58 ans, hindoue, Jat, classe supérieure, anglais, 17/02/2016)

[389] « C : Why is it so important this 33% reservation?
P: It used to be 33% earlier now we have changed it into 50% and we are working on it unless we have equal representation, otherwise I don't think our voice will be heard. Even now in the state and the central assemblies we don't have proper representation.
C: But if a woman is elected, it doesn't mean she will work for women. For example, there were some women elected in India who didn't raise women's issues…

Une seconde organisation professionnalisée relate un fait semblable dans le système de *Panchayati Raj* (le gouvernement des *Panchayats*). Dans les assemblées locales de villages (*Gram Panchayat*) un tiers des sièges de Pradhan (chef·fe·s) sont réservés aux femmes, mais bien souvent ce sont les hommes de la famille qui officient à leur place. Pourtant, les femmes en participant aux réunions des districts (*Zilla Panchayat*) et en étant sollicitées par les organisations professionnalisées, s'affirment et prennent part de plus en plus aux décisions. Les organisations professionnalisées appréhendent le changement comme progressif selon les règles du jeu politique :

> *« A: Maintenant en Uttarakhand aussi il y a une loi, et c'est très important, car une fois encore tu te dis le gouvernement prend des décisions, ils ont des quotas pour le poste de Pradhan, les femmes prennent de l'importance là-bas. Dans la plupart des cas, l'épouse est la Pradhan, mais son mari agit en son nom, mais elle est la Pradhan. Dans deux villages en Uttarakhand où nous travaillons, les femmes sont les Pradhans. Et quand nous disons :*
> *- « Nous voulons voir la Pradhan », le mari vient se présenter et donc nous disons :*
> *- «Nous voulons voir la Pradhan, s'il vous plait appelez votre femme »,*
> *et il répond : -«Elle est en train de vous préparer du thé »,donc je dis :*
> *-«Ça n'a pas d'importance, laissons-la préparer le thé puis laissons-la nous rejoindre ». Tu vois c'est comme ça, au moins nominalement elle est là. Pour les rendez-vous avec le gouvernement, elle va à Dehradun, elle doit y aller, son mari ne peut pas aller là-bas, mais localement son mari dicte les règles du jeu. Parce qu'il est plus éduqué, parce qu'il est plus puissant, et les femmes en Inde tu sais, elles ne peuvent pas dire grand-chose et dans les villages encore moins, mais petit à petit elles deviennent plus malines, elles viennent et s'assoient avec nous pour les réunions et quand je leur demande « quelles sont vos opinions ? » elles ont un avis, ce qui est bien, c'est encourageant. »*[390]
> Entretien n°34 (Aparna, 25 ans, hindoue, OBC, doctorante, anglais, 21/01/2016)

P: When it came to the Panchayat level, the local government was very clever, they said, "You put your wife, you get her elected and you rule". She only has to sign and until recently they were all uneducated, so they would just sign or just seat behind, when the meeting is going on but the decision makers were still men. We need to be in the position of decision-making that is our view. In all the decision-making places and jobs I think women need to represent more. Also see when it comes to harassment there is no voice, the representation is maybe less than 10 %. When there is a society which is changing you know, there will always be people, women with patriarchal mindset, so for them to change also it is going to take time and it is not only economic or educational empowerment. You will have to put yourself in decision-making position until then you will be able to picture the whole thing. So slowly it will change but then it is that the basic thing is representation. We need to be represented, to learn, to change. »

[390]« A : See now in Uttarakhand also, there is legislation well that is very important, again you say government is taking action, they have reservations for the post of the Pradhan, women are getting prominence there. In many cases, the wife is the Pradhan but the husband acts on her behalf but she's the Pradhan. Two villages in Uttarakhand where we are working, the women are the Pradhans. And when we say « We want to meet the Pradhan then the husband comes forward and then I say, « I want to meet the Pradhan, please call your wife, » then he says, « She is making tea for you, » so I say, « It doesn't matter, let her make the tea but let her come and join us ». You know, so it's like that. At least nominally she is there. For government meetings, she goes to Dehradun, she has to go, her husband cannot go there, but locally the husband calls all the shots. Because he's more educated, he's more

Parmi les organisations les plus engagées à Delhi, on trouve les membres des *Seven Sisters,* le *Centre for Social Research* et l'organisation *Women Power Connect*. *Women Power Connect* est la forme la plus manifeste de l'institutionnalisation du MIFD et de son statut de porte-parole des femmes dans le champ politique :

> « *Women Power Connect a été créé en 2005 en réponse au fait qu'il y avait des organisations de femmes dans tout le pays et qu'elles n'avaient pas de voix unifiée pour porter les actions de plaidoyer, donc il y avait des femmes appartenant à des organisations permanentes qui ont décidé de se réunir et de mener des actions de plaidoyer avec le gouvernement, c'est donc pourquoi WPC a été créé, comme un besoin venant du mouvement des femmes. Et aujourd'hui, nous avons plus de mille-trois-cents partenaires individuels ou organisations de femmes et ces organisations sont dans tout le pays et nous essayons de faire le pont entre les organisations de terrain (grassroots) et les actions législatives et nous essayons de pousser pour des lois attentives aux questions de genre auprès du gouvernement et nous essayons de faire remonter les demandes venant de nos organisations partenaires à l'échelle nationale. Ils peuvent être nos premiers soutiens. Si tu travailles sur la question des politiques, c'est pour mener des politiques de sensibilisation aux questions de genre ou d'autres choses allant dans le sens de l'empowerment des femmes, comme les 30% de quota. C'était un sujet que le WPC a abordé, car nous avons besoin de 30% de quotas de femmes et pour cela nous avons besoin d'une loi.*
> *(…) Influencer l'opinion de nos partenaires sur les problématiques, partout où nous pouvons tenter de les impliquer que ce soit pour les réservations, nous faisons appel à des partenaires pour les campagnes, nous faisons pression sur l'État et nous amenons les gens à se mobiliser et à valoriser le rôle fantastique des femmes dans les Khap Panchayat*[391]*. Pourquoi les femmes ne peuvent-elles pas être des leadeuses ? Pourquoi ne peuvent-elles pas prendre de décisions ? Qu'est-ce qui empêche les femmes de faire front, de se mobiliser autour de ces questions dans des manifestations publiques, des campagnes, des réunions ? Notre agenda est vaste et depuis que nous travaillons sur l'égalité de genre et les politiques, nous avons l'impression que nous travaillons aussi sur les questions de budget genré, nous faisons de la consultation, de la recherche et de nombreuses problématiques.* »[392]
> Entretien n°37 (Radhika, 31 ans, hindoue, brahmane, Cashmere, Anglais, 2/04/2014)

---

powerful, and the women in India, you know don't have much to say and in the villages more so, but slowly there are getting smarter you know, they are coming and sitting with us in the meeting and when I tell them « what's your opinion », she comes up with something, which is good, it is heartening. »

[391] Le Khap Panchayat désigne le Conseil des Anciens dans les villages.

392 « Women Power Connect was created in 2005 and this was in response to the fact that there were women's organization all over the country and they were no unified voice to address issues of advocacy so there were women from permanent organization that decided to come together and chaperoned advocacy work with the government so that's why WPC was created as a need emerging from the women's movement. And presently we have more than 13 hundred partners, individuals and women's organizations, and these organizations are all over the country and we have tried to be a bridge between grassroots organizations and legislative policy action and we try to push for gender sensitive policy with the government and we try to take up issues emerging from partner organizations and we raise at the national level. So they could be our first trust. If you are working on policy, it's to raise some gender sensitive policy or some things supporting women's empowerment like presently the 30% reservation. That was something that you know the WPC was created in response to the fact that we need to have 30% reservation for women and we need the bill to be.

L’entreprise de plaidoyer ne se limite pas à l’État, mais s’adresse aussi aux représentant·e·s politiques, aux agent·e·s fédéraux·ales et aux entreprises privées. Pour fonctionner de manière légitime et efficiente, WPC mobilise, dans un même temps, les organisations professionnalisées sur le terrain. L’organisation tire sa légitimité de sa place d’entre deux. Elle a donc besoin de la reconnaissance des femmes et/ou des militantes et de l’État. Elle est à la fois la porte-parole et la représentante des organisations du MIFD et des femmes.

Selon plusieurs militantes salariées de WPC, l’une des difficultés majeures qu’elles rencontrent du côté des organisations professionnalisées est le problème de la langue. La majorité des échanges et des publications de WPC sont en anglais et celles des organisations de terrain en langue vernaculaire. Dans les bureaux quelques femmes ne sont pas indiennes et viennent d'Occident, d'autres ne parlent pas hindi. Elles soulèvent également le manque de connaissance, par les femmes, de leurs droits garantis par la loi et des possibilités d’actions qui s’offrent à elles. De plus, les militantes locales ne seraient pas suffisamment sensibilisées au large spectre que recouvrent les questions de genre. Enfin, les militantes salariées évoquent le manque de formation aux techniques de communication (utilisation des ordinateurs, connaissance du vocabulaire et des méthodologies) des femmes des organisations locales. Ces outils leur permettraient de faire connaitre leurs campagnes auprès d'autres organisations, mais surtout auprès des bailleurs de fonds. Selon elles, l’argent et le matériel ne sont pas des problèmes pour les organisations locales, car les campagnes ciblant les besoins économiques des femmes attirent beaucoup de financeurs. Les difficultés sont l’éducation et le suivi qui accompagne l’arrivée de ces financements. Pour répondre à cela, WPC organise des formations dans les différents États, mais nombre d'entre elles ont lieu à Delhi, ce qui limite l’accès des militant·e·s locaux·les. Une fois encore apparaît le problème du contenu des programmes de développement axés sur le développement économique sans tenir compte des problèmes locaux limitant l’émancipation, comme l’accès à l’éducation.

Building opinion among partners on issues you know and wherever we can manage to involve them so whatever if it is for the reservation, we requested partners for the campaign, we put pressure on the state, and we get people to come out and emphasise the fantastic role of women in Khap Panchayat. So why women cannot be leaders ? Why they cannot take decisions? What is stopping women coming to the fore front, raising these issues in public rally, campaigns, meeting ? Our agenda is broad and since we are working on gender equality and policy, we feel that you know we also work on gender responsible budgeting, we also work on consultation, research work and what else, lots of issues »

Avant d'aborder le second versant, que sont les rapports aux acteurs et actrices politiques cibles des plaidoyers, on voit dans cette première partie que l'entrée du MIFD dans le champ politique influence profondément la manière dont il se structure. Beaucoup d'organisations professionnalisées du MIFD se sont emparées des outils et des procédures politiques traditionnelles et encouragent les autres à suivre ce modèle. Le MIFD pour se faire entendre a besoin d'unicité et de cohérence idéologique et méthodologique. Pour trouver un écho dans le champ politique, il doit adopter les règles en vigueur au détriment parfois de ses propres méthodes et principes. Les organisations locales se voient reprocher le manque d'adaptation aux normes édictées par ce champ et par les institutions internationales. On observe alors un décalage, voire une incohérence entre les besoins locaux et les pratiques, entre les demandes des organisations porte-paroles du MIFD et les règles globalisées prescrites dans le champ du pouvoir au niveau national et international. Les relations de l'organisation aux représentant·e·s politiques vient étayer ce constat. Les militantes de WPC m'ont fait part d'une coopération conflictuelle avec les autres représentant·e·s politiques. Le reproche principal adressé au gouvernement est le manque d'intérêt qu'il porte aux questions de genre. Les représentant·e·s politiques et l'État sont accusé·e·s de ne pas donner la priorité aux problématiques d'égalité.

Paradoxalement, il existe en Inde une réelle machinerie étatique visant à promouvoir l'égalité (Tawa Lama Rewal, 2004, p. 213). Les questions de droits à l'égalité, d'empowerment, de développement économique sont promues par plusieurs instances comme le Ministère du Développement pour les Femmes et les Enfants (*Ministry of Women and Child Development*) et la Commission Nationale pour les Femmes (*National Commission for Women*). Les mesures politiques à destination des femmes sont présentes, depuis les années 1940, dans les plans de développement quinquennaux et en proportion croissante depuis les années 1980. En témoigne le Plan de Perspective Nationale pour les Femmes, (*National Perspective Plan for Women* 1988-2000), et la Politique Nationale pour l'Empowerment des Femmes, (*National Policy For the Empowerment of Women* (2001). En 2012, dans le douzième plan quinquennal (2012-2017), le gouvernement réaffirme son engagement à lutter contre les injustices de genre, les discriminations et toutes les formes de violences contre les filles et les femmes. Une contradiction permanente se manifeste alors entre un engagement apparent de l'État et les critiques portées par le MIFD. Les organisations jouent aussi sur plusieurs tableaux. Elles s'associent avec les représentant·e·s politiques lorsque les thèmes de lutte font consensus, comme la violence et la pauvreté. Pour mettre en œuvre les politiques sociales, les militantes

de WPC prennent part à des comités établient par les institutions étatiques, comme me l'expliquent plusieurs d'entre elles :

> *« A : Pourquoi je mentionne cela, c'est parce qu'à présent le gouvernement ressent le besoin de former ses propres équipes sur ces problématiques, il pense que ses propres équipes ont besoin d'être sensibilisées aux problématiques touchant les femmes donc elles [les équipes] viennent nous voir, elles viennent voir les groupes de formation, concernant les problèmes de violences. Mais quand je leur demande pour d'autres problématiques elles disent « non, non, non, non seulement la violence », elles veulent seulement ça, et c'est quelque chose qui est fréquent, mais elles veulent montrer qu'elles sont investies, que le gouvernement central est investi.*
> *S : Elles sont plus sensibles à ces questions et en dehors du NCW ils·elles organisent aussi des consultations sur la question de la justice des mineur·e·s, elles voulaient aborder cette question, donc de nombreuses consultations ont lieu.*
> *A : Il y a un comité supérieur sur le statut des femmes, le gouvernement l'a créé. Donc il consulte les organisations de femmes sur différents sujets et il y a des groupes de discussions sur des sujets précis, où il nous demande de participer. Donc le bon côté des choses c'est qu'il y a plusieurs corps gouvernementaux et ils sont plus ouverts à l'idée de recevoir des rapports venant des organisations de femmes, c'est quelque chose de positif. Ils nous disent « vous êtes nos partenaires, nous voulons apprendre de vous, qu'est-ce que vous pensez, qu'est-ce qui se passe, dites-m'en plus ». Je pense que cela confère du respect aux groupes de femmes et leurs perspectives.* »[393]
> Entretien n 27 (Amita, 24ans, hindoue, brahmane, étudiante, classe intermédiaire, anglais et Shruti, 22ans, hindoue, OBC, étudiante, anglais, 25/03/2015)

La conséquence directe de ces relations de coopération est l'absence dans les mesures d'une portée féministe, c'est-à-dire ayant une dimension politique transformative. Les organisations acceptent que des compromis soient faits, car ces collaborations sont une porte d'entrée dans le champ politique. Toutefois, elles disent rester vigilantes et critiques vis-à-vis de l'engagement de l'État.

Cette configuration favorise et renforce un rapport de dépendance du MIFD au champ du pouvoir. L'institutionnalisation du MIFD le pousse à adopter les règles du jeu politique et donc

---

[393] « A :Why I am mentioning it, it's because now the government feels the need to kind of train their own staff on these issues, they feel their own staff need to be sensitised on women's issues so they are approaching us, the training staff , you know on the issue of violence.
So, when I ask about another issue they said "oh, no, no, no only violence" they want only that and it is something that is current but they want to show and specially the State Government.
S : They have become more sensitise and apart from them NCW also they organise consultation on juvenile justice because one accuse is a juvenile so they wanted to push that issue also so in that way lots of consultations on these things are going on.
A: They have a high-level committee on status of women, the government have constituted it. They involved women's group on different discussion then they have focus group discussion where they involve us. So, the good part is different government bodies and they are more open to getting filed back from women's groups, hat is a positive thing that is happening.
They say you are a partner; we want to learn from you, what do you think? What is happening? Tell me more about it. I think it added a kind of respect given to women's groups and their perspective. »

à être dans une position de négociation, plus que d'affrontement. Le rôle de représentant·e·s des femmes auprès des instances gouvernementales octroie au MIFD un pouvoir potentiel de changement de la société. Les politiques de développement nationales et internationales confèrent au MIFD des ressources financières, un espace de parole et des moyens d'agir sur le quotidien des femmes. Pour autant, ces changements s'opèrent dans un cadre restreint qui limite la reformulation des rapports de pouvoir. Le cas des quotas en est un exemple. Il en va de même pour les lois de 2013 où la justice est accusée d'avoir répondu par des mesures protectionnistes au viol et au meurtre de Nirbaya. Un autre exemple peut être illustré par les politiques économiques de développement qui encouragent la création de *Self Help Groups* et la pratique du microcrédit. Comme le montre Isabelle Guérin, les conséquences de ces campagnes sont ambivalentes et ne mènent pas automatiquement à la déconstruction des rapports de genre, de classe et de caste (Guérin, Palier, Prevost, 2009 ; Guérin, 2011).

Les différentes études menées sur les politiques de développement montrent que rien ne peut prédire les conséquences réelles sur le terrain des mesures politiques de développement, surtout lorsque celles-ci sont édictées depuis le haut. C'est le degré d'adaptation et un regard réflexif permanent qui à eux seuls permettent aux campagnes de répondre aux besoins locaux. Ici s'illustre tout le paradoxe du constitutionnalisme que dénonce Nivedita Menon (Menon, 2004, p. 2). Tout en reconnaissant l'intérêt d'un « féminisme d'État » et de la politisation de la cause des femmes, elle interroge les dérives et l'instrumentalisation de ces discours et de ces pratiques.

3.7.1.2 Les manifestations et les rassemblements : des processus d'agrégation et de contestation.

La campagne contre la criminalisation des pratiques homosexuelles est un bon exemple d'utilisation conjointe du plaidoyer et des manifestations. Cette campagne permet d'aborder la question des frontières de l'espace institutionnel et du positionnement du MIFD à l'intérieur de celles-ci. Pendant ma période d'observation, la section 377 du Code pénal condamnait les pratiques sexuelles considérées comme allant à l'encontre de l'ordre naturel[394]. Les premières mobilisations contre la section 377 sont assez peu soutenues par les militant·e·s du MIFD qui est traversé, à cette période, par un débat concernant l'inclusion des questions de sexualités (Menon, 2007; Dave, *op.cit.*). En 1992, l'organisation *AIDS Bhedbhav Virodhi Andolan*

[394] La section 377 a été abolie en 2018.

(ABVA) (Mouvement contre les discriminations des porteurs du VIH) lance la première pétition à l'encontre de l'État qui la déboute (Balasubrahmanyan, 1996). En 2011, la *Naz Fundation,* accompagnée par le collectif pour la défense des droits humains, *Lawyers Collective,* fondée par Indira Jaising et Anand Grover[395], tente une nouvelle action en justice. Elle se conclut en 2013, une fois encore, par un refus. Entre 2012 et 2016, les actions de plaidoyer auprès des instances gouvernementales et les rassemblements se multiplient. À Delhi, plusieurs organisations LGBTQ+ et *queer* et des militant·e·s féministes organisent des réunions, des manifestations et font du lobbying politique. Les réunions ont lieu dans plusieurs endroits de la ville, dans les universités, dans les centres culturels. Les organisations professionnalisées porteuses de programmes sur les sexualités interviennent également auprès des communautés locales qui côtoient rarement ces lieux.

Lors d'une réunion, en janvier 2015, des représentant·e·s de plusieurs organisations professionnalisées, d'une plateforme féministe et des militant·e·s du militantisme LGBT, appartenant toutes aux castes supérieures, se rassemblent dans un centre culturel au sud de Delhi. Les participant·e·s réaffirment, en anglais, la nécessité d'œuvrer collectivement pour la dépénalisation de l'homosexualité. Au cours de la réunion se succèdent des déclarations militantes, des témoignages de victimes des exactions de la part de la police et des appels à signer une pétition adressée à la Cour Suprême. Des réunions et *mela* (rassemblements) sont également organisés sur les campus universitaires, pour enjoindre les étudiant·e·s à aller manifester lors des marches des fiertés ou en réponse aux rebondissements que connaissent la pétition.

Tous les ans en novembre, des militant·e·s féministes, au côté des mouvements queer et LGBT, manifestent dans les rues de Delhi pour demander le retrait de la loi. Pendant quelques heures, des citoyen·ne·s scandent ensemble des slogans tels que « *Hum anek hai* » (Nous sommes nombreux), *« Azadi* » (Liberté), « *Love is love* » (L'amour est l'amour) *« Hum honge kamiyaab* » (Nous serons victorieux). La transversalité des luttes s'affiche dans les rues, sur les pancartes. Des slogans queer, féministes, pour l'égalité, contre les discriminations de castes ou en réaction aux affaires ayant marqué l'année sont clamés par la foule. Toutefois le profil social des militants est assez homogène.

[395] Indira Jaising et Anand Grover sont des avocat·e·s militant·e·s connu·e·s pour leurs prises de position féministe, LGBT et leurs luttes pour les droits humains.

Les débats publics médiatisés, les manifestations et les tribunes sont adressées principalement à l'État, aux acteurs·trices politiques nationaux. Elles sont portées par des intellectuel·le·s, des étudiant·e·s et des militant·e·s. Elles ponctuent régulièrement l'actualité, relayées par les journaux et les réseaux sociaux. *Voice against 377* qui regroupe des ONG et des collectifs féministes tels que *Breakthrough, CREA, Jagori et Saheli* depuis les années 2000, puis plus récemment *Nazariya,* prennent publiquement position contre la section 377 sur leur site internet, lors des mobilisations et dans des lettres ouvertes. Au niveau législatif, des équipes d'avocat·e·s se mobilisent pour dénoncer la loi et politiser les demandes de la rue. Le plaidoyer passe aussi par des actions à destination des agent·e·s de l'État comme la police, l'école, les administrations, les juges, les avocat·e·s. La lutte contre la section 377 révèle le rôle majeur de la loi dans les pratiques et les mentalités. En effet, assez peu de condamnations à l'encontre des personnes homosexuelles ont été prononcées ces dernières années en Inde, mais la loi sert de justification aux violences étatiques et civiles à l'encontre de ces populations.

Dans ce cas précis, les relations entre les militant·e·s du MIFD et l'État ne sont pas de l'ordre de la coopération, mais de l'affrontement. Les manifestations, tout en poussant l'État au changement, revêtent une forme qui ne les coupe pas du dialogue. Les manifestations et les mobilisations contestataires de rues apparaissent, dans ce contexte, comme faisant partie du répertoire d'actions classique du champ politique institutionnalisé. Les demandes empruntent des formes reconnaissables et assimilables par les institutions et des porte-paroles sont identifiables. Les manifestations apportent une visibilité au MIFD et leur accordent un pouvoir de représentation, mais dont l'assentiment reste aux mains de l'État. À Delhi, cela se traduit par la circonscription de lieux où les protestations peuvent prendre place. De la sorte, de très nombreuses manifestations ont lieu à Jantar Mantar un quartier proche de Connaught Place et des hauts lieux gouvernementaux. Lorsque les manifestations sortent de ces lieux traditionnels, comme en 2012, l'État intervient par la répression. La pétition et la tribune sont également des outils institutionnels légaux qui font appel au droit national et international. Pour abolir la section 377, les militant·e·s prennent appuient sur la Constitution qui garantit l'égalité et protège contre les discriminations[396].

396 Part III -Fundamental Rights.-Arts. 15-16 « 15. (1) The State shall not discriminate against any citizen on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them. »
(Part III -Fundamental Rights.-Arts. 18-19. Right to Freedom 19. (1)
« All citizens shall have the right- (a) to freedom of speech and expression; (b) to assemble peaceably and without arms; (c) to form associations or unions;(…) ».

Néanmoins, le degré de coopération du MIFD varie au sein même du répertoire d'action que sont les manifestations. Les manifestations organisées par des militant·e·s du MIFD peuvent être des réponses locales ou nationales à des affaires ponctuelles ou des commémorations et des célébrations annuelles. Entre 2014 et 2016, j'ai assisté à une vingtaine de manifestations à Jantar Mantar, en réaction à l'actualité. Les militantes, sous l'égide de leurs organisations où individuellement, se rassemblent en soutien aux citoyen·ne·s du Cachemire, victimes de violences, aux exactions de la police des mœurs dans le sud de l'Inde, pour dénoncer l'interdiction du portable pour les femmes non mariées au Gujarat, ou en soutien aux étudiant·e·s de JNU qui de manière répétée font l'objet d'accusations pour comportements licencieux et séditieux. Les manifestant·e·s appartiennent majoritairement aux classes intermédiaires à aisées et se réunissent en fin de journée ou le weekend en dehors des horaires de travail classique. Toutes les manifestations n'ont pas pour cible l'État ou ses représentant·e·s, elles sont parfois des réactions spontanées à des évènements allant à l'encontre des principes féministes.

Les deux branches féminines des partis communistes sont les organisations les plus prolifiques en matière de manifestations. Très régulièrement, elles appellent les femmes à manifester pour leurs droits. Elles s'emparent de pancartes, de slogans et marchent pour les droits des femmes appartenant aux sections les plus pauvres de la société. Ces manifestations se distinguent des premières par leur composition et leur lieu d'agissement, en dehors des lieux traditionnels de mobilisation. En 2015, dans un quartier du nord-est de Delhi, une organisation de femmes communiste organise une marche pour dénoncer le traitement dont font l'objet les travailleuses de maison. Une trentaine de femmes de milieux défavorisés, parlant hindi, vêtues de saris ou de shalwar Kameez, se mobilisent pour dénoncer leurs conditions de travail. La manifestation déambule dans les quartiers où travaillent ces femmes. L'absence de reconnaissance de leur emploi, de salaire minimum et les violences de leurs employeur·se·s, sont au centre des contestations. Ces femmes avancent dans la rue en criant. Regroupées derrière un panneau avec le nom de l'organisation, elles brandissent des affiches dénonçant leurs conditions de travail. Quelques journalistes sont présents et les porte-paroles de l'organisation leur répondent en anglais. Je pose la question à l'une d'entre elles si la manifestation est déclarée et si elles ont le droit de faire cela alors qu'elles ne sont pas dans les lieux habituels de mobilisation. Elle me répond que la manifestation a bien été déclarée et que de toute façon elles auraient manifesté même sans autorisation. Elle ajoute qu'aller à Jantar Mantar n'aurait pas autant d'impact sur les riverain·ne·s et que les femmes qui participent à la manifestation ne seraient pas venues. Quelques militant·e·s salarié·e·s des organisations sont

présent·e·s en soutien à ces travailleuses. Ces femmes et quelques hommes, sans forcément en être conscient·e·s ont, du fait de leur engagement dans plusieurs sphères du MIFD, un rôle d'intermédiaire faisant le lien entre les différents courants.

Quelques semaines plus tard, une autre manifestation est organisée pour demander justice pour deux femmes népalaises, victimes de viol en réunion et de séquestration. Ces deux femmes qui travaillaient comme employées de maison auprès d'un diplomate saoudien ont vu leur plainte rejetée du fait de l'immunité diplomatique dont bénéficie leur bourreau. En septembre, un cortège se déploie devant l'ambassade d'Arabie saoudite avec à sa tête la représentante de l'organisation *AIPWA*. L'affaire est finalement réouverte et aboutit à une condamnation.

Parfois, les mobilisations parfois sortent des espaces impartis tacitement, dans le but de revendiquer le droit à l'espace public. Le 31 décembre 2014, le collectif *Saheli* organise une marche de nuit intitulée *Take Back the Night* (Reprends la nuit). À 19h30 près du quartier sud de Saket, une centaine de femmes et d'hommes se regroupe et démarre une marche qui les conduit au métro quelques kilomètres plus loin. Dans le cortège, les demandes sont de l'ordre du droit à la liberté de mouvement pour les femmes, le droit d'être dans l'espace public, mais aussi d'avoir un espace public accessible aux personnes handicapées. Des militant·e·s de plusieurs organisations professionnalisées et de collectifs de Delhi sont présent·e·s aux côtés d'étudiant·e·s. La population est assez jeune et de classes intermédiaires à aisées de Delhi, comme l'indique leurs vêtements composés de jeans et de tee-shirt ou de *Shalwar Kameez* de bonnes qualités. Une militante féministe, qui est à l'origine de ce rassemblement, me fait part rétrospectivement de ses réflexions en français, quant à la signification de ces luttes. Contrairement au discours fréquemment employé concernant les violences faites aux femmes dans l'espace public et les mesures visant à les protéger, ces rassemblements clament le droit des femmes d'être dans la ville et le droit d'y être en sécurité :

> *« C : Ça fait partie du droit à la ville, d'être une femme dans l'espace public.*
> *N : Mais nous ne parlons pas de la protection, nous ne disons pas qu'il faut protéger les femmes, par exemple quand nous sortons, quand nous avons fait la campagne « take back the night » le 31 après on était là jusqu'à 2H30 du matin et c'était super, il faisait froid, mais il y avait de l'énergie, il y avait quelque chose qui se passait et à 3h quand tout était fini, on voit et on se dit : « ok, mais comment on rentre maintenant ? ». Et ça aussi c'est important. Mais il faut distinguer la différence entre la protection et la sécurité, nous avons le droit à la sécurité, n'importe où, n'importe quand, mais on n'a pas besoin de la protection et si j'ai besoin de la protection je vais demander moi-même, je vais aller voir la police ou je ne sais pas, quelqu'un qui est là. Même pas forcément la police. Moi si je suis dans la rue et que quelque chose se passe avec moi, je vais*

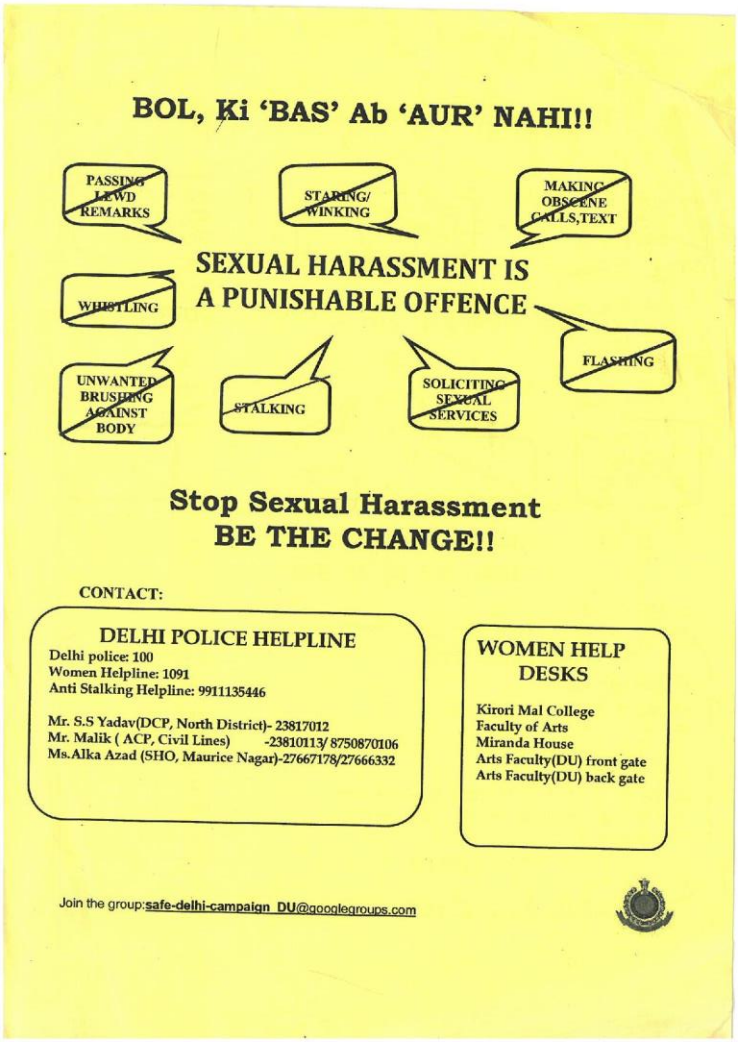
demander aux gens autour de m'aider, mais ça c'est à moi de décider, ce n'est pas à l'État de décider ou à la famille, qui sont les institutions les plus patriarcales que nous avons, donc ce n'est pas la famille, ou l'État ou la police qui va décider pourquoi je suis sortie à 8h ce soir. »
Entretien n°45. (Nithya, 44ans, hindoue, brahmane, français, 18/02/2014)

Cette réflexion entre en résonance avec l'étude menée par un collectif de Mumbai qui, en 2011, a publié l'ouvrage *Why Loiter ? Women and Risk on Mumbai Street*, issue du projet académique *Gender and Space* (2003-2006) (Phadke, Khan, Ranade, 2011). Cette étude, véritable manifeste du droit à flâner et à accéder de manière égalitaire à l'espace public, est une référence pour un grand nombre de militant·e·s parlant anglais et engagé·e·s à Delhi dans le MIFD. *Why Loiter? Women and Risk on Mumbai Street*, traite de la ville de Mumbai, mais plusieurs éléments, soulevés par les autrices, font sens pour la ville de Delhi. Les autrices réaffirment le caractère genré de l'espace public, considéré comme un lieu où les femmes sont illégitimes. Cette construction sociale performative divise à la fois les femmes et les hommes, mais distingue aussi les individus selon leur classe sociale, leur caste, leur âge, ou leur statut marital. Dans les médias et dans l'imaginaire collectif, une fois encore la construction genrée de l'espace oppose les femmes de classes moyennes à aisées, figures de la victime, aux hommes pauvres, considérés comme les agresseurs[397]. Elle différencie également les femmes respectables circonscrites aux espaces privés ou aux espaces semi-publics, des femmes pauvres vivant et/ou travaillant dans les espaces publics (*Ibid.*, p. 19). L'émergence de lieux de consommation destinés aux classes aisées fournit en apparence des espaces de liberté pour les femmes. Pourtant, ces endroits ne sont que des extensions de l'espace privé, que les autrices qualifient « d'espaces récréatifs privés » (*Ibid.*, p. 65). En plus de resteindre le débat, en offrant une illusion de liberté, les espaces récréatifs privés divisent les femmes puisqu'à Delhi par exemple, dans un des centres commerciaux principaux de Saket[398], les vigiles empêchent les femmes pauvres de rentrer.

Dans la ville de Delhi, la question du droit à la ville est, depuis les années 2000, au centre des politiques nationales et internationales sur la sécurité des femmes dans les villes. Elles font suite à la déclaration de Bogota de 2004 (*Declaration of Bogota: Safe Cities for Women and Girls 2004*). À partir de 2009, l'organisation *Jagori*, de concert avec le gouvernement de Delhi, le Département pour le Développement des Femmes et des Enfants (*Department of Women and*

[397] Une construction que l'on retrouve chez Susie Tharu et Tejaswini Niranjana Tharu (1994) (ref 2.3.2.1)
[398] Quartier du Sud de Delhi.

Child Development) et des institutions internationales, monte le projet *« Safe City Free of Violence against Women and Girls »*.



TRACT JAGORI ANTI HARCELEMENT

Ce programme s'inscrit dans une approche que l'on peut définir comme celle du « droit à la ville ». Ce concept fut défini successivement par Henri Lefebvre en 1968 en France, puis investi aux États-Unis par David Harvey (2008). Il recouvre, dans un même temps, une approche législative et morale. La reconnaissance des droits *à* et *dans* la ville des citoyen·ne·s est relative à une mise en application et un accès aux droits fondamentaux, garantis par la constitution (Zerah *et al*., 2011). À cela s'ajoute l'idée selon laquelle, pour atteindre l'égalité en substance de tous et toutes, des aménagements sont nécessaires. Le droit à la ville est alors à la fois, la reconnaissance de l'égalité formelle, le droit à l'accès et à la sécurité et l'égalité substantielle, la possibilité d'accéder de manière égalitaire aux infrastructures garantie par des

aménagements spécifiques (*Ibid.)*[399]. Le MIFD s'est emparé de ce concept sous sa forme politique pour demander que des mesures soient prises pour garantir et légitimer l'accès des femmes à la ville. Dans une zone semi-urbaine du nord de Delhi, des militantes d'une jeune organisation, *Safe Dehi City,* ont mené une campagne de sensibilisation autour d'une échoppe de thé où se rassemblent des hommes. Tout est parti de l'observation, par les militantes, que les femmes ne passaient pas devant cette échoppe pour éviter les regards et les réflexions de la part des hommes. Pour dénoncer ces agissements et faire prendre conscience de leur caractère hautement condamnable, l'organisation, avec des femmes vivant dans le quartier et le collectif féministe d'artiste *Fearless collective* ont peint des yeux et des slogans दिल से देखो, आँखों से नहीं (Regarde avec le cœur et pas avec les yeux) sur le mur opposé. Elles ont en complément organisé des réunions de sensibilisation.



MUR PEINT PAR SAFE CITY DELHI CREDIT : C.MICHON

Une des militantes de l'organisation m'explique que cette fresque favorise le dialogue avec les hommes, notamment lors de sa réalisation. Elle fut le point de départ d'une série de réunions publiques sur les masculinités et sur la place des femmes dans la sphère publique.

399 Les questions des droits des femmes à la ville ont un horizon transnational. En France les études se développent, de manière exponentielle, depuis quelques années, (Raibaud, 2015; Journée d'étude Genre et ville, 2015; Roche, 2017 ; Faure, Hernandez-Gonzalez, Luxembourg., 2017.)

L'organisation intervient également sur les questions de harcèlement sexuel dans l'espace public à travers d'autres campagnes. Elle organise des réunions et des marches exploratoires[400] avec des étudiant·e·s, des travailleur·se·s, des citoyen·ne·s dans différents quartiers de Delhi pour récolter des données concernant la manière dont les femmes et les filles visualisent l'espace public et son accessibilité. Le but de ces démarches est alors soit d'intervenir directement sur les lieux comme le fait cette organisation, soit de mobiliser l'État pour que des mesures matérielles ou législatives soient prises.

Le sentiment de peur et l'absence de sécurité dans la ville sont des freins majeurs à l'émancipation des femmes (Viswanath, Mehrotra, 2007). Ce sentiment d'insécurité et de dangerosité de la ville tient au caractère inadapté des infrastructures. Que ce soit l'éclairage public, les trottoirs ou le revêtement au sol, l'architecture des villes est pensée par et pour les hommes. Ces conditions concourent à déterminer l'accessibilité des villes aux femmes.
Le rapport au droit et à la gouvernance urbaine est un élément décisif. La présence et la confiance dans les forces de l'ordre ou tout autre représentant·e·s de l'État, mais aussi la présence de vendeurs des rues et d'association de résidents ont un impact sur la manière dont les femmes, selon leur statut social, investissent la ville (*ibid.* ; Tawa Lama Rewal, 2011 ; Salès, 2016). Le rapport conflictuel à la police, perçue comme une institution pérennisant l'ordre patriarcal accentue le sentiment d'illégitimité des femmes dans la ville.

Les associations de citoyen·ne·s, quant à elles, ont un rôle substantiel dans la reproduction des inégalités de genre et de classe. Si l'on suit le découpage qu'effectue Partha Chatterjee entre société civile et société politique, elles ont, en tant que représentantes de la société civile, un pouvoir décisionnel conséquent. Localement, les luttes qu'elles mènent pour la sécurité et l'usage du sol, en favorisant les politiques de déplacements des bidonvilles, éloignent les populations les plus précaires des centres urbains et des infrastructures (Zerah *et al*., *ibid. ;* Tawa Lama Rewal, 2012). Ces politiques de ségrégation spatiale ont des conséquences sur les femmes pauvres, puisque la délocalisation des logements restreint leur accès aux transports, au travail et rendent plus difficiles leurs déplacements. Nombre d'études montrent que contrairement aux idées reçues, la présence des vendeurs de rue rassure beaucoup de femmes (*ibid.*, 2007 ; Salès, 2016, 2017). Les tentatives de les délocaliser sont des freins à la sécurité. Les demandes portées par les organisations citoyennes amplifient également, par un procédé de

[400] Les marches exploratoires ou marches sensibles sont des rassemblements et des déambulations dans un espace délimité visant à prendre conscience de la manière dont les plans d'urbanisation limitent ou facilitent l'accès des espaces publics aux femmes, aux enfants ou aux personnes handicapées.

différenciation de classe et d'extension de la sphère privée à des zones de consommation, l'idéologie patriarcale de respectabilité qui entoure la figure de la femme totem (Viswanath, Mehrotra, 2008).

Les manifestations qui sont des célébrations ou des commémorations annuelles sont un autre type d'engagement dans la ville par les organisations. Par leur participation à des rassemblements locaux, les organisations et les militant·e·s se donnent à voir comme faisant partie du MIFD, malgré les débats qui peuvent les opposer. Lorsque ces célébrations sont internationales, l'inscription va plus loin, car elles enracinent le Mouvement dans un réseau transnational. *One Billion Raising* en février, la Journée Internationale du Droit des Femmes, le 8 mars, les 16 jours contre les violences faites aux femmes du 25 novembre au 10 décembre et la *queer pride* sont quatre dates clés pour le MIFD. Lors de ces périodes, des rassemblements, des réunions, des assemblées sont organisées par les organisations professionnalisées, les organisations autonomes, les plateformes, et les branches féminines des partis politiques.

Le 8 mars 2015 et 2016, une marche débute à Connaught Place pour se diriger vers Jantar Mantar, où les participant·e·s s'installent pour la journée. Un grand nombre d'étudiant·e·s, de militant·e·s d'organisations professionnalisées et d'anonymes sont présent·e·s. À Jantar Mantar, une estrade est installée. Toute la journée, des représentant·e·s du MIFD, des militantes célèbres défilent sur la scène. Vers 14h, les étudiant·e·s disparaissent et retournent sur les campus où sont organisés des prises de parole. En 2016, Soni Sori est invitée en tant que militante et symbole des luttes des populations *adivasis* et des opposant·e·s politiques accusé·e·s par le gouvernement d'être maoïstes. En 2011, cette enseignante est arrêtée dans un village de l'État de Chhattisgarh au motif de son implication dans des activités terroristes. Pendant les deux années de sa rétention, avant que les charges soient abandonnées, Soni Sori est torturée, violée et sa famille est menacée par les représentant·e·s du pouvoir local. En 2013, elle sort de prison et devient le symbole des luttes de femmes. Par la suite, en 2014, elle participe aux élections pour le siège réservé aux candidat·e·s *Scheduled Tribes*, sous l'étiquette du *Aam Admi Party* au parlement de Chhattisgarh et perd.



SONI SORI, JANTAR MANTAR 2013. CREDIT : C.MICHON

En 2016, le mot d'ordre est à l'unicité, *Aath March Saath March* (Nous marchons unies pour le 8 mars) comme pour rappeler le besoin de solidarité et de luttes conjointes dans le MIFD. En effet, malgré une première impression de sororité entre les organisations, leur disposition sur le lieu du rassemblement et la composition sociale des groupes laissent entrevoir des rapports plus conflictuels qu'ils n'y paraissent.

En 2014, sur la scène principale les noms des organisations participantes sont affiché·e·s. Il y a la *All India Coordinating Committee for Working Women, AIDWA*, la *Catholic Bishops' Conference of India* (*CBCI women*), *Jagori, Join Women Program*, la *National Federation of Indian Women, le Purogami Mahila Sangathan, Saheli, le Rashtriya Dalit Mahila Andolan*, le *Swastik Mahila Samiti, et la Young Woman Catholic Association* (YWCA Delhi). Les militantes qui sont sur le devant de la scène sont les représentantes des organisations, des branches féminines des partis politiques et les leadeuses charismatiques du MIFD. Quelques militantes anonymes montent sur scène, mais rarement pour prendre la parole. Elles sont là pour accompagner une leadeuse charismatiques ou pour entamer un chant ou une danse conjointement avec d'autres militantes. Un peu plus loin dans la rue adjacente, d'autres organisations se sont rassemblées et ont leurs propres banderoles. Il y a *Pragatisheel Mahila Sangtan* ou encore *Breakthrough.* Cette prise de distance est symbolique à la fois des

dissensions qui existent dans le MIFD, mais aussi de la compétition pour la reconnaissance des sujets de campagne spécifiques à chaque organisation.

Les militantes du *Pragatisheel Mahila Sangtan (MPS)* arrivent dans des camions par dizaines et entonnent des chants, assises derrière des pancartes. Une militante d'une autre organisation me dit, lors d'un entretien, que certaines organisations pour gonfler leur nombre et être plus visibles font venir des femmes ouvrières pauvres et les rétribuent. J'interroge donc quelques militantes de l'organisation *MPS* à ce sujet. Elles me répondent que mobiliser les femmes est compliqué. Je demande à quelques femmes présentes derrière les banderoles pourquoi elles sont venues. Et elles me disent que les responsables leur ont proposé de venir manifester pour faire entendre leurs demandes et qu'elles sont donc montées dans le camion. Elles mettent en avant leur identité de basses castes et racontent la manière dont PMS les aide à parler et à se défendre dans le village urbain où elles vivent. Elles expliquent qu'on leur a donné les panneaux et que grâce à l'organisation elles peuvent être entendues.

La remarque d'une femme travaillant dans une organisation professionnalisée concernant le travail des organisations de masses atteste des rivalités latentes dans le MIFD. Il semble en effet que ces femmes soient encadrées et dirigées lors des mobilisations afin que leur discours soit compréhensible par les médias. Mes différentes interventions auprès des organisations m'ont montré que cela était un phénomène récurrent.

Ces rassemblements sont des passages obligés pour les organisations. Les rassemblements annuels sont des moments décisifs où le MIFD, comme mouvement unifié, se donne à voir. Les rapports de pouvoir et les tensions qui apparaissent sont effacés visuellement par la présence de femmes qui semblent appartenir aux classes plus précaires. Le droit de parole reste tout de même l'apanage des représentantes, appartenant aux hautes castes et aux classes aisées. Ces mobilisations, lorsqu'elles sont relayées par la presse et les réseaux sociaux, confèrent au Mouvement une portée internationale. Elles positionnent le MIFD comme un acteur transnational de la lutte pour l'égalité auprès des instances internationales et des militantes. Cette inclusion dans un réseau transnational sert à la fois de soutien moral, de soutien législatif et matériel, mais aussi de référant repoussoir qui donne sa singularité au mouvement (Marx Ferre, Tripp, *op.cit.*).



8 MARS 2016, DELHI, JANTAR MANTAR. CREDIT :C.MICHON



8 MARS 2016, DELHI, JANTAR MANTAR (MPS). CREDIT : C.MICHON



8 MARS 2016, JANTAR MANTAR NEW DELHI. CREDIT : C. MICHON

3.7.1.3 Le MIFD et le politique : institutionnalisation et contestation interne aux champs du pouvoir.

Les actions de plaidoyer et les mobilisations, menées par le MIFD et adressées à l'État réaffirment sa présence dans le champ politique. L'institutionnalisation du MIFD l'a conduit à devenir un représentant légitime des femmes dont le répertoire d'actions, bien que très hétéroclite, répond aux normes de la participation politique. Les manifestations sont les interventions les plus médiatisées. Elles positionnent le MIFD dans un rôle de *chalengeur* ou d'*outsideur* du système politique. Les manifestations sous leurs formes ritualisées et codifiées font pourtant parties de la pratique du plaidoyer. Ce n'est que lors de débordements, de mobilisations empreintes de violences ou spontanées, que qu'elles sont qualifiées d'émeutes. Elles peuvent alors contribuer à déstabiliser la place du MIFD dans le champ politique en le positionnant, en marge de celui-ci ou en opposition. Ce glissement se traduit généralement par un changement temporaire de relation entre le MIFD et l'Etat et l'emploi de la force par ce dernier.

Envisager la manifestation comme une forme de plaidoyer autorise à repenser les formes et les frontières du politique. La forme usuelle qui diviserait d'une part l'État et ses institutions et les organisations militantes d'autre part, perd de sa pertinence, notamment dans un contexte où la société civile est institutionnalisée. La distinction entre « politique contestataire participative (plaidoyer) et politique contestataire populaire (contre politique) », toutes deux faisant partie du champ politique, permet de nuancer la séparation entre politique institutionnelle et politique non institutionnelle (Elder, 2005).

Cette approche va dans le sens de la conceptualisation, par Laure Bereni, de « l'espace de la cause des femmes ». L'essor et l'institutionnalisation des Gender Studies et des Women Studies dans les universités et dans des centres de recherches sont des points de départ pour penser la séparation entre institutions et mouvements. Les Women's Studies produites par le MIFD dans les universités furent dans un premier temps, pensées comme *« le bras académique »* du MIFD. Elles se sont progressivement institutionnalisées et détachées de l'espace militant, sous sa forme organisationnelle, alors même qu'une partie des chercheur·se·s restent des acteurs·trices fondamentaux·les du Mouvement. Ces études sont un pilier éminent du MIFD. Une fois encore, apparaissent ici les limites de la distinction entre institutionnalisation et autonomie.

Lorsque des mobilisations pour le droit des femmes sortent du canal institutionnel, elles mettent à jour la normalisation des pratiques protestataires populaires du MIFD. Les

mobilisations de 2012, que l'on peut qualifier de « contestations populaires », rompent avec les formes habituelles de mobilisation du MIFD. Ces distinctions sont de l'ordre de la composition, de la méthode et du profil des participant·e·s. Les militant·e·s les décrivent comme un moment particulier ou des milliers de personnes convergèrent de manière spontanée, en réponse à l'horreur du crime. Quelques jours après les faits, les premiers·ères à se mobiliser sont les étudiant·e·s. Ils et elles sont rejoint·e·s très vite par des militant·e·s du MIFD, mais surtout des citoyen·ne·s anonymes. Ensemble, ils et elles marchent jusqu'à Jantar Mantar et en appellent au gouvernement. La forte répression à laquelle ils et elles sont confonté·e·s témoigne de la forme non conventionnelle qu'endossent ces mobilisations. Alors que la majorité des manifestations pour les droits des femmes sont organisées et conduites par les militantes du MIFD, en 2012 aucun·e porte-parole ne semblent émerger dans les premiers temps. La multiplicité des discours et leur divergence renforcent le caractère exceptionnel de ce soulèvement citoyen, qualifié de « révolutionnaire » par Stéphanie Tawa Lama Rewal (2013). Pratiksa Baxi, chercheuse légaliste indienne lors d'un entretien met l'accent sur plusieurs éléments qui distinguent ces manifestations de celles organisées par le MIFD :

> « *La circulation des émotions était énorme en décembre l'année dernière et cela semble être le résultat de l'affaire du viol à Delhi. C'est un évènement qui a affecté tout le monde. Il a été mis en lumière, en partie, par les réseaux sociaux et d'autres médias. La population qui est venue manifester contre ce viol en réunion, appartenait à un large éventail de groupes sociaux. Ce n'était pas quelque chose qui a été initié ou conduit par les groupes de femmes et même dans sa réponse finale, en ce qui concerne la loi, le gouvernement n'a pas tenu compte des demandes des groupes de femmes. C'était un moment très particulier où les gens qui avaient l'expérience et l'expertise des luttes contre les violences sexuelles devaient se battre pour faire entendre leur voix.* »[401]
> Entretien n°39 (Pratiksha Baxi, chercheuse à JNU)

Au cours de ces manifestations, plusieurs discours s'affrontent, voire se conjuguent. Une partie des citoyen·ne·s qui se mobilisent demandent plus d'égalité entre les hommes et les femmes et donc des mesures éducatives et préventives pour faire cesser les violences. Une autres a un discours mettant l'accent sur le besoin de renforcer la protection de *leurs* femmes et de mettre en place des mesures punitives. Le gouvernement, qui dans un premier temps fait

[401] « The circulation of effects was enormous in December last year and it seems to be, the Delhi rape case was something who seem affected everybody, so partially perhaps you know there was a new enlightenment of social media and other things, but there was a whole range of diverse kinds of population who came out to protest against the gang rape. It was not something who was initiated entirely or lead entirely by women's groups, and even the government response in terms of law reforms, pushed out the women's group initially. So it was a very peculiar situation where people who had the experience and the expertise of looking at sexual violence had to literally fight to get their voice heard. »

appel à l'armée pour contrer les manifestant·e·s, cède après quelques semaines et convoque le *Comité du Juge Verma*.

Le contexte particulier dans lequel se font ces mobilisations explique en partie leur originalité. Le programme de lutte contre la corruption et l'essor d'une nouvelle mouvance politique, avec à sa tête le mouvement *Hazare*[402], confèrent une valorisation nouvelle aux manifestations de rue. Pour Nivedita Menon[403], le mouvement contre la corruption a donné de la légitimité à la présence citoyenne dans les rues de la ville, en dehors des lieux traditionnels de la contestation. Les mobilisations de 2012 s'inscrivent dans la continuité du mouvement *Hazare*, dans la manière dont il cristallise plusieurs types de mécontentements et amène les citoyen·ne·s dans la rue, sans représentant·e défini·e. Ces évènements mettent en lumière le rôle majeur qu'ont les médias et les réseaux sociaux dans les luttes. L émotion que produit ce crime monstrueux, explique en partie le nombre important de personne qui se sont mobilisées. Mais plus encore, ces manifestations confèrent une juste reconnaissance au travail incessant des militant·e·s du MIFD et du MIF depuis plusieurs décennies.

Un an après le soulèvement de 2012, fin 2013, la nature et les conséquences des mobilisations sont un sujet récurrent pour les militant·e·s. Les commémorations, entourant cette date anniversaire funeste, sont des moments de bilan pour les militant·e·s du MIFD. Pour les militant·e·s salarié·e·s et les chercheur·se·s, ces mobilisations sont une période charnière dans la lutte des femmes. Bien qu'accusées d'être des mobilisations urbaines de classe moyenne, elles ont permis, selon les dires des militant·e·s, de briser le tabou médiatique autour des violences sexuelles dans l'espace public. Une des raisons d'un tel sursaut citoyen a trait au profil de la victime. Jyoti, comme elle fut susnommée, est le symbole d'une jeunesse urbaine aspirant à la mixité et à la liberté. Les circonstances de ce crime font écho au quotidien de beaucoup de jeunes hommes et de jeunes femmes à Delhi. Alors qu'elle revenait du cinéma en bus, avec un ami elle fut attaquée par cinq hommes. Le profil des attaquants, le fait qu'ils soient des travailleurs pauvres migrants, a été utilisé par les courants conservateurs comme argument repoussoir, pour différencier, sur la base de la classe sociale, les bons citoyens des prédateurs. On retrouve ce mécanisme à l'œuvre dans la construction de la femme totem, de classes aisées, que l'on oppose aux hommes et aux femmes pauvres. Une fois encore, l'entrelacement de la classe, de la caste et des questions de genre est visible, ainsi que la manière dont ces marqueurs

402 Ref note 262
403 Entretien n°48.

co-produisent les rapports de pouvoir. Rétrospectivement, un écart apparaît entre la médiatisation de ce crime et d'autres affaires de viols et de meurtres, quelques semaines ou mois plus tard, à l'encontre de femmes de basses castes et *adivasis*. Ces crimes, même lorsqu'ils furent relatés par les médias, ne firent pas l'objet de mobilisations aussi massives. Cette différenciation de traitement laisse un gout amer aux militant·e·s du MIFD.

Majoritairement, les individus qui se mobilisent en 2012 n'appartiennent pas aux sections politisées de la société ni au MIFD. Leur participation aux manifestations montre que la cause des femmes, notamment grâce aux actions du MIFD, est devenue en Inde un sujet politique légitime. Cela va de pair avec l'élaboration d'un discours, contre les violences faites aux femmes, par l'État et par les mouvances politiques conservatrices, parfois très différents de celui du MIFD. Le vaste champ que représente la cause des femmes est traversé par des positionnements distincts et parfois contradictoires. La pluralité rhétorique entourant le droit des femmes, comme l'atteste la distinction - discours égalitaires et discours sécuritaires - marque l'existence conjointe de plusieurs paradigmes dans l'espace de la cause des femmes. L'étude de ces dissonances révèlent l'existence de frontière entre le MIFD et l'espace de la cause des femmes, mais aussi de la présence conjointe de plusieurs courants parfois antagonistes dans ces deux espaces.

La dimension conflictuelle des mobilisations, en marge des champs institutionnels, apparait également dans les mobilisations étudiantes. Les étudiant·e·s représentent un atout pour le MIFD, car ils et elles font preuve d'une relative liberté et d'un potentiel de radicalité qui insuffle, au Mouvement, un dynamisme bénéfique. Dans un même temps, la dimension subversive de leurs actions les soumet à l'opprobre et les oppose parfois aux militant·e·s professionalisé·e·s. Les campagnes *Kiss of Love*, *Pink Chaddi* ou encore la campagne *Happy to Bleed* amorcées par des étudiant·e·s de l'université Jama Milia Islamia en 2015, où des messages contre le sexisme furent accrochés aux murs sur des serviettes hygiéniques, ne sont pas bien accueillies par la presse et les citoyen·ne·s. Leurs actions font l'objet d'opposition parfois violente de la part de la police ou des représentant·e·s des institutions universitaires[404].

Les relations du MIFD au politique sont plus complexes qu'elles n'y paraissent. Les débats autour de l'effet dépolitisant de l'institutionnalisation, pointent du doigt l'assujettissement des actrices et des acteurs du MIFD aux normes du champ politique et l'essor

[404] https://www.youthkiawaaz.com/2015/03/pads-against-sexism-delhi/

d'un paradigme féministe libéral. Pourtant, les interactions quotidiennes du Mouvement avec l'État et les institutions complexifient cette analyse. Les campagnes des organisations féministes combinent fréquemment des outils favorisant le dialogue institutionnel et une approche contestataire d'opposition. Régulièrement, des initiatives de résistances à l'hégémonie sont prises par les militant·e·s/salarié·e·s du MIFD. Assez peu visibles de prime abord, elles se manifestent localement sous des formes variées. Elles sont tant de tactiques, de tentatives, de positionnements parfois en marge, investies par les militant·e·s. Le dessein de ces agissements n'est pas toujours affirmé et n'est pas toujours perçu comme des actes de révolte. C'est généralement dans des ajustements et des oppositions individuels, dans le salariat et le bénévolat militant, que ces types particuliers de contestation résident.

Ces formes quotidiennes de résistances peuvent être comparées aux récits et aux chants que relatent Gloria Raheja Goodwin et Ann Gold en 1994, dans leur ouvrage *Listen to the Heron's Words : Reimagining Gender and Kinship in North India*[405]. L'étude des chants des femmes et des récits alternatifs en Inde du Nord, que l'on retrouve également dans les travaux de Jean Luc Chambard sur un village du Madhya Pradesh (1981, 1992), mettent en lumière la production par les femmes, de récits alternatifs qui participent à la construction d'une culture subalterne. Les militantes et salariées du MIFD construisent des récits alternatifs et émettent des critiques, énoncées de manière plus ou moins audible, sur la société, l'État, mais aussi le MIFD et ses configurations actuelles.

Les travaux de recherche sur les résistances dissimulées menés par James Scott, mais aussi dans une certaine mesure les études subalternes et postcoloniales, mettent également l'accent sur l'histoire par le bas des « sans voix ». Elles peuvent être qualifiées « d'armes des faibles » (Scott, 1985). Cet angle d'approche concourt à nuancer les conséquences de l'ONGéisation du MIFD et à réaffirmer l'agentivité de ses membres. À la manière de Foucault, cela s'explique par le fait que le concept de résistance est intrinsèque à celui de pouvoir (1976). Il se signifie par une pluralité de positionnements contraires, d'actions disparates individuelles ou collectives. Les résistances forment un maillage constitutif de la vie sociale. Le réinvestissement de la culture par le MIFD et la valorisation de normes alternatives, en dehors

405 La figure du héron, comme nous l'expliquent en préambule les autrices, est utilisée par les femmes comme symbole des résistances au pouvoir dominant et à la morale.

du champ politique[406], concourent à faire évoluer la culture hégémonique[407]. La résistance apparait à travers plusieurs niveaux de pratiques, de discours et de positionnements politiques (Scott, 1990). Ces armes, qui passent par le discours, les publications ou encore l'art, sont mises au service des luttes pour l'égalité. Cela se manifeste par des adaptations locales, des détournements et un principe de réception sélective des projets de développement par les bénéficiaires (De Sardan, 1995). Les campagnes telles qu'elles sont menées ont plusieurs facettes et ne correspondent pas toujours aux propos et aux écrits publics produits par les organisations.

406 Le champ politique apparait ici sous sa forme restreinte d'espace où des professionnel·le·s de la politique tel·le·s que les partis, les représentant·e·s élu·e·s et les institutions où ils et elles siègent et s'affrontent pour l'accès au pouvoir.

407 Cette référence dans une même proposition à la résistance et aux champs peut sembler contraire à la théorisation de Bourdieu, qui à travers les concepts de champs, d'habitus, de pouvoir symbolique et reproduction du pouvoir, a une approche parfois limitée de la résistance. Dans un même temps, dans plusieurs de ses écrits Pierre Bourdieu analyse la formation des collectifs (Bourdieu, 2000) et en appelle, dans son ouvrage Contre feux Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale, à une mobilisation de tous et toutes, notamment des intellectuel·le·s (*ibid*., 1998).

3.7.2 Les interventions auprès de la population : des activités à visée pratiques aux activités à visée stratégiques.

3.7.2.1 Les programmes de développement et de services, une réponse aux maux du quotidien.

Les interventions auprès des populations, féminines majoritairement, prennent place dans une économie du développement dont le but principal est de répondre aux maux quotidiens des citoyen·ne·s. Ces programmes représentent la part la plus importante des actions engagées par le MIFD. Les terrains d'interventions se partagent entre ceux à Delhi, dans les différents types de bidonvilles (*Planned Colonies, Jhuggi Jhompri, Clusters*[408]*)* et les interventions dans les États de la moitié nord de l'Inde.

Localement, dans les bidonvilles, les villages urbains et les zones rurales, les organisations disposent d'équipes locales ou sous-traitent à des organisations et à des groupes de femmes. La mise en place des campagnes et leur suivi, lorsqu'elles sont amorcées par les organisations, sont souvent délégués à ces groupes extérieurs. Les militant·e·s salarié·e·s qui travaillent dans les bureaux centraux de Delhi vont, de manière plus ou moins régulière, dans les zones d'intervention, pour lancer et suivre les programmes et dresser les bilans. De la même manière, la quasi-totalité des organisations mène leurs actions en dehors de Delhi. Les quelques organisations qui interviennent dans la ville le font auprès de deux publics. Les populations pauvres appartenant aux castes et aux classes les plus défavorisées, d'une part, et les étudiant·e·s et jeunes hommes et femmes de classes intermédiaires à supérieures de l'autre. La nature et le positionnement politique des organisations ont une influence majeure sur la manière dont les programmes de développement sont pensés et mis en place. Les campagnes de développement se déploient selon une ligne allant des actions à visée pratique, proche de l'idéologie des missions de charité, à des actions féministes à visée politique, prônant l'autonomisation des femmes. Leur disposition, le long de cet axe, n'est jamais fixe. Selon l'échelle à laquelle on se place, les rapports de pouvoir entre l'État, les représentant·e·s du MIFD, les militant·e·s anonymes et les citoyen·ne·s, font évoluer la nature des interventions.

L'observation des campagnes entreprises par les organisations du MIFD permet d'aller plus loin dans l'analyse des critiques du développement et de l'ONGéisation. En effet, si les

[408] Ref note 70

pratiques telles que la charité et les actions sociales (*welfare*) ne sont pas récentes en Inde, elles représentent pour les organisations professionnalisées du MIFD qui les adoptent, un glissement de paradigme. Les activités sociales, dont la forme coïncide avec les œuvres de charité et les pratiques de service (*seva*), sans tout à fait se recouvrir, ont en commun de maintenir un statu quo politique dans la lutte pour l'égalité et l'émancipation. Elles peuvent aussi renforcer les catégories de genre, tout en œuvrant à lutter contre la pauvreté. De manière paradoxale, l'envers de ces pratiques cache parfois une forme d'engagement politique résultant d'une réappropriation des campagnes, par des groupes de femmes marginalisées (Ciotti, 2012).

En Inde, l'essor de l'action sociale et de la pratique du *seva* par les femmes s'est intensifié et a revêtu sa signification contemporaine pendant la période coloniale. La pratique du *seva* (service) est une forme de dévotion dans la religion hindoue. On la voit apparaitre dans la *Bhagavad-Gita,* un des textes centraux du *Mahabharata,* un livre sacré de l'hindouisme. Le *seva* est une forme de service désintéressé. Il englobe un nombre important de pratiques de dévotion religieuse et sociale. Il est associé au geste du toucher des pieds ou des jambes, en signe de respect dans les familles, auprès des dévots et aux relations hiérarchiques inter-castes (Srivatsan, 2006). Au cours de la période coloniale, le *seva* acquiert une dimension socio-politique et privée. La pratique évolue pour devenir un acte collectif en réaction à la présence britannique. Le but de cette démarche est de mobiliser une majorité hindoue, sous le commandement d'hommes de hautes castes (*savarna*) pour sortir de la domination britannique (Patel, 2007). Pour donner corps à la nation indienne autour de l'hindouisme, des réformateurs comme Swami Vivekananda (1867-1902),[409] proposent des projets de réformes politico-religieux. Pour ce dernier l'Inde doit pour parvenir à l'indépendance, se construire comme une communauté autour de la notion de *seva*. Chacun de ses sujets a le devoir d'allier force spirituelle et physique. Il enjoint les communautés brahmanes à se tourner vers les castes défavorisées pour les aider dans le processus de développement (Srivatsan, *op.cit.* ; Patel, *ibid.*). À cette même période, le mouvement de réforme *Brāhmo* prône une évolution des mœurs, en particulier celles concernant le statut des femmes. L'éducation des filles et la réforme des pratiques religieuses deviennent le fer de lance du mouvement et la figure de la « *femme nouvelle* » est érigée comme gardienne de la nation (Chatterjee, 1989, p. 244 ; Forbes, 2008). Des femmes de hautes castes s'emparent de ce concept pour s'investir dans le service social et

409 Swami Vivekananda est un maitre spirituel hindou disciple de Rama Krishna, qui a œuvré par ses écrits à réformer l'hindouisme et à faire connaitre l'hindouisme en Occident. Il fonde l'ordre Ramakrishna Math acteur du mouvement de réforme, ainsi que le mouvement spirituel Ramakrishna (Mission).

fonder des écoles. Sous couvert d'investissement religieux, elles légitiment leur participation à la vie publique. Leur engagement continue et se transforme politiquement avec l'arrivée de Gandhi. Ce dernier reconnaît le rôle fondamental des femmes dans la sphère publique, tout en réaffirmant la fonction première qui les lie à la sphère privée.

Le concept de *seva* est également mobilisé par la League contre l'intouchabilité *(All India Anti Untouchability League),* formée en 1932 pour lutter contre les discriminations à l'encontre des populations dalits. Le *seva* prend ici le sens de reconstruction sociale qui par une pratique juste et rigoureuse de la religion, devrait mener à une amélioration de la situation des Dalits. De la même manière que pour les femmes, les solutions proposées pour améliorer leur condition passent non pas par une réforme du système, mais par des ajustements spécifiques (Kishwar, 1985 ; Srivatsan, 2006 ; Ciotti, *Ibid*.).

Malgré les multiples réinterprétations, dont certaines se détachant de la religion, le caractère élitiste du *seva* reste vivace, lorsqu'il apparait sous sa forme de service social. C'est ce que remarquent plusieurs autrices lorsqu'elles analysent le caractère genré de cette pratique qui réifie, dans un même temps les rapports de genre, de classes et de castes. C'est l'analyse que soutient par exemple Patricia Caplan dans son étude sur les programmes sociaux étatiques ou subventionnés des années 1950 à destination des femmes. L'investissement des classes moyennes dans les programmes de développement donne lieu à une culture de classe séparant d'un côté les femmes aisées, investigatrices des œuvres de charité et les femmes pauvres, récipiendaires des mesures (Caplan, 1985). Plus encore, elle considère que le *seva* justifie un ordre social de caste et de classe hiérarchique, en préservant la complémentarité des attributions de classes/castes. Les activités sociales, par les symboles qu'elles véhiculent, réifient le lien d'attachement des femmes à la sphère privée et glorifient des qualités considérées comme féminines (*Ibid.*). Le fait que ces activités soient menées de manière bénévole les distingue d'un travail économique productif, sur le modèle du travail domestique. Patricia Caplan termine son analyse sur le constat que les activités de développement sont, pour nombre d'entre elles, une pierre angulaire du système capitaliste[410]. Les divisions entre classes et castes et leur justification, la délégation des prérogatives de l'État à des associations et la non-reconnaissance du travail des femmes ou leur assignation à des tâches non payées, sont des éléments notables du « système capitaliste patriarcal » (Federici, 2019). Les critiques opposées à la pratique du *seva* ou du travail social font échos, sur nombre de points, à celles adressées aux organisations

[410] On retrouve ce constat également dans l'article d'Isabelle Guérin, Isabelle Hillenkamp et Christine Verschuur sur l'économie solidaire (2019).

professionnalisées. Les actions d'aide aux populations à visée stratégique, soutenues par les associations, sont identiques, sur bien des points, aux aides apportées par les organisations professionnalisées du MIFD lorsque celles-ci se limitent à une approche palliative. La tension qui résulte de la salarisation apparait une fois encore dans cet exemple où le débat oscille entre professionnalisation dépolitisante et non-reconnaissance du travail et des qualifications des femmes. On peut rapprocher cette analyse de celle proposée par Didier Fassin sur l'avènement du gouvernement humanitaire, fondée sur la compassion et la mise à distance, qui en positionnant des aidants et des aidées, distinguent hiérarchiquement les individus (Fassin,2010).

Toutefois, à l'image des campagnes de développement, le *seva* revêt plusieurs aspects. Au final, c'est la manière dont les individus investissent une pratique qui détermine sa nature et son contenu. L'appropriation et le détournement à des fins politiques de rhétoriques ou de pratiques préexistantes sont tant de résistances à l'impossibilité des subalternes de se faire entendre. La pratique du *seva* n'est pas l'unique référent historique en matière d'aides sociales. Les organisations de charité, tenues par des femmes anglaises, sont des figures contemporaines du bénévolat et de l'aide sociale.

La période coloniale en Inde s'accompagne d'un discours sur la mission civilisatrice des Anglais, légitimant leur présence. Le discours colonial a des conséquences multiples notamment sur l'émergence du mouvement de réforme *Brāhmo*. Il en est de même concernant les luttes nationalistes qui se construisent en réaction aux attaques des Britanniques, sur les mœurs barbares des indien·ne·s. Les femmes anglaises venues avec leur époux ont endossé un rôle majeur dans la politique culturelle missionnaire. À partir des années 1860, le nombre de femmes missionnaires anglaises, envoyées en Inde, augmente. La raison en est une demande nouvelle, de la part des Indien·ne·s appartenant aux hautes castes, à plus d'éducation pour leurs filles et épouses. À cette même période, de nombreuses femmes anglaises célibataires ont le désir de s'engager dans l'enseignement religieux. Elles arrivent donc en grand nombre en Inde et accèdent aux *zenanas*, les quartiers féminins des maisons, afin de dispenser des enseignements. Elles ont pour tâche par l'enseignement de convertir les femmes hindoues et musulmanes, à la religion anglicane (Forbes, 1986). Le statut de ces femmes missionnaires oscille entre posture maternaliste, missionnaires culturelles et alliées féministes (Ramusack, 1992). Les activités philanthropiques dirigées par les femmes missionnaires établissent une distinction entre les femmes britanniques et les femmes indiennes. Les premières sont cantonnées au statut de bénéficiaires passives des politiques de développement impérialistes tandis que les secondes sont érigées en actrices du changement.

Les deux pratiques, que sont le *seva* et la charité, sont distinctes, mais ont en commun l'assignation des femmes à des catégories de genre et la création de rapports de pouvoir hiérarchique. Selon une perspective genrée, les femmes se voient proposer des formations dont les compétences sont considérées comme l'apanage des femmes ou des emplois peu qualifiés pensés comme des revenus complémentaires (Caplan, *op.cit.*). Les interventions à destination des femmes les plus pauvres sont des réponses aux maux quotidiens, sans tentative affichée de réforme structurelle[411]. À Delhi, quelques organisations ont des activités proches des engagements caritatifs. Les interventions, à visée éducative, sont menées par des femmes de hautes castes, appartenant à des classes sociales aisées, dans les bidonvilles. Les interventions auprès des femmes mêlent de manière non différenciée les problématiques liées à la famille et aux femmes (*family and women welfare*). Des organisations, comme *Parivar Seva*, spécialisée dans la planification familiale, ont un statut marginal qui questionne leur appartenance au MIFD.

Nav Abhiyan, une autre actrice du MIFD*,* se présente comme une organisation d'aides sociales (*welfare organisation*) et intervient dans plusieurs bidonvilles. Elle dispense des enseignements généraux auprès d'enfants et sur des questions de santé maternelle auprès de femmes. Une des représentantes de l'organisation, qui a une cinquante d'années qui vient du Punjab d'une caste de brahmane et qui vit dans un quartier de classes supérieures à Delhi, considère que leurs actions s'inspirent des enseignements du *Bhagavad-Gita* un des textes fondamentaux de l'hindouisme et particulièrement du concept d'actions désintéressées, le *Nishkam Karma.* Au cours des interventions, les sujets abordés sont la santé maternelle et infantile, la nécessité d'éduquer les filles pour sortir de la pauvreté. Des formations à des emplois sous-qualifiés à la maison (*home-based work*) sont aussi prodiguées. À Delhi, de nos jours, un nombre assez important d'organisations conduisent des activités caritatives. Ces organisations, qui interviennent auprès des femmes, sont des actrices de l'espace de la cause des femmes, mais se situent aux marges du MIFD.

Quelques organisations viennent contredire cette première observation. Le syndicat *SEWA* (Self-Employed Women's Association) par exemple, fondé en 1972 par Ela Bhatt, tire son nom à la fois de sa proximité avec le *seva,* dans la lignée des mouvements gandhiens, mais

[411] Cela ne signifie pas qu'individuellement des femmes missionnaires aient pu œuvrer pour l'émancipation et adopter un discours réformateur féministe et/ou égalitariste. Dans son article Barbaran Ramusack explore, à travers le parcours de six femmes britanniques, la grande variété des profils et des idéologies qui se côtoient à l'intérieur même du projet des missionnaires.

se considère comme un mouvement politique dont le but principal est la défense des droits des travailleuses. Sa branche Delhiite, rattachée au mouvement national nommé *SEWA Bharat* (Inde), est engagée dans huit bidonvilles. Elle mobilise les femmes pour la défense de leurs droits et intervient auprès des travailleuses pauvres sur les chantiers de construction, auprès des vendeuses de rue, des employées domestiques et celles exerçant leur travail à domicile (*home-based worker*). L'organisation a mis en place un programme syndical, un centre d'informations sur les aides sociales et économiques et un service bancaire permettant aux femmes d'emprunter de l'argent. Ces programmes regroupent des actions telles que le plaidoyer, la santé, la microfinance, l'éducation, le développement des compétences, la promotion des moyens de subsistance et la formation. Malgré ce nom, les activités de *SEWA Delhi* apparaissent distinctement comme politiques et ont trait à une réforme sociale et économique du statut des femmes. *SEWA* est à l'intersection de trois mouvements, celui des travailleur·se·s, des coopératives et du Mouvement des Femmes. Une des représentantes du comité local de Delhi, qui me décrit les différents types d'intervention, met un point d'honneur à distinguer les programmes proposés par *SEWA* de ceux des acteurs et actrices privées (dans le contexte du micro-crédit). Elle insiste sur le fait que l'organisation, connue internationalement, est soutenue par le gouvernement et les instances internationales :

> « *Donc pour en revenir au programme de développement, nous menons de nombreux programmes de développement pour nos membres femmes. Donc nous avons à présent trois institutions à Delhi, trois institutions enregistrées, l'une est le syndicat lui-même, l'autre est la société coopérative de micro-finance et la troisième est la société de producteurs Ruaab (une société de confection de vêtements). Concernant la coopérative de crédit, ce que nous avons fait c'est que nous nous sommes intéressées aux problèmes que toutes les femmes rencontrent. La majorité des femmes sont des migrantes, donc les elles n'ont pas accès à la documentation de base et si elles doivent avoir recours aux services bancaires, emprunter ou ouvrir un compte, elles ne peuvent pas, car elles n'ont pas les documents nécessaires, donc en faisant partie de notre organisation elles peuvent avoir accès à ces services à un niveau local. Nous avons un service de banque avec un·e employé·e qui va dans les petites villes tous les mois pour collecter les économies et leur accorder des prêts en fonction de leur épargne, en ça nous sommes différentes des prêteur·se·s d'argent. On encourage les femmes à épargner, on organise beaucoup de formations en finance afin de leur expliquer pourquoi il est important d'économiser de l'argent. Ce sont les services que nous fournissons à travers nos programmes de micro-finance. Nous avons un autre programme nommé « SEWA Shakti Kendra community » (centre SEWA d'empowerment, de pouvoir) qui est une communauté locale modèle qui informe les femmes sur les différentes institutions gouvernementales présentes à Delhi. De la sorte, les femmes venant des communautés peuvent avoir des informations, de nombreuses connaissances et nous les aidons à*

obtenir les formulaires appropriés pour avoir accès aux services. Cette idée vient du centre de ressource sur le genre qui est un projet du gouvernement. » [412]
Entretien n °33 (Ritika, 31 ans, hindoue, brahmane, anglais, 01/03/2016)

Les organisations professionnalisées de femmes ou féministes qui interviennent dans les bidonvilles et les zones pauvres de la ville fournissent également une aide matérielle et un soutien au développement des communautés. L'organisation *Action India* aide à la fois les communautés à accéder aux commodités de base et conseille les femmes sur les questions de santé et des droits reproductifs. Les salarié·e·s accompagnent les femmes dans les démarches administratives et judiciaires en cas de violences, soutiennent l'éducation des filles par leur scolarisation et la création de groupes de filles. L'organisation organise des campagnes contre l'avortement sélectif et collabore à la création de *Self-Help Groups* en Uttar Pradesh. Elle est une des premières à avoir créé, dans les années 1980, le projet des *Mahila Panchayat* (conseils de femmes). L'objectif initial de ces conseils est de légitimer l'engagement des femmes en politique et de leur assurer un accès aux espaces de débats et de décisions. Les différences politiques entre les organisations féministes, de femmes ou de services sont visibles dans la manière dont les sujets de genre, de santé ou d'éducation sont abordés. Pour autant, la frontière est mince puisqu'au cœur même des groupes féministes, les questions de sexualités, de castes ou encore de religions font débat. La distinction alors s'opère entre les organisations œuvrant pour une réforme du système, à des degrés variables et les organisations apportant une aide individuelle, répondant à un besoin immédiat. L'engagement politique ne se restreint pas à la participation aux marches et aux manifestations, mais une corrélation apparait à Delhi, entre les organisations ayant une visée politique et le travail de lobbying féministe.

[412] « Coming back to the development programme, we are running lots of development programmes for our women's members. Right now we have three institutions in Delhi, three register institutions, one is the union itself and another is the microfinance project cooperative society, and the third one is Ruaab Producer Company. So in credit cooperative society, what we have done is, we came across the issues that the women are facing, the majority of the women are migrants, so they lack basic documentation and if they have to take facilities from the bank or loans or open their account they cannot because they don't have any basic documents, so by being our members, they can avail those facilities. We have a bank service, with an agent who go to towns monthly to collect their savings and to give the loans facilities as well, so we provide loans on the basis of their savings, so that is how we are different from the money landers. We promote savings among those women, we do lots of financial addressing training in order to tell them why it is important, why they have to save their money. These are the services we are doing on the microfinance programme. We have another programme call SEWA Shakti Kendra community is basically a community-based model which spread awareness about the different government teams present in Delhi so women from communities can come and have knowledge, have information, lots of skills and then we help them to get the documentation, proper documentation done to get services. The idea came from the gender resource centre which was a project from Delhi government. »

Un exemple intéressant est celui d'une organisation professionnalisée de femmes qui intervient sur des questions d'éducation et de formations auprès d'enfants et de femmes. Dans un village urbain du sud de Delhi, peuplé d'hindous et de musulmans, l'organisation professionnalisée a instauré quatre programmes. Un programme de scolarisation des enfants, un programme de formation des femmes à l'outil informatique, un programme de formation à la couture. Elle a aussi fondé un *Mahila Panchayat* (conseil de femmes). Les réunions du *Mahila Panchayat* ont lieu le mercredi après-midi, dans un petit local dans une des rues principales du village où une dizaine de femmes se regroupent. Deux représentant·e·s de l'organisation sont présent·e·s et pendant plus de deux heures les femmes discutent. Les femmes arrivent les unes après les autres et s'essayent par terre alors que quelques chaises sont libres dans un coin de la pièce. Je me rends compte que celle-ci ne sont utilisées que par les représentant·e·s de l'organisation. Les femmes les plus âgées, cinq d'entre elles, portent un sari tandis que les femmes plus jeunes ont des S*halwar Kameez.* Toutes parlent hindi et me demandent de me présenter. Le fait que je parle hindi les amuse. Une femme arrive en retard et s'approche pour me toucher les pieds puis elle s'excuse et s'incline auprès de la salariée. La disposition dans la pièce et le fait que ces femmes soient assises au sol apparait, a posteriori, comme un marqueur de hiérarchie entre les salarié·e·s et les femmes du *Mahila Panchayat*. D'ailleurs au fur et à mesure d'autres éléments viennent compléter cette observation.

La réunion débute par la prise de parole d'une des femmes qui explique les problèmes qu'elle rencontre avec son mari qui la brutalise, quand il est ivre. Le salarié de l'organisation lui demande le numéro de son époux afin de le convoquer le jour suivant. La conversation porte ensuite sur la santé des femmes présentes. Le salarié se renseigne sur les problèmes dentaires d'une des femmes, puis une des membres du *Mahila Panchayat* parle de son petit garçon qui est tombé pendant son sommeil. Sans transition, un nouveau sujet est abordé, celui de la scolarisation du fils d'une des femmes. La mère demande une aide financière au représentant de l'organisation, qui lui rétorque que les frais sont déjà très bas (150 roupies). Une autre mère renchérit et insiste pour obtenir une aide financière pour son fils, qui aurait besoin de cours particulier. Une autre femme entre et la conversation qui démarre a comme sujet les différends qui l'opposent à sa belle-famille. Cette femme s'est séparée de son époux et a pris un avocat pour demander le divorce. Sa belle-famille lui demande de rembourser les sommes engagées pour le mariage et la vie du couple. Une fois encore le sujet change. Cette fois-ci, c'est au tour d'une jeune femme de présenter son cas. Sa belle-mère tente de la chasser de chez elle et son époux prend le parti de sa mère. La dernière heure de la réunion est consacrée aux questions financières, les emprunts et les crédits du *Self Help Group.* Une des salariées fait les comptes

avec les femmes. Trois d'entre elles souhaitent arrêter de mettre de l'argent en commun, car elles ont formé un autre groupe. Le représentant de l'organisation les sermonne. Certaines s'énervent, quelques-unes ne comprennent pas pourquoi elles payent des taxes à la banque. Toutes n'ont pas les mêmes capacités économiques et les débats portent sur les versements et leurs investissements individuels. Tandis que les femmes du groupe discutent entre elles, les salarié·e·s de l'organisation interviennent pour détailler les comptes, mais aussi pour leur demander de se concentrer. Une des femmes demande combien elle peut espérer tirer de son investissement, le salarié lui rétorque d'attendre et ajoute qu'elle réagit trop vite. C'est la même femme qui plus tôt, a dit vouloir arrêter de faire partie de ce groupe. Elle repose sa question plus tard, mais n'obtient aucune réponse et ne dira plus rien jusqu'à la fin de la séance :

> « *Deepti : Et après cela combien d'intérêts allons-nous avoir ?*
> *Vaibhav : Nous avons prêté à beaucoup de femmes…*
> *Neetu: Nous n'avons pas de prêts.*
> *Vaibhav : Juste écoute, toi non, mais les autres femmes ont des prêts. Tu n'écoutes pas, tu réagis en premier, alors en premier, écoute et ensuite tu réagis, sans action tu réagis, sans raison tu réagis et du coup tu ne comprendras pas ».*[413]
> Entretien n° 49 (Vaibhav, hindou, 30 ans, Neetu, 40 ans, hindoue, classe défavorisée et Deepti, 38 ans, hindoue, classe défavorisée)

Le ton adopté par le salarié est paternaliste. Plusieurs fois, il intervient en haussant le ton et demande aux femmes de se taire ou de répondre à ses questions. Les salarié·e·s et ont une posture vis-à-vis des femmes du *Panchayat* qui peut paraitre contraire au but du groupe, qui est l'autonomisation.

En principe, les réunions du *Mahila Panchayat* organisées dans cette localité ont pour objectif d'exposer et de régler, si possible, les problèmes individuels et familiaux auxquels sont confrontées les femmes. La majorité des cas sont relatifs aux problèmes d'argent, aux questions de dot et de violences familiales. Le *Panchayat* est un espace de médiation lors de conflits familiaux, mais aucune mesure judiciaire interne ne peut être prise. Les actions intentées par le *Panchayat* sont donc le dialogue et la conciliation. Lorsque la situation ne s'améliore pas, les femmes peuvent se tourner vers la police ou la Commission pour les Femmes de Delhi. Ces

[413] « Deepti : After this how much interest we are getting.
Vaibhav: We have loaned to many women.
Neetu : We don't have any loans.
Vaibhav : Just listen not you but other women have got loans. You are not listening, you are reacting first, first listen and then react, without action you are giving reaction, without action you are reaction so you will not understand. »

modes d'interventions s'inscrivent dans la continuité des demandes portées par les féministes de la seconde période du MIFD. Les réunions sont à la fois un moment d'échanges, de solidarité et d'aides directes aux femmes. Pourtant très souvent, les femmes sont encouragées à faire preuve de compromis et à privilégier le dialogue plutôt que de prendre des mesures concrètes. J'ai souvent été surprise, lors de stages dans des organisations professionnalisées, de réunions d'information auprès de femmes et d'interventions directes, d'entendre des salarié·e·s proposer aux femmes de faire preuve de compromis et de patience lorsque des problèmes surgissent dans leur couple. Des militant·e·s, mais aussi des connaissances en dehors du MIFD, m'ont dit par la suite qu'il était très difficile pour les femmes de vivre seules et que le divorce était une telle épreuve sociale et économique qu'il valait mieux parfois encourager l'apaisement et la réconciliation, plutôt que la séparation. Plusieurs femmes vivant dans des baraques de fortune au bord des routes, dans des bidonvilles, mais aussi dans des quartiers de classes moyennes m'ont fait part de cette même réflexion.

C'est ce qui apparait lors d'une réunion organisée par une organisation créée en 1988 par seize membres actifs·ves de la police pour lutter contre les violences et pour promouvoir l'éducation des enfants. Dans un des centres de l'organisation, dans l'extrême sud de Delhi, dans une zone pauvre, une réunion rassemble des femmes, des représentant·e·s de plusieurs organisations professionnalisées et la police. Les démarches pour porter plainte sont expliquées en détail aux quelque deux-cents femmes venues des communautés pauvres du sud de Gurgaon. Les différent·e·s intervenantes n'ont pas le même discours sur les violences et les solutions proposées aux femmes. La représentante d'une organisation féministe réaffirme le fait que les violences sont inacceptables et présente aux femmes toutes les options qui sont à leur disposition. À la suite de quoi, une policière explique aux femmes que si elles ne veulent pas porter plainte, elles peuvent faire appel à l'organisation ou à la police pour une mesure de compromis, qui selon elle est préférable dans bien des cas. Elle insiste, dans une dernière partie de son exposée, sur le fait que tous les mariages connaissent des moments d'ajustement et que parfois il est nécessaire de faire preuve de patience et d'accepter le dialogue voire le compromis. Elle termine son discours par la déclaration « les vrais hommes respectent les femmes et les protègent ». Cette affirmation fait débat parmi les organisations du MIFD. Pour beaucoup, elle contribuerait à renforcer les divisions genrées et valoriserait la protection et non pas la liberté et l'égalité. La pratique du compromis est aussi un sujet de discorde. Dans son ouvrage, *Public Secrets of Law: Rape Trials in India*, Pratiksha Baxi (Baxi, 2014 A) qualifie la culture du compromis, qui ont lieu dans les tribunaux en cas de crime sexuel, de témoignage de la nature phallocratique et patriarcale de la justice. Elle va plus loin en étudiant les pratiques

d’investigations et les discours entourant le viol et sa signification et montre la manière dont la collectivité sous ces différentes formes nationale et locale s’approprie le corps des femmes.





REUNION DANS LE SUD DE DELHI AVEC LA POLICE ET UNE ORGANISATION DE FEMMES. CREDIT : C. MICHON

En complément des *mahila panchayats,* des groupes d'entraide économique sont créés par les organisations. Les *Self-help groups,* mis en place pour encourager le développement économique des femmes facilitent, en théorie, la création par les femmes de commerces locaux. La majorité des activités économiques proposées aux femmes sont de l'ordre du petit commerce de détail et de la confection de vêtements. Ce sont des tâches assez peu payées et qui ont lieu dans l'espace privé. Une des difficultés réside dans le fait que pour beaucoup de femmes l'accord de leur famille est nécessaire pour se lancer dans ce type de commerce. Lorsque je demande à une des femmes du *Mahila Panchayat* si elle envisage d'avoir un autre type d'activité, elle me répond que sa belle-famille ne voudrait pas. Elle ajoute qu'avec ses enfants il est plus simple de travailler chez elle et qu'elle a souvent peur d'aller jusqu'en ville, car le village urbain est très excentré et les transports peu sûrs.

Dans le nord de Delhi, un collectif féministe a mis en place un programme de développement urbain. Après quelques mois elles ont réussi à faire installer des toilettes, des robinets et l'éclairage dans une zone de relogement. Le collectif, en plus d'organiser des actions politiques, des manifestations, d'écrire des lettres ouvertes en vue de faire installer les infrastructures, a formé un groupe de femmes à devenir les leadeuses de projets locaux. Lors d'une des réunions du groupe, seize femmes, de plus de trente ans appartenant à des basses castes, sont regroupées autour d'une des militantes de l'organisation. Elles discutent des problèmes que rencontrent les femmes dans le quartier. Les cas de violences, d'alcoolisme sont des sujets récurrents. Le matin même un camion est passé et a approvisionné un débit de boisson éphémère illégal. C'est un candidat aux élections qui approvisionne le magasin d'alcool en échange des promesses de votes. Les femmes veulent le faire fermer, elles proposent de se regrouper devant et d'organiser une manifestation. Elles témoignent des difficultés qu'elles rencontrent avec des hommes du bidonville et demandent des conseils à la représentante de l'organisation. Par la suite, la conversation s'engage sur des considérations plus privées. La représentante demande où est une des femmes qui n'est pas venue, les autres lui répondent qu'elle n'a pas pu venir, car elle doit travailler et que son fils est malade. La salariée dit qu'elle ira la voir, mais qu'elles doivent prévenir si elles ne peuvent pas venir à la réunion. La militante leur rappelle qu'elles doivent mobiliser les femmes le samedi qui suit, car une réunion d'information va être organisée. Les femmes demandent si elles recevront de l'argent pour cela, la salariée leur dit qu'elles auront « quelque chose ». Les relations entre les femmes et la militante sont assez cordiales. Il n'y a pas, les jours où je suis présente, d'altercations, pourtant quelque chose de l'ordre de l'autorité et de la soumission est présent en permanence. La plupart

du temps, les femmes bénévoles font preuve de déférence vis-à-vis des militant·e·s salarié·e·s. Les relations maternalistes et paternalistes se traduisent par des conseils, voire des remontrances de la part des représentant·e·s des organisations dont l'intensité varie selon les individus. Dans l'ouvrage collectif *Playing with Fire* (2006), Richa Nagar illustre de manière détaillée les relations asymétriques entre les militant·e·s salarié·e·s, les travailleuses sociales et les femmes leadeuses dans les communautés :

> « Dans les premiers jours de travail, j'avais noté que Didi s'asseyait aussi par terre avec nous sur le tapis (dari). Je me suis demandée « Quel genre d'officier est-elle ? ». Dans toutes les organisations, il y a toujours un siège distinct pour les officiers, mais il n'y a pas une telle chose ici. Dans ce programme chaque travailleur·se·s reçoit le même respect quelle que soit sa position ». Mais un jour, j'ai été obligé de penser différemment. Je me suis assise sur le siège de Didi alors que je prenais des notes et immédiatement quelqu'un m'a demandé de me lever. J'étais en colère « Que va-t-il se passer à présent ? « Didi va-t-elle me gronder ? ». Rien n'arriva. Mais il devient clair pour moi ce jour que Didi avait une place spéciale que les travailleur·se·s comme moi ne pourraient jamais avoir dans cette structure. Dans ce programme, tout le monde de haut en bas a une position différente dans la hiérarchie. Même quand nous nous asseyons avec les femmes du village [qui sont supposées être nos égaux], nous commençons à regarder et à agir selon notre position. »[414]
>
> (Nagar *et al*., 2006, p. 110).

Dans cet extrait, on voit apparaitre la subtilité que revêtent les rapports de pouvoir. Même lorsqu'en apparence ils paraissent égalitaires, les attitudes, la manière dont les femmes s'adressent la parole, mais aussi la question financière, laissent entrevoir des positions sociales différentes. Tou·te·s les salarié·e·s, militantes, n'ont pas toutes le même comportement vis-à-vis des femmes auprès desquelles elles interviennent, mais des tendances sont visibles.

---

[414] « In the early days of starting work, I noticed that Didi also sat with us on the dari. I wondered, "What kind of an officer is she? In every other organization, there is always a separate seat for the officer, but there is no such thing here. In this program, every worker receives equal respect irrespective of the position she holds. "But one day, I was forced to think differently. I happened to sit in Didi's seat while writing some notes, and someone immediately asked me to get up. I was worried, "What will happen now? Will Didi scold me?" No such thing happened. But it became clear to me that day that Didi has a special place that workers like myself can never acquire in this structure. In this program, everyone from the top to the bottom has a different position in the hierarchy. Even when we sit among women in the villages [supposedly as equals], we begin to look and act according to our positions (from Radha's diary). »

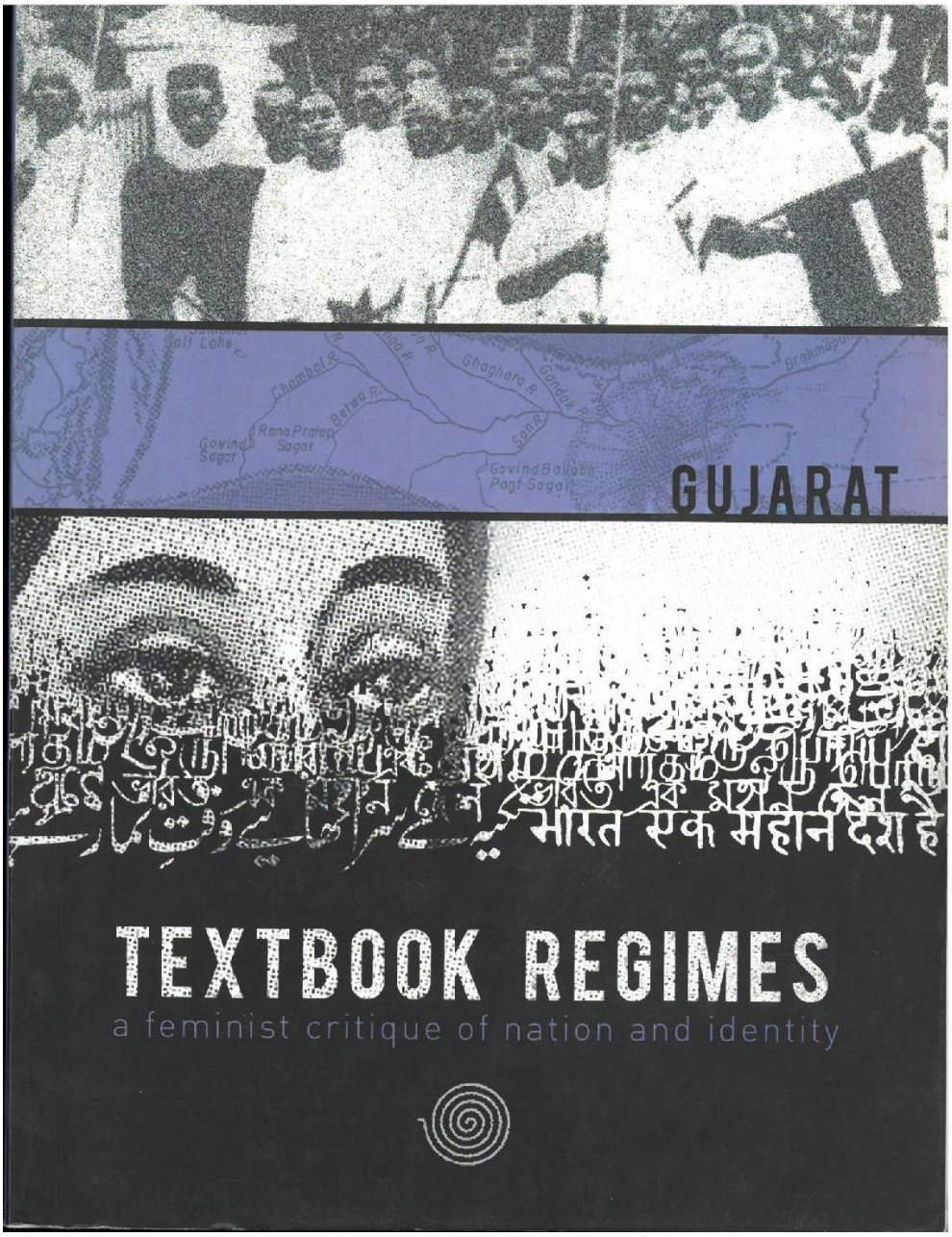
La présente conjointe de plusieurs types de campagnes menées par une organisation peut aboutir, en se complétant, à une réforme du système. Les aides individuelles à visée pratique s'accompagnent parfois d'actions à visées politiques, lors de réunions ou de formations. Par exemple, la prise en compte des demandes des femmes dans les communautés pauvres et les aides et soutiens matériels apportés, s'articulent parfois, autour d'un discours féministe de déconstruction des rapports de genre. De la sorte, les actions de développement à visée pratique et les actions de développement à visée politique sont assez semblables dans la manière dont elles sont mises en œuvre sur le terrain. Dans le discours des militant·e·s et des femmes, bénéficiaires des politiques de développement, la pauvreté et l'accès aux infrastructures sont analysés comme corrélatives des questions de violences et d'émancipation. Ce constat ne doit cependant pas conduire à assigner les violences de genre et les discriminations aux classes les plus pauvres ni à l'espace public. Il est alors nécessaire de comprendre où se situe la rupture entre des politiques de développement considérées comme émancipatrices et égalitaires et des politiques tendant à reproduire les rapports de classe, de caste et/ou de genre.

3.7.2.2 Les activités de sensibilisation aux problématiques de genre : les réunions de formation et la division des publics.

Les programmes d'éducation et de sensibilisations aux questions de genre et d'égalité ont une place stratégique dans le répertoire d'actions des organisations professionnalisées et des collectifs du MIFD. L'éducation des femmes en Inde est l'objet de multiples attentions depuis la fin du XIXe siècle. Le mouvement de réformes, les mouvements de femmes et les institutions étatiques et internationales ont mis en place, de manière successive et/ou concomitante, des programmes éducatifs (Patel, 1998). L'éducation des femmes qui est considérée comme un facteur majeur d'émancipation intellectuelle et économique reste néanmoins sujette à des variations d'intentions.

À l'exception des organisations autonomes et des plateformes, toutes les organisations du MIFD ont un programme de formations à destination des filles et/ou des femmes. Le contenu de ces programmes et leur visée varient en fonction de l'idéologie de l'organisation. L'organisation *Nirantar* par exemple, s'est spécialisée dans l'éducation et a publié pour cela, des manuels scolaires inclusifs et féministes, adoptés par quelques écoles. D'autres publications telles que des récits de vie, des contes et des livres historiques mettent en scène des femmes célèbres et retracent les grands évènements de l'Inde avec un biais genré. L'organisation a trois

types de formation. Les premières ont lieu dans les écoles publiques et privées auprès d'enfants. Les secondes auprès de femmes adultes, de jeunes filles et de jeunes garçons vivant dans des bidonvilles. Pour finir, l'organisation intervient dans des lycées, des universités et lors de conférences nationales et internationales. Les thèmes de ces trois types d'interventions sont proches. Les problématiques de genre, d'égalité et la lutte contre les violences sexistes et sexuelles sont au cœur du projet de l'organisation. Le choix de la langue, l'hindi, le punjabi ou l'anglais et la manière dont les problématiques sont abordées ne sont cependant pas les mêmes selon les publics. Par exemple, lors d'intervention dans les écoles, l'hindi et l'anglais sont utilisés à tour de rôle par les militantes. Les sujets sont l'égalité des filles et des garçons par le prisme de jeu et du dialogue. Le but est de déconstruire les stéréotypes de genre et de conduire les élèves à adopter des réflexes égalitaires à l'école, mais aussi à la maison. La répartition des tâches domestiques et l'opposition à tout type de violences sont deux points centraux des présentations.



Livre scolaire féministe pour le Gujarat

Lors des conférences à destination d'étudiant·e·s et de militant·e·s, l'anglais est majoritaire et les sujets du débat sont, le féminisme, la lutte contre les violences sexistes et sexuelles et les questions de sexualités. Lors d'une autre journée d'intervention, dans un quartier défavorisé, une militante de terrain donne des cours d'alphabétisation, des conseils sur la santé reproductive et sexuelle et discute, en hindi, des problèmes de violences dont les femmes du quartier sont victimes. Les interventions dans les zones les plus pauvres vont

souvent de concert avec une alphabétisation et une formation à visée pratique, pouvant s'accompagner d'un discours politique émancipateur.

Lorsqu'il s'agit des programmes sur les sexualités les différences de méthode et d'approche, sont particulièrement visibles. En s'inspirant de l'ouvrage de Janaki Nair et de Mary E. John sur l'économie sexuelle[415] en Inde moderne, on voit se dessiner plusieurs lieux de production sociale de la sexualité (Nair, John, 1998). La sexualité est ordinairement assimilée aux champs de la médecine, de la démographie et de la loi. Elle est aussi un biais pour aborder les questions de normes hétérosexuelles, en opposition aux « sexualités alternatives »[416] (*Ibid.*, p. 2). Un autre découpage utile à l'analyse de l'économie globale de la sexualité est celui proposé par Stevi Jackson[417] (1996) dans ses travaux sur les féminismes matérialistes et l'hétérosexualité. Elle aborde la sexualité : 1) comme « institution sociale » régulant et codifiant le système de genre et hiérarchisant les sexualités, 2) comme « expérience », ou « pratiques érotiques » et enfin 3) sous sa forme d'identités sociales et politiques, hétérosexuelle et homosexuelle. Pour l'autrice, ces trois éléments forment ensemble le système de genre et concourent au maintien de la domination masculine. Ce découpage met en lumière les mécanismes de construction de l'hétéronormativité comme norme et favorise, en conséquence, la déconstruction du système de genre.

L'approche médicale et informative de la sexualité est la plus fréquemment employée par les politiques publiques et les organisations professionnalisées. Elle recouvre les pratiques de planification familiale, de santé reproductive et infantile et la question des maladies sexuellement transmissibles. Dans la lignée des politiques néo-malthusiennes[418] qui marquent l'histoire contemporaine de l'Inde, l'État et de nombreuses organisations prônent un développement corrélé à un nombre de naissances limité. Les premières politiques natalistes sont introduites par l'État indien à partir des années 1951. Elles accompagnent et renforcent les pratiques individuelles, encouragées par les institutions comme le système de caste, auxquelles

415 L'économie, selon les travaux de Gayle Rubin, est le principe de transformation et sa conséquence, du naturel à des fins sociales de consommation et/ou de reproduction. L'économie sexuelle est alors un système se détachant du sexe biologique pour devenir un système social sexe/genre où les pratiques et les identités sont régulées en vue de maintenir un équilibre de la reproduction économique et biologique.
416 J'utilise ici l'expression employée par les autrices bien que dans la lignée des travaux de Nivedita Menon, il me semble problématique de considérer l'homosexualité comme une alternative, car cela laisse impensée la norme hétérosexuelle.
417 Stevi Jackson est professeure et chercheuse en étude de genre sur les sexualités en Angleterre.
418 L'expression néo-malthusienne fait référence à l'utilisation de la contraception comme outil de régulation.

les femmes ont recours traditionnellement. En outre, le renforcement de la famille nucléaire urbaine accompagne la diminution des naissances (Guilmoto, Kulkarni, 2004). À partir des années 1960, les institutions internationales établissent un lien entre développement économique et régulation démographique, le second étant, selon leurs analyses, consécutif au premier. Les pays des Suds, principales cibles de ces politiques, sont encouragés à prendre des mesures pour limiter le nombre d'enfants par femme (Hartmann, 1995; Vimard, 1996 ; Gautier, 2002).

En Inde, Christophe Guilmotto et P. M. Kalkani dénombrent différentes phases de politique nataliste. La première de 1951 à 1966 est une période d'édification des politiques de planification à venir. Elle repose encore majoritairement sur des méthodes « naturelles » et sur la responsabilité des citoyen·ne·s (Guilmoto, Kulakarni, *op.cit.*). C'est pourtant à cette période que la pratique de la stérilisation contre rémunération se normalise. Entre 1966 et 1977, les politiques s'intensifient et sous l'impulsion des Nations-Unies et de la Banque Mondiale, le recours au stérilet, au préservatif et à la stérilisation est encouragé. Des objectifs quantifiables sont définis et en 1972 l'avortement est légalisé, comme réponse à la surnatalité. C'est aussi à cette période que des campagnes de stérilisations massives ont lieu, dans de nombreux états dont le Kerala et le Gujarat. Un processus qui se répète et qui s'intensifie pendant la période d'urgence (1975-1977) où des femmes et des hommes, issu·e·s des classes les plus pauvres, sont stérilisé·e·s sans être informé·e·s préalablement du caractère irréversible de cette pratique. Pendant la période suivante, de 1977 à 1993, la pratique de la stérilisation diminue drastiquement au profit de la prise de la pilule et des injections contraceptives. Ces contraceptifs, encore en phase de test, comme le « Net-Oen », sont l'objet de vives oppositions de la part des militantes féministes et une plainte à la Cour Suprême est déposée en 1987 (Haase-Dubosc *et al.*, 2002, p. 233).

Un glissement vers des politiques de santé reproductive s'opère nationalement et internationalement, au milieu des années 1990. Le comité *Swaminathan* en 1994, en Inde, remet un rapport au gouvernement incitant à en finir avec les quotas et la coercition pour se diriger vers une politique nataliste sociale. Le comité propose également la mise en place d'une commission sur la population et le développement social[419]. Des mesures que le gouvernement intègre en partie quelques années plus tard, tout en préservant le principe de restriction numérique des familles, par des récompenses et des pénalités. Aujourd'hui, ces mesures sont toujours d'actualité. Les femmes sont encouragées à avoir recours à la contraception et à limiter

419 Population and Social Development Commission.

leur nombre d'enfants, même si les chiffres prouvent que la contraception reste assez peu utilisée à Delhi. L'enquête nationale sur la santé familiale (National Family Health Survey 4, 2015-2016) de 2015-2016 montre qu'entre 50 et 57 % des femmes en milieu urbain et rural ont accès à la contraception. Ces chiffres classent l'Inde en dessous de la moyenne mondiale de 64 % en 2015. À Delhi, entre 54 et 56 % des femmes ont recours à la contraception. Parmi elles, 19 à 22 % ont recours à la stérilisation (contre de 1 à 2 % des hommes). Les derniers scandales de stérilisation de femmes en 2014 dans l'état de Chhattisgarh, les taux élevés de stérilisation dans les états voisins[420] et plusieurs rendez-vous au planning familial à Delhi, attestent de la prégnance de ce discours néo-malthusien à Delhi aujourd'hui.

Lors des interventions des organisations du MIFD, les mesures de préventions prennent la forme de conseils médicaux concernant la contraception, les règles, la grossesse ou encore l'allaitement. Des informations sur les maladies sexuellement transmissibles (MST) accompagnent parfois les discussions sur la contraception.

Une des organisations professionnalisées de femmes intervient de manière régulière dans un quartier sud de Delhi, auprès de jeunes femmes nouvellement mariées. De basses classes et de milieux pauvres, ces femmes reçoivent de la part de l'organisation des conseils sur la contraception, la maternité et les violences sexuelles. Lors d'une réunion, une trentaine de femmes sont regroupées et assises sur le sol pour écouter attentivement deux militantes pendant presque deux heures. Les militantes salariées interrogent les femmes sur les outils de contraception qu'elles connaissent et qu'elles utilisent. Aucune des femmes ne répond, plusieurs sourient et ajustent leurs saris sur leur visage. Les militantes insistent puis font l'inventaire des méthodes contraceptives à leur disposition. Parmi celles-ci on compte, l'abstinence, la pilule, le préservatif, les injections et la stérilisation. Des conseils sur la période de grossesse sont prodigués ainsi que sur l'alimentation et le suivi prénatal. À la fin de la réunion, les militantes abordent le sujet des violences sexuelles. Une des salariées explique que si les femmes peuvent être timides ou ne pas avoir envie d'avoir des relations sexuelles avec leurs époux, elles doivent tout de même essayer, car ils ne comprendraient pas. J'interroge par la suite cette militante en lui demandant si ce conseil ne s'apparente pas à ce que les féministes désignent comme des pressions psychologiques pouvant s'apparenter à un viol marital. Elle

420 Pour comparaison en Haryana, le taux total de contraception est de 60 % dont 30 % de stérilisation féminine. En Uttar Pradesh, il varie de 42 à 55 % entre les zones rurales et les zones urbaines, dont 15 % de stérilisation des femmes. Enfin au Rajasthan, le taux de contraception est de 60 % de moyenne en zone urbaine et en zone rurale et de 35 à 42 % de stérilisation. (National Family Health Survey 4, 2015-2016).

considère qu'au vu du peu de connaissance des femmes sur la sexualité, il est important de leur expliquer à quoi elles vont être confrontées.

Dans ce contexte, le terme de violences correspond à une forme restreinte de violences physiques et n'englobe pas les violences psychologiques. La sexualité est appréhendée non pas comme une expérience, mais plutôt comme un devoir, dans le cadre d'un système hétérosexuel obligatoire. Le tabou qui entoure les questions de sexualités, couplé à l'édiction de la sexualité hétérosexuelle comme institution, laisse peu de marge aux femmes pour aborder la sexualité par l'angle du désir et du choix. Cette approche contraste avec un grand nombre de discussions privées auxquelles j'ai assisté, mais aussi de chants abordant de manière explicite la sexualité et le plaisir[421].

Quand j'étais étudiante à l'université Ambedkar, j'ai assisté à plusieurs discussions de mes camarades sur la sexualité. Un sujet qu'elles abordaient la plupart du temps, sous la forme de plaisanteries grivoises et de récits fantasmés. Beaucoup de ces d'étudiantes ont peu de savoir sur les sexualités et sur leur corps, mais en font un sujet central de leurs discussions. Les plaisanteries servent à apaiser le malaise, les peurs et les angoisses dont beaucoup m'ont fait part pendant l'année.

Dans un bidonville où j'accompagnais une organisation de femmes dans le cadre d'une campagne sur la santé reproductive, trois femmes plutôt âgées, assises en tailleur à mes côtés vivant dans le quartier, se sont mises à mimer des scènes suggestives. Pendant quelques minutes, à l'abri des regards, elles miment des baisers, font des plaisanteries grivoises sur les performances de leurs époux et l'une, en voyant un jeune homme passer, fait une allusion à l'adultère. Elles rient entre elles et se tournent vers moi pour me demander si je suis mariée. Ma réponse négative les amuse beaucoup et l'une d'entre elles, dont je ne saisis pas clairement les propos, me pousse du bras en rigolant. Elle semble me dire qu'ici il y a plein d'hommes qui cherchent à se marier. Une autre ajoute en riant qu'ils ne me conviendraient pas, car je suis « différente ».

---

421 Dans leur ouvrage Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India, (1994) Gloria Goodwin Raheja et Ann Gold abordent la question de la représentation des femmes dans l'imaginaire collectif et de sa dualité. À partir d'une étude ethnographique dans le nord de l'Inde, les autrices montrent la manière dont les femmes sont confrontées à une contradiction identitaire, à partir de laquelle elles élaborent des zones de résistances. Les femmes dans un même temps ont un devoir de fertilité et de désir sexuel et celui d'être chaste et modeste. Cette dichotomie est visible dans la manière dont les femmes usent de chants grivois et abordent la question de la sexualité, de la fidélité et utilisent l'humour pour se moquer des hommes. Les chants que les deux autrices présentent contrastent avec l'image traditionnelle de la femme indienne. Ils sont des outils de pouvoir au sens où ils confèrent aux femmes un langage et une connaissance particulière de leur corps et de la sexualité (Guha, 1987, p.163). Ils sont aussi tant de dispositifs de subversions, de dissidences pouvant être qualifiés d'armes des faibles.

En Inde, plusieurs autrices se sont intéressées à partir des années 1980, à la place de la sexualité dans la production et la reproduction des rapports de genre. Un glissement progressif s'opère au tournant des années 1990 élargissant les analyses au-delà des violences sexuelles pour s'ouvrir aux sexualités plurielles (Menon, 2007 ; Trivedi, 2014). L'analyse du système de caste montre que celui-ci repose sur l'échange exogamique des femmes dans un contexte hétérosexuel. Les pratiques sexuelles sont régulées dans le but de maintenir les frontières entre les castes, mais aussi le système hétérosexuel. Les femmes bien que partie prenante de l'échange ne sont ni les bénéficiaires ni les partenaires de ces échanges et se retrouvent de la sorte dans une position de sujétion. Le système d'alliance matrimoniale délimite avec qui les femmes peuvent ou doivent se marier, mais aussi dans quel contexte peuvent avoir lieu les relations sexuelles. La sexualité, pensée principalement dans le contexte du mariage hétérosexuel, est un outil de régulation et de reproduction biologique et sociale (Menon, *Ibid.*).

Les travaux de théorisation de l'oppression des femmes par Gayle Rubin sont particulièrement éclairants sur ce point. Gayle Rubin élabore une analyse critique d'un système qu'elle intitule sexe /genre, qu'elle définit comme « l'ensemble des dispositions par lesquelles une société transforme la sexualité biologique en produit de l'activité humaine et dans lesquelles ces besoins sexuels transformés sont satisfaits » (Rubin, 1998). En s'appuyant sur les travaux de Levi Strauss et de Marcel Mauss, sur le système de parenté et ses échanges économiques, Gayle Rubin énonce le principe selon lequel le système sexe/genre régule les sexualités et les identités de genre par le prisme des règles de parenté. Ce système prend appui principalement, sur le tabou entourant l'inceste et l'échange des femmes. Dans le but de créer des hommes et des femmes prêts à se marier et à procréer, l'hétérosexualité est érigée comme norme absolue et ses pratiques sont codifiées. Les normes de genre sont donc là pour gommer les similitudes qui peuvent exister entre les hommes et les femmes et ainsi permettre leur distinction, promesse d'alliances.

Cette approche de la sexualité n'est pas directement visible dans les campagnes des organisations du MIFD. Elle est à chercher dans les analyses de l'oppression que subissent les femmes. La sexualité comme construction sociale est traversée de rapports sociaux de classe, de caste, de genre, de religion et d'âge. Elle est au cœur du régime de caste et est visible dans les règles régissant les alliances, l'échange des femmes et tout ce qui a trait au mariage. Plus largement les femmes, à travers l'édiction de la figure de la « femme totem », sont considérées comme les gardiennes de la moralité et de l'intégrité de la nation et des communautés. Comme le rappelle plusieurs autrices telles que Janaki Nair et Mary E John (1998), Kumari Jayawardena

(1996), Padma Velaskar 2016) ou encore Ritu Menon et Kamla Bhasin (1998), les femmes sont à la fois dangereuses et en danger du fait de ce que représente leur sexualité. La sexualité des femmes est d'autant plus soumise au contrôle, car elle est à l'intersection de plusieurs rapports de pouvoir entre groupes sociaux. Le patriarcat, la religion et le système de caste sont des institutions régulatrices de la sexualité des femmes. Dans les textes religieux comme le *Mahabharata*, le *Ramayana* ou encore la *Manusmṛti* (le livre de Manu), la sexualité des femmes est décrite comme un pouvoir dangereux. Les femmes sont désignées comme des êtres faibles et impurs, mais au pouvoir immense et doivent de la sorte être protégées et dominées (Chakravarti, 2006).

La construction sociale de la sexualité des femmes est centrale dans l'équilibre du système de caste. La sexualité des femmes des castes les plus basses et des castes les plus hautes est construite comme antagoniste. Les femmes dalits ou minorisées, comme les femmes tribales ou musulmanes, sont considérées comme dépourvues de droits et soumises à la domination des hommes des autres castes et communautés (Kannabiran, 2008 ; Manorama, 2008, Velaskar, 2016). Cette violence à l'encontre des basses castes touche aussi les hommes. Nombres de crimes et d'accusations à leur encontre ont pour cause, des relations avec des femmes de castes plus élevées, dont la sexualité est rigoureusement contrôlée (Kannabiran, Kannabiran, 1991). La rhétorique anti-musulman·e mobilisée par le *hindutva* est construit, de la même manière, sur la sexualité des femmes. Elle offre une image caricaturale de l'homme musulman viril et agressif qui forcerait les femmes hindoues à se convertir (*love jihad*). À cela vient s'ajouter la prétendue surnatalité des couples musulmans, renforcée par la pratique de la polygamie (Menon, Nigam, 2007, p. 40).

Les affrontements locaux et nationaux marquent aussi profondément le corps des femmes. Les publications de Ritu Menon et Kamla Bhasin (1998), d'Urvashi Butalia (1998), et d'Anne Castain (2017 a, b) sont particulièrement éclairantes sur la manière dont la partition de l'Inde et du Pakistan a positionné les femmes et leurs corps comme étendard des luttes communautaires. Pendant les quelques mois qui ont suivi la partition, des milliers de femmes ont été enlevées, marchandées et échangées entre l'Inde et le Pakistan. Ces récits et ces témoignages de guerre, parus très tardivement, témoignent de l'invisibilité historique dont sont sujettes les femmes et renforcent leur position de figure totémique. Comme ailleurs, le viol est appréhendé comme une arme de guerre et de régulation patriarcale (Masson, 1993). Les témoignages d'exactions à l'encontre des femmes marquent de manière répétée l'actualité en Inde. À chaque affrontement les femmes sont sujettes à une violence systémique de genre

commise par les forces armées ou de simples citoyens. À Tripura, dans l'état d'Assam en 1988, douze femmes tribales sont la cible de violences de la part de l'armée. Au Gujarat, en 1992, pendant les émeutes de Surat, à la suite de la destruction de la Babri Masjid, puis lors des émeutes de 2002 à Mumbai de nombreuses femmes musulmanes sont victimes de violences et de viols de la part de citoyen·ne·s et de représentants de l'État. Il en va de même au Cashmere depuis l'indépendance et dans la zone nord-est de l'Inde, où l'armée est régulièrement accusée d'exaction contre les populations. (Karat, 1992 ; Kannabiran, Menon, 2007, p. 20 ; Butalia, 2008, p. 255 ; Chaudhry, Chatterji, 2012).

Tandis que les femmes de basses castes et de confession musulmane sont les cibles de violences communautaires, les femmes de castes supérieures représentent, comme le montre Janaki Nair et Mary E John, l'incarnation de la frontière entre le licite et l'illicite. Elles sont les gardiennes de la moralité de la nation et sont donc en conséquence plus soumises aux restrictions et à la surveillance communautaire (Nair, John, *op.cit.*, p. 8). De cette configuration, ressors deux figures antagonistes, mais complémentaires, celle de la femme vertueuse « *good woman* » et celle de la mauvaise femme « *bad woman* ». La sexualité, sous ses formes variées, apparait comme un marqueur identitaire positionnant les femmes et les hommes dans des rapports de pouvoir (Foucault, 1976, 1978, p.528). L'hétéronormativité comme norme sociale régulant les pratiques sexuelles concourt à renforcer les rapports de genre. Cette norme sexuelle assigne aux sexes des identités de genre hiérarchisées et définit les bornes de la masculinité et de la féminité.

Une approche possible des sexualités est celle les considérant comme une expérience sensible et sociale. La construction des identités politiques de sexe est le produit d'un long travail de réflexion et de politisation, influencé par les franges LGBT et *queer* dans et à l'extérieure du MIFD. Par une démarche réflexive, mêlant recueil de données, théorisation et mobilisations, les militant·e·s féministes du MIF et du MIFD se sont affairé·e·s à conceptualiser les sexualités et l'hétéronormativité comme des faits sociaux performatifs.

Lors des interventions, les questions de sexualités, abordées par le prisme de l'expérience politique et sociale, s'accompagnent d'un discours sur le désir et le plaisir sexuel. Le fait de déconstruire les normes hétérosexuelles et ainsi de sortir d'un schéma de genre reproductif encourage la discussion sur l'expérience des sexualités. D'ailleurs, les organisations qui investissent ces débats se définissent comme féministes ou LGBT. Une grande partie du temps, ce type d'interventions a lieu dans les universités ou dans des lieux militants.

Au collège Lady Shri Ram en mars 2016, pour la journée internationale des droits des femmes, une conférence est organisée sur les questions de genre. Trois militantes, d'une organisation féministe amorcent leur intervention par les problèmes de violences que subissent les femmes hétérosexuelles, mais aussi les travailleuses du sexe, les femmes handicapées, les personnes transsexuelles et les femmes lesbiennes. Les dernières catégories étant souvent absentes du discours des organisations. D'ailleurs plus généralement, la sexualité comme expérience, est un thème peu investi par les organisations. Les militantes parlent aussi de la maternité et du choix d'avoir des enfants. La pratique de l'avortement est considérée à la fois comme une violence, lorsqu'elle a pour but de favoriser la naissance des garçons, mais aussi comme une forme de libre disposition de son corps. Les sexualités sont définies comme des identités politiques, qui peuvent s'accompagner de pratiques sexuelles et de désirs divers. Les questions de sexualités sont discutées sous le regard amusé et gêné des étudiant·e·s. Beaucoup d'entre eux et elles paraissent déjà bien informé·e·s lors d'une *Mela* organisée à l'université de Delhi, plusieurs panels sur le genre, les masculinités et les problématiques *queer* se succèdent pendant deux jours. La table ronde sur le mouvement *queer* regroupe plusieurs personnalités du MIFD. Sont présent·e·s une des fondatrices d'une organisation féministe Delhiite, une représentante d'un collectif de pratique BDSM[422], le *Kinky collective*, un militant travaillant dans une organisation féministe intervenant auprès des hommes, une militante d'un collectif *queer* et un militant transsexuel. Le débat porte sur ce que signifie être *queer*, sur la législation condamnant les personnes homosexuelles, sur les réseaux d'aide existants, sur la littérature, mais aussi sur les questions de désirs. Une des militantes rappelle la nécessité de se protéger contre les diverses maladies sexuellement transmissibles. La militante du *Kinky collective* lit des poèmes qu'elle compose sur les pratiques BDSM. Pour conjurer le malaise que peuvent provoquer ses propos, pour un public non initié, la militante a recours à l'art et aux métaphores poétiques.

Une des caractéristiques de ce panel réside dans le fait que tout·e·s les intervenant·e·s sont issu·e·s du milieu académique ou appartiennent aux classes moyennes à aisées. Elles et ils interviennent principalement, voir uniquement dans ce genre d'évènements culturels où la langue est l'anglais et où le public est déjà au fait des thématiques abordées. Cette catégorie d'intervention, tant du fait du sujet que du profil des acteurs·trices, se différencie des programmes de développement et des interventions dans les communautés dans le besoin. Néanmoins, cela ne veut pas dire que les questions de sexualités soient absentes des

[422] Bondage, discipline, domination, sado-masochisme.

programmes d'aides dans les zones les plus pauvres. Plusieurs organisations tentent de sortir de l'approche pratique et médicale de la sexualité, pour aborder les sexualités sous l'angle politique.

Par exemple, lors d'une réunion dans un quartier pauvre de Delhi avec une organisation féministe, je découvre un manuel réalisé par les militantes, alliant les questions de santé reproductive, de violences sexuelles à la sexualité comme pratique émancipatrice. Les femmes, rassemblées dans un coin un peu excentré du quartier, parlent de leur relation avec leur époux et plaisantent à propos de leurs expériences sexuelles. Ce sont surtout les femmes les plus âgées qui prennent la parole, mais les autres femmes sourient et suivent attentivement les débats. Des plaisanteries grivoises sont échangées pendant que certaines racontent leurs expériences personnelles. L'une des femmes se lamente du fait que son époux est toujours absent, car il travaille comme conducteur de rickshaw, ce à quoi une autre femme lui répond qu'elle a de la chance, car son beau-frère est toujours présent. Cette réponse provoque des rires dans l'assistance. Une autre femme explique que son époux refuse qu'elle ait recours à la contraception et dit avoir peur à chaque fois de tomber enceinte. Le manque de contrôle sur son corps résulte en un discours négatif sur la sexualité et un sentiment de contrainte. Une autre femme rit en expliquant que dans son foyer c'est elle qui décide une fois la porte fermée et que si la première fois cela l'a effrayée, aujourd'hui c'est son époux qui a peur d'elle. L'ambiance mêle intimité, malaise et allégresse. Les mots employés sont moins techniques que ceux lors des conférences et des rencontres militant·e·s, mais les histoires sont plus intimes et révèlent une relation des femmes à la sexualité peu exposée par la société[423].

Malgré les tentatives de changement de la part des actrices du MIFD, la question des sexualités révèle un schéma qui dissocie les politiques d'émancipation et celles de développement. Dans un cas, les solutions apportées se restreignent à une approche pratique, qui est nécessaire, mais qui peut limiter le reversement hégémonique. L'ONGéisation participe à ce mécanisme qui émerge de manière plus franche lorsqu'il s'agit des sexualités. Les campagnes à destination des étudiant·e·s, des femmes de classes moyennes à aisées et des femmes plus pauvres se distinguent par leurs sujets, leur vocabulaire et la visée. L'écart de traitement des femmes selon leur classe, leur caste ou leur lieu de vie, induit un risque de hiérarchisation des femmes au niveau local, mais aussi international.

[423] On retrouve ces observations également dans les travaux de Jean-Luc Chambard (1981, 1992, 2000).

Une fois encore, les écarts entre le récit public et les discours et actions individuelles, cachés aux yeux extérieurs, surgissent comme des outils de résistance. Les campagnes telles qu'elles se déroulent ne correspondent jamais tout à fait aux prérequis. Les comptes rendus ne font pas état des adaptations de langages et des conflits qui peuvent se produire, alors même que ces interstices de liberté, ces « non-dits » sont des vecteurs et des marques de politisation. Par exemple, des organisations se présentent comme travaillant sur les sexualités, sans explicitement dire qu'elle intervient sur l'homosexualité et sur les expériences sexuelles. Beaucoup de publications sont adaptées pour correspondre aux demandes et aux normes sociales. Ce décalage, entre ce qui est montré et ce qui est fait, varie d'une organisation à l'autre. La distinction est souvent de l'ordre de la visée politique. Les organisations les plus politisées explicitent rarement leurs axes d'intervention pour ne pas limiter les apports financiers extérieurs. Mais cela fonctionne également dans le sens contraire et les adaptations se font au détriment des rapports égalitaires prônés par le Mouvement. Plusieurs affaires illustrent ce décalage. Une d'entre elles m'est parvenue à mon retour de terrain. Dans une organisation de femmes, une militante m'a confié avoir été harcelée sexuellement par un de ses collègues quelques mois après son arrivée. L'organisation « pour limiter les problèmes internes » n'a pas souhaité prendre de mesure et a encouragé la militante à partir. Une autre fois, lors d'une intervention sur le terrain, une militante me dit, après s'être adressée en hindi à une femme « *si on ne les pousse pas, elles ne veulent pas changer, c'est compliqué pour nous d'être obligées de tout mettre en œuvre pour les aider contre leur gré, de les forcer* ». Plus tard une des femmes me dit qu'elle n'aime pas comment la salariée lui parle et qu'elle se sent « *comme une enfant* ».

Lorsque l'on aborde la question des sexualités avec les militant·e·s du MIFD, la prostitution apparait assez rapidement comme sujet de débat. Un nombre assez restreint d'organisations du MIFD interviennent auprès des prostitué·e·s. La pratique de la prostitution est fortement sujette à débat. Les échanges portent principalement sur l'existence de la prostitution « choisie », comme « travail » s'opposant à la prostitution forcée, et les types d'aides pouvant être apportées. Un débat plus que complexe que je n'aborderai que de manière succincte. Pour de nombreuses chercheuses féministes indiennes cette division est inadéquate au vu des multiples identités des travailleur·se·s du sexe et de la porosité de la frontière entre prostitution choisie et forcée (Menon, 2012). L'approche de Gangoli, pour rendre compte des débats internes au MIFD, illustre cette complexité (Gangoli, 2007 b). Dans le MIFD, il y a d'un côté, le silence, le refus d'aborder les questions de prostitution. Ce positionnement va de pair avec un refus de considérer la sexualité comme un sujet secondaire ou trop compliqué. La

majorité des organisations du MIFD peuvent être apparentées à ce courant. Beaucoup d'organisations du MIFD n'interviennent pas et ne se positionnent pas vis-à-vis de la prostitution ni des questions de sexualités. Une tendance vise à concevoir la prostitution féminine, comme une violence faite aux femmes. Plusieurs mouvances, plus ou moins radicales, se regroupent derrière cette analyse. Historiquement cela correspond à une période d'essor du féminisme de la seconde période. À la fin des années 1970 et au début des années 1980, des groupes de femmes s'organisent, dans la continuité des luttes contre les violences sexistes et sexuelles, pour dénoncer la représentation pornographique dont sont victimes les femmes, dans la publicité et les films (Gandhi, Shah, *op.cit.*, p. 67). Les violences sexuelles et sexistes, la prostitution et les représentations pornographiques des femmes sont considérées comme faisant partie d'un même processus. Pour autant, la frontière entre objectivation et/ou représentation stéréotypée des femmes et morale pudibonde, attachée à la sauvegarde de la figure de la femme totem est mince et va entrainer de profonds débats dès les années 1980. Tandis que des militant·e·s considèrent que les médias et la pornographie contribuent à maintenir les femmes dans une position d'oppression et de victime des violences, d'autres dénoncent la production d'un discours féministe moralisateur et bourgeois, proche de celui de la droite nationaliste hindoue (Dietrich, 1992 ; Menon, 2007 ; Gangoli, *op.cit.*). Pour remédier à ces dérives, pléthores d'évènements et d'organisations travaillent à l'élaboration d'une pensée critique des médias et de la place des femmes en leur sein (Gandhi, Shah, *op.cit.*, p. 70 ; Bhasin, 1984). Les militant·e·s féministes qui se dressent contre la prostitution sont accusé·e·s, à l'intérieur du MIFD et dans les mouvances LGBT, *queer* de ne pas saisir l'entièreté des enjeux que recouvrent ces pratiques. Pour Geeta Gangoli, le discours abolitionniste infantilise les femmes en les positionnant comme d'éternelles victimes. Il renforce également une division imaginaire entre l'Occident, lieu de la luxure immoral et l'Inde, où la femme totem serait vertueuse (Gangoli, *Ibid.*, p. 9). Cette distinction entre les femmes, qui prend appui sur la sexualité, contribue à séparer les femmes respectables de hautes castes des autres femmes, dont les mœurs sont considérées comme immorales. Dans une moindre mesure sur le terrain, beaucoup d'organisation dénoncent la violence que représente la prostitution sans se positionner légalement sur cette pratique. Leurs actions ont pour objet la santé sexuelle, les aides directes ou indirectes pour protéger les travailleur·se·s du sexe ou pour les aider à sortir de la prostitution.

À l'autre bout se trouvent les organisations de défense des droits des prostitué·e·s. Elles considèrent que pour certaines personnes la prostitution est un choix, tout en reconnaissant la violence de celle qui est imposée. Cette rhétorique, qualifiée de « pro-sexe », vise à s'opposer à la criminalisation de la prostitution, qui ne tiendrait pas compte de la complexité de la

pratique. Elle est aussi une réponse aux discours moralisateurs sur les femmes, ainsi qu'à l'absence de regard critique sur le système économique et patriarcal du mariage où la sexualité peut s'apparenter à de la violence. Les organisations « pro-sexe » encouragent la création de syndicats et d'organisations pour la défense des prostitué·e·s. Dans ce même groupe, un autre discours, plus radical et controversé, considère que la prostitution est salvatrice pour la population. Elle répondrait aux besoins des hommes et favoriserait l'autonomie économique et sociale des femmes (*Ibid.*). Cette position particulière ne m'a été exposée que de rare fois, parmi des militantes transsexuelles travailleuses du sexe à Delhi. La principale critique qui leur est adressée est le fait que cette vision renforce une division patriarcale genrée distinguant un désir/besoin des hommes et une asexualité des femmes.

Les changements de discours sur la prostitution et les sexualités correspondent aux évolutions internes au MIFD dans les années 1990. L'ouverture de la société et d'une partie du MIFD aux questions de sexualités est accélérée par la médiatisation de la lutte contre les maladies sexuelles, par une déconstruction de l'hétéronormativité et une réhabilitation de la sexualité comme expérience et comme pratique positive par les féministes.

3.7.2.3 L'art au service de l'émancipation et de la contestation.

L'art sous toutes ces formes est en Inde, mais aussi à travers le monde, un mode d'expression qui très tôt a été investi par les femmes pour s'exprimer notamment sur les problématiques féminines. La dimension genrée de l'art révèle d'une part les différences sociales qui résident entre les hommes et les femmes, dans la production artistique. Comme en Europe dans les arts, les hommes et les femmes n'ont pas le même statut, et ne sont pas reconnu·e·s comme égaux en matière de conception et de reconnaissance. Les femmes en tant qu'artistes sont, de même qu'en tant qu'autrices, les grandes oubliées de l'histoire et de la culture nationale. Les distinctions établies entre l'art, l'artisanat et le folklore, lorsqu'il s'agit de production et d'usage féminin et/ou subalterne, étayent l'analyse de l'art comme un champ traversé par des relations de pouvoir. L'art apparait également comme un outil de contestation du système de genre. La tradition d'oralité des femmes est particulièrement significative en Inde. Elles jouent un rôle non négligeable dans la manière dont le MIFD investit les arts, depuis les années 1960. À la fin du XIXe siècle, des femmes revendiquent un droit de parole et d'écriture en s'appuyant sur les demandes sociales et politiques soutenues par le mouvement de réforme puis le mouvement nationaliste. Dans l'art, les premières figures féminines émergent

majoritairement parmi les classes favorisées. Au cours de la période d'effervescence des années 1960, les mouvements sociaux, de masses, communistes et les courants féministes, demandent une plus grande égalité et se réapproprient politiquement, d'une part les arts institutionnalisés et d'autre part ils revalorisent les arts et les pratiques considérées comme mineures. L'écriture, la performance visuelle, le dessin, le chant sont des médiums de contestation, de dénonciation et d'*empowerment* pour les militant·e·s et les publics du MIFD.

Lors des manifestations et des rassemblements féministes et/ou de femmes, les chants ont une place importante. Les militant·e·s dans les cortèges ou sur les scènes aménagées, comme lors de la *Journée Internationale contre les Violences faites aux Femmes* entonnent des chants tels que *Azadi*. À Delhi, les poèmes de Kamla Bhasin sont connus et entonnés par de nombreux·ses femmes et hommes lors des mobilisations et des rassemblements privés. Ses chansons les plus connues sont *Mil kar Hum naachenge gaayenge* (Ensemble nous allons chanter et danser), *Azadi*[424] (liberté), *Kyunki Main Ladki Hoon Mujhe Parhna Ha* (Parce que je suis une fille je dois étudier) ou encore *Tumhara saath milne se* (Grâce à ta camaraderie). Le chant « Ensemble nous allons chanter et danser » est une célébration de la féminité, de sa force et de son pouvoir, incarné dans la *shakti*. Le recours à des figures animales et le lien avec la nature s'inspirent des références et coutumes locales. Le lien entre les femmes et la nature est assez présent dans l'imaginaire collectif. On trouve cette construction, sous sa forme politique, dans l'écoféminisme dont Kamla Bhasin est une des ferventes défenseuses. La référence à la *Shakti* ancre ce chant dans la tradition religieuse hindoue, rappelant son omniprésence au sein du MIFD.

[424] Voir 2.4.2.2

मिल कर हुम नाचेंगे गायेंगे	(Ensemble nous allons chanter et danser)
मिल कर हुम नाचेंगे गायेंगे	Mil Kar Hum Naacheein gaaengay (Ensemble nous allons chanter et danser)
मिल कर हम खुशियां मनायेंगे	Mil Kar hum khushiyaan manaaengay (Ensemble nous allons célébrer nos joies)
ज़िन्दगी अपनी सजायेंगे	Zindagi apni sajaaengay (et décorer nos vies)
चिड़ियों से हम चाहेक ले आयेंगे	Chidiyon se hum chahek le aaengay (Nous allons apporter le gazouillement des oiseaux)
महक हम फूलों से लायेंगे	Mehak hum phoolon se laaengay (La senteur des fleurs)
चहकते महकते जायेंगे	Chahakte mehakte jaaengay (Nous serons les gazouillements et le parfum)
चुस्ती हम शेरनी से लायंगे	Chusti hum sherni se laaengay (Nous allons apporter la force des lionnes)
फुर्ती हम हिरनी से लायंगे	Phurtee hum hirni se laaengay (L'agilité des cerfs)
शक्ति हम फिर से बन जायंगे	Shakti hum phir se ban Jaaengay (Nous serons la shakti une fois encore) (…)

Un second chant intitulé « Tu es vivant » est un hymne révolutionnaire qui a la particularité d'appartenir au répertoire du MIFD, mais aussi à ceux des populations Dalits et aux mouvances communistes. Cette chanson du parolier punjabi Shankar Shailendra, proche du parti communiste, fut écrite pendant la période de luttes indépendantistes.

La transversalité de ce chant est visible dans la pluralité de ses utilisations. Il est entonné à Delhi, dans les manifestations de femmes, les mobilisations dalits, de masses et lors des mobilisations étudiantes, comme à l'université JNU. La solidarité, malgré la souffrance passée, est présentée comme le pilier de la révolution à venir. Les luttes ont pour but de garantir le bonheur de tous et toutes, incarné par la référence au paradis. Le rythme et la forme du chant font de lui un hymne accompagnant la procession, devant mener à la victoire.

तू जिंदा है तो ज़िन्दगी की जीत में यकीन कर Tu zinda hai to zindagi ki jeet mein yaqeen kar,
(Si tu es vivant·e·s, crois-en la victoire de la vie)

अगर कहीं है स्वर्ग तो उतार ला ज़मीन पर. तू जिंदा है Agar kahin hai swarg to utaar la zameen par, Tu zinda hai…
(S'il y a un paradis quelque part, fais-le descendre sur terre.)

ये ग़म के और चार दिन, सितम के और चार दिन, Ye gham ke aur chaar din, sitam ke aur chaar din,
(Encore quatre jours de chagrin, Encore quatre jours de torture).

ये दिन भी जायेंगे गुज़र, गुज़र गए हज़ार दिन. Ye din bhi jaayenge ghuzar, ghuzar gaye hazaar din.
(Ils passeront comme mille jours avant eux l'ont fait.)

कभी तो होगी इस चमन पे भी बहार की नज़र, Kabhi to hogi is chaman pe bhi bahaar ki nazar,
(Un jour le printemps réapparaîtra dans ce jardin.)

अगर कहीं है स्वर्ग तो उतार ला ज़मीन पर. तू जिंदा है… Agar kahin hai swarg to utaar la zameen par, Tu zinda hai… (S'il y a un paradis quelque part, fais-le descendre sur terre.)

हमारे कारवां को मंजिलों का इंतज़ार है, Hamare caravan ko manzilon ka intezaar hai,
(Notre caravane attend sa destination.)

ये आँधियों, ये बिजलियों की पीठ पर सवार है. Ye aandhiyon, ye bijaliyon ki peeth par sawar hai.
(Alors qu'elle chevauche les tempêtes et les éclairs.)

तू आ कदम मिला के चल, चलेंगे एक साथ हम, Tu aa kadam mila ke chal, chalenge ek saath hum,
(Viens marche avec nous, nous marcherons ensemble.)

अगर कहीं है स्वर्ग तो उतार ला ज़मीन पर. तू जिंदा है … Agar kahin hai swarg to utaar la zameen par, Tu zinda hai…
(S'il y a un paradis quelque part, fais-le descendre sur terre.)

ज़मीं के पेट में पली अगन, पले हैं ज़लज़ले, Zameen ke pet mein pali agan, pale hain zalzale,
(Le feu et les boules de feu ont grandi dans le ventre de cette terre.)

टिके न टिक सकेंगे भूख रोग के स्वराज ये, Tike na tik sakenge bhookh rog ke swaraaj ye,
(Le règne de la faim et de la maladie ne sera pas maintenu.)

मुसीबतों के सर कुचल चलेंगे एक साथ हम, Museebaton ke sar kuchal chalenge ek saath hum
(Nous allons écraser les difficultés et marcher ensemble.)

अगर कहीं है स्वर्ग तो उतार ला ज़मीन पर. तू जिंदा है. Agar kahin hai swarg to utaar la zameen par, Tu zinda hai…
(S'il y a un paradis quelque part, fais-le descendre sur terre.)

बुरी है आग पेट की, बुरे हैं दिल के दाग ये, Buri hai aag pet ki, bure hain dil ke daag ye,
(Le feu dans le ventre est mauvais, les taches sur ce cœur sont mauvaises.)

न दब सकेंगे, एक दिन बनेंगे इन्कलाब ये, Na dab sakenge, ek din banenge inqlaab ye.
(Celles-ci ne peuvent être supprimées, elles se transformeront en révolution un jour.)

गिरेंगे ज़ुल्म के महल, बनेंगे फिर नवीन घर, Girenge zulm ke mahal, banenge fir naveen ghar,
(Les palais de la tyrannie seront démolis et de nouvelles maisons seront construites.)

अगर कहीं है स्वर्ग तो उतार ला ज़मीन पर. तू जिंदा है… Agar kahin hai swarg to utaar la zameen par, Tu zinda hai…
(S'il y a un paradis quelque part, fais-le descendre sur terre.)

L'Inde a une tradition orale riche qui a imprégné de nombreux mouvements sociaux dont le MIFD. L'oralité a un rôle important dans un pays où pendant longtemps beaucoup d'individus, notamment des femmes, étaient analphabètes. D'ailleurs malgré une amélioration significative, en 2011, encore 25 % des citoyen·ne·s en Inde sont analphabètes avec un déséquilibre chez les femmes (35 % des femmes en moyenne pour 18 % des hommes)[425].

Les chants ont un rôle social de coalition et de subversion. Traditionnellement véhiculés par des chanteurs itinérants ou entonnés par les femmes lors de leurs travaux et des rassemblements, ils renforcent un sentiment d'appartenance identitaire, tant régional que social (Servan-Schreiber, 1999). La tradition orale a particulièrement intéressé les études postcoloniales et féministes, car elle met à jour une dichotomie de genre et de pouvoir (Spivak, 1988 ; Appadurai, Korom, Mills 1991 ; Grodzins Gold, 1996 ; Raheja, 1997). Les chants accompagnent les pratiques domestiques et les évènements marquants comme les mariages (Poitevin, Raikar, 1995, p. 289). De là découle le fait que, pendant longtemps, les traditions orales des femmes furent considérées comme mineures, car assignées à l'espace privé, à l'intime et aux relations familiales. À l'inverse, les chants des hommes sont publics, ils sous-tendent la compétition et peuvent être qualifiés de politiques (Davis, 2008).

Sous la forme de berceuses, de proverbes, de chants ou de théâtres, la tradition orale des femmes a un rôle de transmission des traditions et de l'ordre social. Pour autant, son usage change selon le lieu, la temporalité et la position sociale de la personne qui l'utilise. Cette multiplicité des voix apparait clairement dans les travaux de Gloria Goodwin Raheja (Raheja, Gold, 1994 ; Raheja, 1997). En partant de l'article de Ranajit Guha « Chandra's Death » (Guha, 1997), Gloria Goodwin Raheja étudie la pluralité des formes de résistances des femmes. Cette

[425] https://www.census2011.co.in/literacy.php

multiplicité découle directement de leur position à l'intersection de plusieurs marqueurs identitaires. En réponse à Ranajit Guha pour qui « la résistance peut seulement se traduire par une lutte dans laquelle la solidarité féminine s'oppose à la solidarité du système de parenté soutenue par les hommes » (*Ibid.*, p. 174), l'autrice propose une lecture plus complexe des relations de pouvoir. Elle avance que la résistance des femmes n'est pas homogène ni le fait unique des femmes. Les frères et les époux peuvent être des alliés. La résistance passe par des alliances et des subversions ayant plusieurs formes et des degrés variables de radicalité. Par l'emploi de la satire, d'un langage outrancier et obscène, le détournement d'images et de référents culturels ou religieux, les chants entonnés par les femmes peuvent s'apparenter à des instruments de pouvoir et de liberté (Raheja, Gold A., *Ibid.*).

Les formes orales comme les poèmes ou les chants, lorsqu'elles sont mobilisées dans le cadre des mouvements sociaux, participent à la conscientisation et à l''agrégation des femmes autour d'une identité commune. Il est un des arts les plus accessibles qui transcende les classes et les castes et favorise une diffusion du bas vers le haut. Sa pratique est aisée et accessible à toutes, créant une solidarité entre les femmes. Il peut aussi, par la référence aux divinités et aux pouvoirs féminins, valoriser des activités et des qualités dites féminines, dépréciées ordinairement par la société (Poitevin, Raikar, *op.cit.*, p. 292).

Les formes artistiques, du fait de leur caractère subversif, rentrent dans le spectre de ce que James Scott qualifie « d'infrapolitique des dominées » ce qui « désigne une large variété d'actions de résistances qui font profil bas et qui sont anonymes » (Scott, 1990, p. 19). La rumeur, les plaisanteries, les racontars, les histoires traditionnelles, les rituels et les chansons sont des formes usuelles de résistance passive, des critiques dissimulées des rapports de pouvoir. Ces discours cachés existent chez les dominant·e·s et les dominé·e·s, mais n'ont pas la même fonction. Ils s'opposent aux discours publics et à l'hégémonie des valeurs dominantes ou contribuent à les assoir.

La pratique du théâtre de rue, qui est une forme d'oralité, est un outil politique mobilisé par plusieurs collectifs de femmes et/ou féministes à Delhi. En 2014, une troupe de théâtre composée d'étudiant·e·s, d'acteurs et d'actrices d'une vingtaine d'années s'est réunie sur la place Nerhu dans le sud de Delhi. Cette place débouche sur un labyrinthe de boutiques où sont vendus pêle-mêle des tissus et des équipements informatiques. La cour, en forme de T, est surmontée de bâtiments où un nombre impressionnant d'hommes et quelques femmes s'entassent dans des boxes ouverts et sur des balcons collectifs. Au centre de la place, neuf hommes et femmes sont regroupé·e·s, ils et elles jouent, reproduisent des situations de la vie quotidienne dans un bus, dans la rue, près d'un stand de thé et dans le foyer. Ils et elles mettent

en scène des cas de harcèlement et de confrontation entre hommes et femmes. Les dialogues sont en hindi et les acteurs et les actrices demandent aux badauds de participer à leurs scénettes.

La première a lieu dans un bus, deux femmes et trois hommes sont présent·e·s. Les deux femmes sont assises à côté d'un troisième homme. Deux hommes sont debout et se tiennent à des poignées imaginaires. Les hommes miment des scènes où ils se collent aux femmes, les observent, les bousculent tandis que ces dernières se recroquevillent sur elles-mêmes. Les acteurs et les actrices jouent des personnages des deux sexes. Les protagonistes hommes se tiennent les jambes écartées, ils sont à l'aise dans les trois espaces. Les femmes, dans les lieux publics, paraissent mal à l'aise, elles se couvrent avec leur *duppata* et gardent le regard au sol. La seconde scène se déroule dans une maison. Les comportements évoluent, les femmes adoptent des positions relâchées, sauf quand les hommes apparaissent. Les spectateurs, en grand nombre et les spectatrices, moins nombreuses, sont invité·e·s à donner leur avis sur les scènes et à les rejouer. Une des actrices leur demande s'ils et elles voient une différence dans le comportement des acteurs et des actrices selon les lieux et ce que cela signifie. Les trois spectateurs interrogés ne voient pas de différence, tandis qu'une femme note le fait que, dans le bus, la femme se protège. Les spectateurs et les spectatrices sont encouragé·e·s à changer de place les acteurs et les actrices afin de rendre les espaces plus accessibles aux femmes. Un homme intervient auprès d'un acteur qui joue une femme. Le spectateur va vers lui et fait semblant de le frapper, il pense qu'il joue un homme assis et qu'il devrait se lever pour laisser sa place. Des débats s'engagent sur le comportement des femmes et des hommes. Un homme dit qu'une femme ne devrait pas prendre le bus seule, où aller dans des endroits où il y a trop d'hommes. Plusieurs personnes semblent d'accord, quelques spectatrices s'écartent.

Pour la metteuse en scène, le but de ce projet, intitulé *Gender Vention*, sur le modèle du théâtre de l'opprimé·e, est de faire réfléchir sur l'espace et la place des femmes dans les lieux publics. Ces happenings durent trois jours dans différents quartiers que sont Shadipur, dans le nord-ouest de Delhi, Janakpuri West, Nehru Place, Lajpat Nagar et Kailash Colony dans le sud-est de la ville ; Vishwavidyalaya, Malka Ganj et Pulbangesh dans le nord ; Anand Vihar ISBT, Patparganj et Lakshmi Nagar dans l'est. La ville est sillonnée et les zones urbaines riches font place aux quartiers de classes moyennes et pauvres. Tous les publics sont concernés et appréhendés de la même façon, avec les mêmes mots.

Le théâtre est aussi utilisé de manière récurrente par les étudiant·e·s actifs·ves dans une organisation féministe comme lors de la campagne *Board the Bus*[426], ou bien au cours des

[426] Voir 1.1.2.3

manifestations à l'université Jawarlal Nerhu et à l'université de Delhi. Les pièces sont souvent des créations uniques en hindi et abordent le sujet du harcèlement, des violences à l'encontre des femmes, des problèmes rencontrés par les populations dalits et l'homophobie. Les organisations ont recours à ce type de mise en scène lorsqu'elles interviennent dans les bidonvilles et les zones pauvres. Les créations sont souvent locales et jouées par les femmes bénéficiaires des campagnes. Le temps de la création est un moment de solidarité, de réflexion et de déconstruction qui est, par la suite, partagé avec les autres hommes et les autres femmes des quartiers. Les thèmes principaux sont la dot, les violences conjugales, l'avortement sélectif, les discriminations de castes, mais également la solidarité entre les femmes, l'entraide et la sororité.

Dans les années 1970, le théâtre en Inde est à nouveau mobilisé par les militant·e·s des mouvements sociaux, dont le MIF. Un théâtre expérimental, subalterne, se développe pour dénoncer le système de caste et les maux qui touchent les populations dalits, les populations tribales et les paysan·ne·s sans terre (Singh, 2009). En 1978, Maya Rao et Anuradha Kapur, membre de l'organisation *Stri Sangharsh,* créent la pièce *Om Swaha* en réponse au meurtre de Hardeep Kaur, une femme punjabi tuée par sa belle-famille pour un contentieux de dot (Kumar, 1993, p. 120 ; Dutt., 2017). En 1979, c'est autour de Ruth Vanita et Tripurari Sharma autrices de théâtre et scénaristes à l'université de Delhi qu'est créée la pièce *Ahsaas* sur les thèmes de l'éducation, de l'identité, de la liberté, du droit de travailler et d'être en sécurité, dans les espaces privés et publics. En 1979, la troupe *Jan Natya Manch* (People's Theatre Front) de Safdar Hashmi[427] met au point une pièce de rue intitulée *Aurat* (Femmes) ayant comme thème majeur la dot et les violences (Singh, 2013). En 1975, la pièce *Mulgi Zhali Ho* (une fille est née*)* de Jyoti Mhapsekar au Mahārāshtra est jouée par des femmes du *Stri Mukti Sanghatana* et soulève la question de l'indépendance des femmes et de l'égalité (Bhagwat, 2016, p. 81). Un an après les émeutes anti-sikhs, qui font suite au meurtre d'Indira Gandhi, des collectifs autonomes féministes locaux comme *Action India* et *Sabla Sanghs (*organisation of strong women*)* montent *Aurat aur Dharm* (femmes et religion, 1984) (Mehrotra, 2016). En 1989, la pièce *Vhai Mi Savitri* (oui je suis Savitri*)* de Sushana Deshpande met en scène la vie de Savitribai Phule une des premières enseignantes de l'époque moderne, pour parler de la lutte pour l'égalité et du droit à l'éducation (Bhagwat, *Ibid.,* p. 5). En 1990, le Dr. Vibhuti Patel écrit, lors d'une réunion féministe à Bombay, la pièce *Nari Itihas Ki Talash* (Les femmes en recherche de leur histoire). Comme l'évoque le titre, la pièce positionne les femmes au centre

[427] Safdar Hashmi est un auteur et metteur en scène indien communiste, figure du théâtre politique en Inde.

de l'histoire des mouvements sociaux en Inde et explore leur agentivité (Garlough, 2008). Le théâtre politique, interprété par des militantes du MIF dans les années 1970-1980, a donné naissance à un théâtre féministe dont une partie s'est professionnalisée pour intégrer les écoles et théâtres plus formels. Le MIF et les courants de gauche, les organisations de masse une fois encore, avancent en parallèle, cultivant des liens profonds. Le théâtre féministe a la particularité de subvertir les normes de genre et de caste en mettant en scène des corps d'hommes et de femmes dont la représentation et la signification évoluent. Le corps des femmes se réapproprie l'espace, la parole et les codes de genre sont bouleversés par la mise en scène (Mangai, 2016).

Dans un quartier pauvre du nord de Delhi, une organisation féministe organise, un après-midi, une représentation sur la préférence pour les garçons et l'avortement sélectif. Des adolescent·e·s formé·e·s par l'organisation interprètent une pièce qu'elles et ils ont écrite. Trois filles et un garçon sont regroupé·e·s au centre de la scène imaginaire. Une des filles est allongée, les trois autres l'entourent. Derrière elles, quatre garçons, représentant les hommes, leur tournent le dos. C'est une scène d'accouchement qui est mimée. Quand le bébé imaginaire apparait, les hommes se retournent, avancent. Le médecin joint ses mains, les hommes lui touchent les pieds, l'auditoire comprend que c'est un garçon qui vient de naitre (c'est ce que me dit la femme à côté de moi à qui je demande « *Kyaa hua ? Yah Larka hai* » (qu'est-ce qui se passe ? C'est un garçon). La mère reçoit des cadeaux et un *laddu*[428]. La configuration de la scène suivante est la même, mais cette fois les hommes partent, ils semblent en colère et la femme se retrouve seule, elle a donné naissance à une fille. Plus tard, deux filles habillées en écolières et trois garçons marchent côte à côte. Une femme les appelle. Tandis que les garçons vont à l'école, sur le côté de la scène, les filles restent et miment des activités domestiques. Une des filles avance et crie *Meri Shakti, Meri Beti* (Ma fille, Ma force). Les mots amour (pyār) et égalité (*samtā*) sont répétés. Les enfants se rejoignent, se prennent par la main et vont tous et toutes à l'école. Les femmes, majoritaires dans l'audience, applaudissent et reprennent le refrain, encouragées par les militantes. Des sourires et des discussions dans l'audience ont lieu. La représentation a ouvert le débat. Des femmes témoignent des pressions qu'elles subissent de la part de leur belle-famille, ou celle qu'elles exercent sur leurs belles-filles pour avoir des garçons. Elles parlent de la dot qui est de plus en plus chère, du fait que les filles partent de chez leurs parents après avoir été élevées et du fardeau que cela représente. Les militantes de l'organisation, qui travaillent dans les bureaux et localement, leur expliquent que ces pratiques

[428] Sucrerie indienne que l'on offre lors des évènements et des festivals.

sont illégales et qu'il faut refuser la dot. Elles rappellent aussi qu'il faut traiter de manière équitable les garçons et les filles.

En février 2013 à la suite des mobilisations contre les violences sexuelles et sexistes à Delhi, Maya Rao, une actrice de théâtre féministe célèbre en Inde crée la pièce *Walk (*marche). Elle performe pour la première fois cette pièce d'une dizaine de minutes, sur une scène à Jantar Mantar[429]. Cette pièce fut jouée en anglais et en hindi en 2013 puis déclinée en anglais selon les publics. Pendant dix minutes, Maya Rao réclame le droit pour les femmes à marcher dans la rue, quelle que soit l'heure, de pouvoir de s'assoir dans un bus, d'être dans un parc, d'être éduquée :

> « *Not 10, not 11 / 12 / midnight / raat ke barah baje (midnight)/ midnight, I want to walk / walk the streets of Delhi* ».

L'État sous sa forme ministérielle est appelé à prendre des mesures :

> *« Give me that cop, give me that law, that will just let me live, live, give, give, live, let me live free, just give me a minister that will try, not turn his back on me* ».

La sororité est présentée comme la solution aux violences :

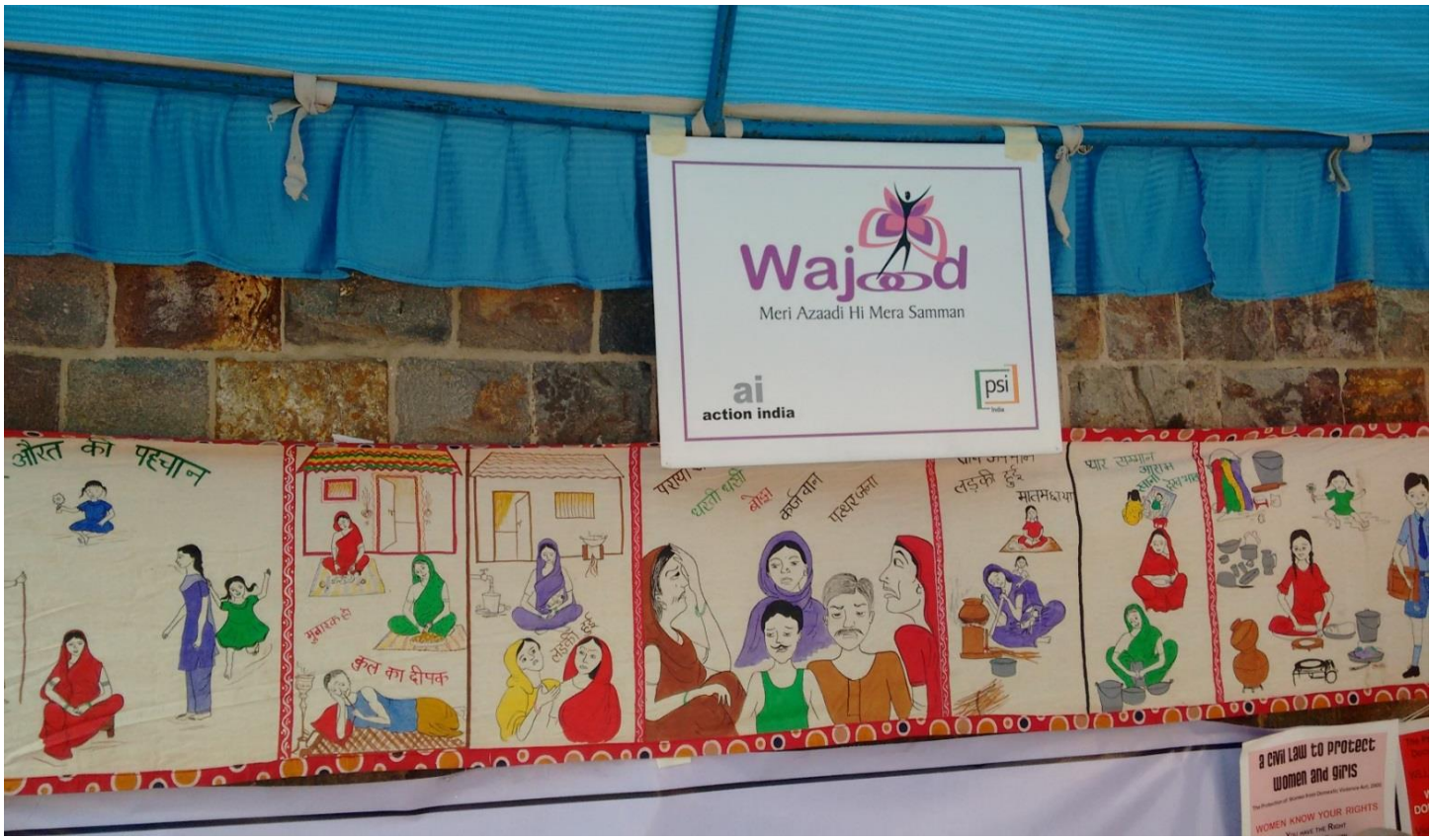
> *« I walk with you, don't walk with him, I talk with you, don't give him a job, don't vote for him, I walk with you, I will drop you, (…)A man who can't seat next to a woman right, a man who can't touch a woman right, a man who can't lie next to his wife's rights, a man who can't ask her if they can have sex tonight, don't, don't walk with him, I walk with you, don't talk with him, I talk with you, maybe we will just think. ».*

Dans cette pièce, devenue le symbole des luttes de 2012-2013 pour beaucoup de militantes urbaines, les demandes portées par les féministes, depuis les années 1980, sont abordées avec force. Durant les multiples présentations auxquelles j'ai pu assister, une très vive émotion se fait sentir. Le but de cette représentation est de rendre intelligible les inégalités, et visible la résistance dont font preuve les femmes et les hommes en allant manifester. Le public de cette pièce reste majoritairement étudiant et/ou urbain, de classe moyenne éduquée à aisée. Plusieurs militantes, de quarante ans, font le parallèle avec les représentations théâtrales qui eurent lieu dans les années 1980-1990 lorsqu'elles parlent de *Walk*. Les arts sont depuis

[429] https://www.youtube.com/watch?v=hkTyvOKUZ4E

quelques décennies entrées dans le répertoire d'actions des mouvements sociaux et favorisent, par leur forme, la créativité et apportent cette impression de renouveau.

Les autres médiums d'expression mobilisés dans la ville sont la peinture et le dessin. À l'université Jawarlal Nerhu, l'université de Delhi, au Collège pour les femmes Lady Shri Ram, les murs sont constellés de peintures mêlant slogans politiques contre le sexisme, contre le système de caste et l'oppression. Lors des mobilisations, ces illustrations s'affichent sur les affiches et les banderoles.



GENDER MELA DELHI UNIVERSITY, 2015. CREDIT : CAROLINE MICHON.

Ces dessins ont été produits par l'organisation *Action India* et *PSI* dans le cadre de la Gender Mela à l'université de Delhi en 2015, dans le cadre du programme *Wajood meri azaadi hi mera sammam* (Existence ma liberté, mon opinion) contre les violences de genre structurelles (Gender-based violence). De gauche à droite les illustrations sont accompagnées des phrases suivantes « la reconnaissance des femmes », « Félicitations, vous avez un enfant », « Amour » respect, confort, nourriture, soin », « Charge, responsabilité », « Endettement ». Ces slogans

sont là pour rappeler le caractère illégal des violences et des discriminations sexistes et sexuelles, mais aussi pour sensibiliser. Leur forme ludique interpelle et est facilement compréhensible à la fois du fait de la langue employée, mais aussi grâce aux illustrations.

La poésie, comme le chant, s'affiche comme un art politique. La différence majeure réside dans la manière dont cet art est considéré. Les arts oraux, tels que le chant ou le théâtre, ont une longue tradition populaire, du fait de l'absence d'obligation de forme écrite. Cette oralité explique en partie le fait qu'ils soient considérés comme plus proches du folklore que de l'art. L'institutionnalisation du théâtre a modifié son statut, mais il reste une pratique accessible. Les arts écrits, comme la poésie ou la littérature, appartiennent à un autre champ, qui requiert un savoir et des techniques de diffusion. Plus encore aujourd'hui, lorsque ceux-ci s'affichent en anglais sur les réseaux sociaux. Néanmoins, des femmes appartenant aux communautés défavorisées, comme les Dalits, se sont battues pour faire reconnaître leur statut d'artiste. Parmi les figures féministes de ces deux derniers siècles, les poétesses les plus connues sont Kamala Das (Surayya), Jayaprabha, Meena Kandasamy, Aditi Rao et Savita Singh. Plus récemment Rupi Kaur a fait connaitre ses écrits en les publiant sur Instagram et Aranya Johar par le slam, une forme poétique contemporaine. L'utilisation de la poésie pour dénoncer les exactions et les discriminations que subissent les femmes est particulièrement marquante chez les écrivaines dalits. Pendant la période coloniale et postcoloniale, la poésie dalit devient une arme de dénonciation et parachève la création de mouvements sociaux comme dans l'État du Telangana (Swaroopa Rani, 1998). De nombreuses autrices dalits sont connues pour leurs écrits politiques sur les femmes de leur communauté, comme Madduri Vijayasri Challapalli Swaroopa Ran, Sugandha Shende, G Vijayalakshmi, Kumud Pawade, Jyoti Lanjewar, Urmila Pawar, Aruna Lokhande, Asha Thorat, Joopaka Subhadra, Aruna Gogulamanda, Sukirtharani, Vijila Chirappad, et Sheetal Sathe qui ces dernières années a fait face à des accusations de sédition Naxalite.

La peinture est aussi un outil pour diffuser un message militant. Mithu Sen une artiste de Delhi peint sur les sexualités, Opashana Gosh une illustratrice naviguant entre Calcutta et Londres dessine des corps de femmes et met en image des thèmes relatifs aux violences, aux corps et aux sexualités. Kanchan Chander une peintre de Delhi peint des femmes et leurs luttes. Kruttika Susarla une illustratrice de Delhi dessine les femmes, la féminité, les sexualités tout comme Mounica Tata à Bangalore ou encore Tara Anand à Mumbai. Toutes ces femmes ont en commun d'être assez jeunes, de parler anglais, d'être urbaines et d'être reconnues pour leur travail artistique. Quelques-unes d'entre elles s'affichent comme des militantes féministes

queer et revendiquent un art politique. Leurs publics sont principalement les classes moyennes culturelles et aisées, qui ont accès aux lieux d'exposition, mais aussi aux magazines et aux forums féministes, majoritairement en anglais. Les réseaux sociaux, comme Instagram ou Facebook sont des lieux de visibilité et d'échange entre les artistes et le public. Ils permettent aux artistes de se faire connaitre en dehors des lieux habituels de l'art et d'exposer leurs œuvres à un coup réduit.

L'art féministe, qui se développe dans les années 1970, se distingue dans sa nature de l'art dit féminin, dont le courant gynocritique tente de saisir les particularités intrinsèques dans l'écriture et les thèmes. Le courant d'art féministe est une pratique politique d'émancipation et de dénonciation par l'art des discriminations que connaissent les femmes. Parfois il s'oppose à l'analyse gynocentrique pointée pour son caractère essentialisant, mais ses membres reconnaissent tout de même la particularité d'une écriture féminine dont le socle est une expérience de l'oppression partagée. L'approche féministe de l'art ne peut pas être séparée de celle de l'art féminin, au sens où une des premières batailles des femmes dans les arts fut celle de leur reconnaissance et de leur droit d'exercer, en tant que femme artiste. De nombreux travaux font écho de la difficulté pour les femmes d'être reconnues comme artistes ou écrivaines et de vivre de leur art. Il faut attendre les années 1960, pour que des femmes artistes soient reconnues en nombre et s'imposent dans la production théâtrale, la peinture, le dessin, la poésie, la performance et l'écriture. C'est à cette même période que l'art féministe se développe au sein de la seconde vague du MIF. La question de la place des femmes dans le monde de l'art en Inde est complexe. Des disparités apparaissent entre les femmes selon leur caste et leur classe, leur localisation, et selon le type d'art.

Au XIX^{e} siècle au Bengale, les femmes peintres venant des classes dirigeantes bénéficient des avancées en termes d'éducation, promues par le mouvement de réformes. Leur pratique de la peinture est encouragée, mais celle-ci reste sous le patronage d'hommes de leurs familles ou de proches, dans des studios (Sinha, 2017). Parmi les classes plus laborieuses, la peinture sous la forme d'artisanat est exercée par des femmes, au côté des hommes. Ici, de la même façon, le travail artistique des femmes n'est pas reconnu de manière individuelle (*ibid.)*. Les femmes et leur condition sociale sont le sujet, au XIXe siècle, des peintures, mais il faut attendre le début du XXe siècle pour que des femmes s'emparent de manière politique de cet art. À cette période, quelques femmes peintres se distinguent en peignant des scènes de femmes. Comme B. Prabha, connue pour ses huiles de femmes des campagnes et la sculptrice Meera Mukharjee. Les travaux de Amrita Sher-Gil, membre d'une famille d'aristocrates sikhs et d'une mère chanteuse d'Opéra

hongroise, sont reconnaissables par leurs thèmes représentants des scènes de vie indiennes traditionnelles, illustrant les conditions de vie des femmes.

Dans le milieu de la photographie, qui s'accompagne de retouches picturales[430], les femmes de classes aisées vont développer leur activité de photographes et de peintres dans les *zenanas*. L'interdiction des hommes d'entrer dans ces quartiers féminins et la popularité du portrait à la fin du siècle profitent aux femmes des familles, ayant un studio de photographie. La pratique des arts en générale est soumise à une morale, qui exclut les femmes. Les écrivaines et actrices sont assimilées aux courtisanes ou aux prostituées (Singh, 2009). Pour l'autrice Tuntun Mukherjee :

> Le déni d'éducation des femmes, l'exclusivité des hommes dans la culture papier, la tendance à vulgariser et à dévaluer la culture orale (généralement le domaine des femmes), la séparation de l'espace privé et de l'espace public ont tous servi à confiner les femmes à un certain genre et à restreindre ou effacer leur présence dans d'autres (…) Le théâtre semble refléter, comme d'autres activités culturelles, une structure institutionnelle dans laquelle le contrôle artistique et administratif reste largement aux mains des hommes[431].
> (Mukherjee, 2005, p. 4).

Cela ne signifie pas que les autrices n'existaient pas, mais il a fallu attendre les années 1960 pour que ces dernières atteignent une réelle reconnaissance et une légitimité. L'art connaît une évolution parallèle et similaire à celle du MIF sous sa forme d'espace-mouvement théorisé. Jusqu'aux années 1960, les femmes sont les grandes oubliées, elles sont invisibles en dehors des espaces conventionnels auxquels elles sont assignées par le système de genre. Dans l'art, les femmes sont associées à la tradition, du côté du folklore ou de la religion. Évidemment des figures de femmes artistes existent aux côtés d'hommes, mais elles coïncident la plupart du temps, à la figure totémique de la femme. Cette période paradoxalement positionne les femmes au centre des réformes, mais codifie et rigidifie les normes de genre contemporaines.

---

430 Une illustration de cette technique est portée par le projet STARS Studies in Tamil Studio Archives and Society 1880-1980, mené par Zoé Headley, auquel une exposition a été consacrée l'été 2018 à l'EHESS. https://eap.bl.uk/project/EAP946

431 « The denial of education for women, the male exclusivity in the print culture, the tendency to "vulgarise" and "devalue" oral culture (generally the female domain), the separation of the private and public space have all served to confine women to certain genres and restrict or erase their presences in others (…) Theatre seems to reflect, like other cultural activities, an institutional structure in which artistic and administrative control still remains largely in the hands of men ».

Le travail de réécriture de l'histoire au féminin entrepris par le MIF va dans le sens d'une légitimation et d'un renversement des rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes. L'institutionnalisation qui caractérise aujourd'hui le MIF et le MIFD a également lieu dans les arts qui, tout en devenant plus accessibles[432], se monétarisent et se professionnalisent. La reconnaissance individuelle est majoritairement liée à une norme sociale et une codification des pratiques, limitant de la sorte la reconnaissance artistique à un groupe social restreint. La dernière génération de femmes se revendiquant féministes n'a pas le même parcours que les militantes des années 80. Elles sont plus nombreuses à appartenir à des classes défavorisées, même si elles restent numériquement une minorité. Elles revendiquent d'autres sujets et outils de lutte. Celles qui sont étudiantes ne sont pas encore tout à fait prises dans le jeu de la professionnalisation et soutiennent un art populaire accessible notamment par internet. Pourtant cette pratique porte déjà les stigmates de son institutionnalisation puisque toutes les femmes n'ont pas un accès égal à internet et que le format des données, telles que la langue, la localisation, le milieu social, déterminent le spectre de l'accessibilité et de la visibilité.

[432] Numériquement il y a plus de femmes artistes aujourd'hui et leur visibilité est garantie par l'espace internet ainsi que la multiplication des espaces consacrés aux femmes et des espaces militants.

CONCLUSION.

L'étude du Mouvement Indien des Femmes dans la ville de New Delhi a mis en lumière la manière dont un mouvement social institutionnalisé, dont l'objectif est de réformer l'inégalité systémique à partir des considérations de genre, se structure et se positionne dans le champ politique. L'approche en anthropologie politique et de la globalisation favorisent une lecture dialectique des changements systémiques nationaux. De nombreuses études interrogent l'organisation interne du MIF et les rapports de pouvoir qui s'y déroulent à partir du concept d'ONGéisation (Alvarez, 1999, 2009). D'autres, dans la lignée des études subalternes et postcoloniales se sont attachées à dépasser ce concept pour mettre à jour les mécanismes d'adaptations et de résistances (Bernal, Grewal, 2014 ; Roy, 2015) A partir de l'étude exhaustive du Mouvement Indien des Femmes dans la ville de New Delhi, je me suis donnée comme objectif d'interroger le rôle des conflits et des débats internes et externes au MIFD dans un contexte d'ONGéisation du militantisme. À partir d'entretiens, d'observations participantes et d'un corpus théoriques nationales et internationales, mon étude montre que les affrontements provoqués par la pluralité identitaire ont un rôle déterminant dans le rôle de représentant des femmes du MIFD. Pour autant, si le nombre de femmes revendiquant des identités politiques jusque-là minorisées augmente, ce qui leur confère de la sorte un espace de dialogue, le MIFD reste l'apanage de femmes de classes intermédiaires à aisées ayant une expérience professionnelle du militantisme. Malgré d'importantes critiques internes et externes au MIFD concernant son manque de représentativité, cette analyse n'a pas vocation à porter un jugement de valeur. Elle est toutefois indispensable puisque ce phénomène international d'ONGéisation n'a pas les mêmes modalités selon les pays et donc les mêmes conséquences (Siméant, 2001 ; Le Naëlou, Freyss, 2004 ; Meier, Paternotte, 2017).

Mon travail de thèse offre un point de vue comparatif aux études en anthropologie politique sur la manière dont les communautés et les individus qui les forment réagissent et reformulent l'ordre social et ses valeurs. Le MIFD est une communauté de mouvement social politique qui se positionne comme le représentant et le porte-parole des femmes. L'analyse des

formes organisationnelles du MIFD met en lumière deux pôles majeurs du Mouvement. L'un est le bastion historique incarné par les organisations autonomes et aujourd'hui dominé par les organisations professionnalisées. L'autre est situé dans le champ académique et la production littéraire. À leurs côtés se trouvent des organisations autonomes, des branches des partis politiques, des plateformes et des collectifs regroupant des femmes et des hommes. La désignation des organisations n'en dit pas suffisamment sur l'appartenance idéologique, les sujets et les formes d'engagement de ces structures. Seul un découpage en plusieurs strates met en lumière les visées des organisations, leurs positionnements vis-à-vis du féminisme, de ses sujets de luttes et le type d'actions menées. Cette typologie montre que le MIFD est traversé par un large éventail de mouvances, qui complexifient les relations entre les organisations. Dans un même temps, un degré certain d'uniformisation est visible, notamment parmi les organisations professionnalisées. Malgré un désir premier de rompre avec toutes formes de hiérarchies, on trouve dans le MIFD des rapports de pouvoir analogues à ceux de la société. Les catégories que sont la classe, la caste, la religion ou les sexualités façonnent les nomenclatures et les statuts des militant·e·s. Les identités que sont celles des leadeurs·ses charismatiques, des militant·e. s, des salarié·e·s, des chercheur·se·s et des bénévoles déterminent des pratiques et des positions hiérarchiques différentes qui parfois se surajoutent.

Pour comprendre les débats qui traversent le MIFD et les valeurs qui l'animent, il est nécessaire de revenir sur la manière dont il s'est formé en tant que communauté, au cours des dernières décennies. Un nombre important d'autrices dans le but d'affirmer le rôle politique historique des femmes et de légitimer les luttes portées par le MIFD ont, à partir des années 1970, historicisé et théorisé les combats du MIF. La forme locale du MIF, le MIFD émerge sous sa forme contemporaine à la fin des années 1970, autour d'organisations féministes autonomes. À partir des années 1990, l'institutionnalisation du Mouvement, les changements économiques, sociaux et politiques de la société indienne et l'essor de politiques internationales de développement et d'égalité bouleversent la manière dont le MIFD se structure. Le versant historique de mon étude est nécessaire, car il éclaire les mutations et les débats actuels du MIFD. Il inscrit également ma recherche dans la lignée des études subalternes, dont le but est de réinscrire les luttes des femmes des Suds dans l'histoire globale. La période des années 1970, marquée par l'émergence d'organisations autonomes, est un modèle à partir duquel les évolutions et les problématiques actuelles sont pensées par les militant·e·s et les chercheur·se·s. cela peut s'expliquer par le fait que la résurgence du MIFD, dans les années 1970, se fait dans un contexte d'indépendance de la nation indienne et d'affirmation d'une autonomie et d'une agentivité des femmes, longtemps niées. Les féministes des années 1970 ont à cœur de créer un

mouvement local qui se distingue des féminismes occidentaux. Les bouleversements des années 1990 positionnent de nouveau le MIFD sous l'influence internationale et recréent, sous certains aspects, une forme de subalternité. En outre, le fait que le féminisme libéral soit devenu l'idéologie dominante, en opposition au féminisme socialiste des années 1960, accentue le statut mythique de cette période.

Dans les années 1990, trois facteurs ont contribué à changer la manière dont le MIFD aborde la lutte pour l'égalité. Tout d'abord, des femmes appartenant aux sections minorisées de la population ont dénoncé le caractère élitiste du Mouvement et se sont mises à revendiquer de manière plus systématique, un droit d'expression dans le MIFD. De manière simultanée, l'institutionnalisation des Women's Studies et la professionnalisation des organisations du MIFD ont favorisé l'évènement d'une nouvelle génération de militant·e·s formées au militantisme. Plus récemment, les militant·e·s engagé·e·s dans le MIFD ont politisé de nouvelles revendications ayant trait à la politisation de l'intime et à une plus grande visibilité des questions sexuelles ou corporelles. Ces approches, que quelques militantes associent à la troisième vague du féminisme, sont motivées par l'arrivée du concept de « genre ». Le concept de « genre », qui est une façon de signifier les rapports de pouvoir entre les sexes, déplace la focale du sujet « femmes » à la construction social et la hiérarchisation du féminin et du masculin. L'adoption de ce concept et des approches qu'il véhicule témoigne également d'une circulation et d'une influence réciproque des mouvements de femmes à travers le monde. À partir de ce moment, les questions de masculinités et de sexualités deviennent des sujets légitimes des féminismes et des luttes pour l'égalité.

Le recours dans mes travaux aux recherches sur les femmes et les féminismes élaborées par les milieux académiques indiens n'a pas pour unique but de légitimer mes observations. L'élaboration d'un savoir sur les femmes et sur leurs engagements politiques témoigne des confrontations internes aux MIFD et dévoile un processus de production et de pérennisation d'une identité militante. Le processus d'institutionnalisation des Women's Studies et des Gender Studies dans les universités s'est accompagné d'une reconnaissance de la légitimité de leurs sujets. Créée dans l'optique d'apporter au Mouvement une base théorique et une légitimité par sa réification, la recherche est aujourd'hui plus autonome. Contrairement aux années 1970, les chercheur·se·s n'ont plus forcément d'engagement politique et de relations avec les militant·e·s du MIFD. La distance entre les organisations et le milieu académique, est renforcée par le regard critique que les chercheur·se·s ont sur la professionnalisation du Mouvement, dont elles et ils portent les stigmates. Le champ académique est toutefois un acteur indéniable du

MIFD puisqu'il produit une littérature critique sur les femmes et le genre, essentielle pour l'ensemble des agent·e·s du MIFD. Il participe aussi à la formation des futur·e·s salarié·e·s militant·e·s. Les campus sont des lieux de socialisation et de mobilisations féministes primordiaux. Les étudiant·e·s, qui représentent une force d'action incomparable, ont une position spécifique dans le MIFD. Elles et ils sont dans un rapport de dépendance et d'opposition aux structures organisationnelles. Dans les organisations, leur statut d'étudiant·e·s bénévoles supplante celui de représentant·e·s et de porte-parole des femmes. De ce fait, cela les astreint à une position de militant·e·s en devenir. L'étude des étudiant·e·s est un angle d'approche intéressant pour comprendre l'impact de l'institutionnalisation des Gender Studies et des Women's Studies. L'éducation et la formation aux métiers du développement les font entrer dans une catégorie sociale supérieure, par l'acquisition d'un bagage éducatif et militant. Elles et ils revendiquent néanmoins une identité politique de caste, de religion ou de sexe, qu'elles et ils ont élaboré sur les campus. Ce parcours contribue à l'émergence de nouveaux profils militants qui revendiquent, en opposition aux leadeuses charismatiques du MIFD, une identité au croisement de plusieurs rapports de pouvoir. Les étudiant·e·s appartenant aux castes défavorisées mettent en avant l'oppression qu'elles et ils subissent historiquement pour accéder aux espaces de représentation et pour diversifier le sujet politique du MIFD.

Cette pluralité de statut, qui prend place dans un système consacrant des valeurs distinctes qui hiérarchisent, m'a amenée à interroger les relations du MIFD aux réprésentant·e·s nationaux et internationaux du pouvoir. Les travaux en anthropologie sur l'État interrogent les formes que revêtent les institutions étatiques au quotidien à travers leurs interactions avec les citoyen·e·s. L'objectif est de complexifier les approches normatives de l'État et de montrer pourquoi et comment il est devenu, pour certain·e·s, un acteur légitime de l'espace de la cause des femmes en Inde. Le MIFD est dans un rapport ambivalent vis-à-vis des institutions internationales et de l'État. Les instances nationales et internationales sont perçues comme des actrices étant en mesure de changer le système, tout en participant dans un même temps, à la reproduction de la domination des Nords sur les Suds et à la mise en place d'un système économique mondial, renforçant les inégalités. Les déclarations internationales pour l'égalité et le développement, proclamées par les Nations-Unies, servent de socle sur lequel les organisations du MIFD s'appuient pour réclamer des droits. Dans un même temps, par les financements et les campagnes qu'elles privilégient, les institutions ont un pouvoir réel de coercition qui s'accompagne, selon les militant·e·s, d'un mépris pour les femmes des Suds. À Delhi, malgré le fait que ces institutions aient leurs sièges dans la ville, leur présence reste très abstraite. L'État demeure l'entité principale avec laquelle le MIFD interagit négocie et auprès duquel il porte

ses demandes. L'État est pensé comme pluriel opérant à plusieurs niveaux et sous des formes distinctes. Il est à la fois un système global, symbolique et un maillage d'institutions, de lois et d'individus se positionnant à différentes échelles. Cette pluralité rend possibles l'interaction et le dialogue avec les militant·e·s du MIFD. Ces derniers·ères considèrent que c'est en intervenant auprès de l'État, en réformant les lois, et la manière dont les représentant·e·s de l'État les appliquent, qu'en partie l'égalité sera atteinte.

L'hypothèse de recherche que je soumets considérant que le conflit et les divergences idéologiques dans le contexte actuel sont sources de politisation du MIFD et favorisent la représentation de toutes les femmes, apparait plus frontalement dans l'étude de l'élaboration de l'identité « femmes » plurielle et des affrontements idéologiques qui traversent le MIFD.
Le MIFD s'est construit dans les années 1970 autour d'une identité collective « femmes » favorisant la sororité. Pour beaucoup de chercheur·se·s et de militant·e·s issues des franges minorisées, la catégorie « femmes » ne peut être utilisée comme ligne directrice du MIFD, car elle tend à cacher le caractère multiple et dynamique des identités (Chhachhi, 1994). D'autres comme Gayatri Spivak, plaident pour l'utilisation stratégique de l'identité « femmes » sous la forme d'une catégorie sociale, relationnelle et historique (Spivak, 1990, 1993). L'investissement politique de cette catégorie, mobilisée par les mouvements sociaux, a pour but de prévenir un recours essentialiste à la figure de « la femme ». Malgré ces débats, dans les faits les femmes de basses castes et des communautés marginalisées, comme les femmes musulmanes, ont bien du mal à se faire entendre dans le MIFD et la société. Dans les années 1990, des voix dissidentes, s'appuyant sur une analyse intersectionnelle de l'identité, au croisement de plusieurs rapports de pouvoir commencent à apparaitre, par le biais de publications. Les femmes appartenant aux castes défavorisées, principalement Dalits dénoncent la domination du MIFD, par des femmes de hautes castes se situant dans les lieux urbains. Elles en appellent à une déconstruction de l'identité « femmes » et l'inclusion des femmes minorisées « parlant différemment » du fait d'une expérience autre de la condition féminine (Guru, 2005).

Il est à noter que les exactions et les violences à l'encontre des femmes dalits n'engendrent pas autant de tumultes politiques et médiatiques que celles se déroulant dans les villes, comme ce qui s'est passé en 2012. Les femmes musulmanes portent aussi un regard critique sur le sujet politique du féminisme indien. Ces femmes dont la lecture de leur statut socio-économique et politique passe toujours par une réassignation à leur religion (Hasan, Menon, 2005) souffrent des discriminations inhérentes au genre, à leur religion, à l'instar des femmes hindoues, mais aussi, des discours portés par les communautés hindoues sur la religion musulmane. Prise entre

deux feux, les femmes musulmanes sont invisibilisées et privées de leurs droits de représentation, dans leur communauté religieuse, dans le MIFD et en tant que citoyennes. Les mesures correctives pour l'accès à l'égalité leur sont déniées du fait d'une stigmatisation de leur communauté. Leur assignation à cette dernière entraine un repli identitaire. Il est à noter que contrairement aux femmes de basses castes qui ont pu, pour certaines, bénéficier historiquement des quotas, les femmes musulmanes n'ont pu en y recourir que lors de leurs affiliations aux OBC en 1992. Leur absence de représentativité, en tant que femmes, couplées aux attaques nationalistes à l'encontre de leur communauté, a limité la construction d'une identité politique « femmes musulmanes » indépendantes.

Le féminisme, associé à l'Occident et à son entreprise d'acculturation, fait l'objet de forts débats au sein du MIFD. Seule une part infime des militant·e·s appartenant principalement aux anciennes organisations autonomes urbaines et aux nouvelles générations de militant·e·s formé·e·s dans les universités, se revendiquent féministes. Parmi les militant·e·s, salarié·e·s du MIFD, deux groupes sociaux distincts refusent cette appellation. L'un est lié aux mouvances féministes indigènes et/ou dissidentes qui trouvent que le recours à la dénomination féministe n'est pas pertinent en Inde. Au sein même de ce positionnement, plusieurs discours cohabitent. L'un met en avant le caractère allogène et limité de cette idéologie qui ne représente que les aspirations d'un groupe social urbain restreint. L'autre est porté par des femmes et les hommes qui se sont engagé·e·s dans les organisations du MIFD par le biais de la salarisation. Elles et ils ne se considèrent pas comme des militant·e·s mais comme des travailleur·se·s sociaux·ales. Le refus de l'emploi du terme féminisme n'a donc pas pour motif une divergence idéologique sur l'entreprise égalitaire, mais les limites d'un féminisme singulier qui apparait sous une forme impérialiste (Hooks, 1981 ; Chaudhuri, 2004 ; Curiel, Falquet et Masson, 2005 ; Vergès, 2017). Il met en avant une réflexion plus profonde sur l'identité du Mouvement, et son désir d'être reconnu comme singulier. Il atteste également d'un glissement de l'engagement politique des militant·e·s vers une professionnalisation accompagnant l'édiction de politiques de développement.

Un élément important, qui apparait en filigrane de la controverse quant au positionnement du MIFD vis-à-vis du féminisme, est le débat plus large autour des notions d'universalisme versus subalternité, incarné par l'opposition féminisme impérialiste/féminismes indigènes (Kalpagam, 2004), locaux (Basu, 1995) ou dissidents (Curiel, Masson, Falquet, *op.cit*.). Ces débats obligent le MIFD, en tant que communauté, à se repenser et à proposer des ajustements internes en vue de ne pas se disloquer. Les conflits

internes font ressurgir le but premier du Mouvement qu'est l'affirmation de l'égalité et du droit de représentation pour toutes.

Si de l'extérieur le fonctionnement et la structuration interne du MIFD et de ses organisations semblent uniformes et empreintes de hiérarchie, l'attention aux travaux quotidiens, aux mises en scène et aux critiques cachées apparaissent comme autant de dispositifs de résistance et de contestation. Les contrastes qui surgissent entre les discours et les pratiques nous donnent des pistes pour interroger la manière dont la représentativité se construit et comment elle influence la nature même du groupe. La professionnalisation du militantisme recouvre un large spectre de procédé et de signification. Elle se signifie par l'emploi massif de salarié·e·s, expert·e·s ayant des qualifications en lien avec un poste précis et la managérialisation du travail. Le tournant des années 1990 réside dans la standardisation de la professionnalisation et le renforcement des hiérarchies au sein du MIFD. La présence d'une hiérarchie interne aux organisations et au MIFD n'est pas un fait nouveau pour le MIFD, tout comme la présence de femmes ayant un bagage éducatif et militant (Shah, Gandhi, *op.cit.*). La financiarisation du militantisme octroie aux organisations les moyens d'œuvrer sur plus de terrains et d'avoir des salariée·e·s fixes. Dans un même temps, la dépendance aux subventions est aussi un outil de régulation et de contrôle de la part de l'État et des instances internationales. La professionnalisation s'accompagne de l'emploi d'expert·e·s qui ne sont pas toujours motivé·e·s par un engagement politique premier. Ces femmes et ces hommes, par leur mobilité professionnelle, favorisent la création de liens entre les organisations. En passant d'une organisation à une autre, ces femmes et ces hommes apportent avec eux un savoir-faire, mais aussi une idéologie acquise dans leurs emplois précédents. Cette circulation des employées et des savoir-faire entraine l'homogénéisation des formes de l'engagement. Pourtant, la position réflexive des salarié·e·s, qu'encouragent les d'analyses critiques internes aux MIFD, donne lieu à des tentatives d'adaptation, voire de subversion de la part des expert·e·s et des militant·e·s. Aux côtés des organisations professionnalisées d'autres types de collectifs mobilisent des hommes et des femmes autour de valeurs qui diffèrent par certains aspects, de celles portées par les organisations professionnalisées.

Paradoxalement, les organisations non professionnalisées, que sont les organisations autonomes, les collectifs et les plateformes, et qui sont minoritaires dans le Mouvement, sont dans le discours, décrites comme les figures véritables de l'engagement militant. L'autonomie qui les caractérise leur confère un rôle de référente, mais aussi de repoussoir, à partir duquel les changements inhérents au MIFD sont pensés. Les organisations historiques, autonomes et

indépendantes, sont composées principalement de leadeuses charismatiques et de jeunes militantes féministes. Ces trois formes organisationnelles mobilisent, par les manifestations, la création de plateformes et la publication de manifestes, des militant·e·s salarié·e·s d'organisations professionnalisées à l'intérieur ou à l'extérieur du MIFD. Leur fonctionnement plus libre et leur position dans le MIFD favorisent l'engagement momentané d'un large contingent de militant·e·s qui renforce l'unicité du mouvement. Contrairement aux branches féminines des partis de gauche, leur public est restreint aux classes sociales intermédiaires à aisées. Les branches féminines des partis politiques sont des organisations dont le public est plus populaire et qui coalisent un nombre impressionnant de membres. Elles entretiennent les liens avec les mouvements sociaux en se positionnant à la frontière entre luttes féministes et luttes sociales.

Depuis quelques années, d'autres formes d'engagement, dû à l'essor des plateformes numériques, sont apparues. Qualifiées d'espaces cyberféministes, elles sensibilisent et instruisent des femmes et de hommes plus jeunes. Ces plateformes sont des lieux alternatifs en dehors des formes traditionnelles d'engagement. Elles propagent de nouvelles demandes et sujets de luttes liées aux questions de genre. Les plateformes sont considérées comme plus accessibles, car elles permettraient un engagement à distance et individuel, néanmoins, leur composition sociale diffère assez peu de celles des organisations du MIFD.

Le MIFD en ainsi devenu, au fil des années, une communauté de mouvements de femmes urbaines ayant un répertoire d'actions plurielles réparties dans plusieurs domaines d'interventions. La position multisectorielle du MIFD, dans et en dehors du champ politique, m'amène alors à questionner l'imbrication du politique dans les sociétés contemporaines. Le MIFD, en tant que communauté de mouvements, est aux prises avec une cooptation qui est loin d'être uniforme. Cette configuration interroge les possibilités de subversion des lignes politiques imposées par le haut, qu'ont les groupes locaux. L'institutionnalisation du MIFD a permis l'entrée de quelques figures charismatiques dans le champ du pouvoir. La reconnaissance politique a encouragé la mise en place d'un dialogue avec les instances de l'État et les instances politiques. Les interventions du MIFD dans le champ politique vont du conflit à la coopération. Les organisations mettent en œuvre des actions de plaidoyer, de soutien et/ou d'engagements électoraux, selon les lignes politiques traditionnelles, mais aussi des actions contestataires que sont les manifestations. Les périodes d'émulation militante en réaction à une affaire de violence ou de destitution favorisent le rapprochement des différents segments du MIFD. Alors que le MIFD est marqué par un antagonisme interne, les périodes de mobilisations

et les luttes contre les représentant·e·s extérieur·e·s du pouvoir entraine la résurgence d'alliances. Divisées et en compétition pour l'accès à la représentation, les organisations et les militant·e·s, pendant ces périodes, luttent ensemble contre un ennemi commun et réactualisent le collectif.

En réponse aux multiples besoins des femmes et au caractère pluriel de leurs identités, le MIFD intervient dans un grand nombre de domaines que sont que sont l'art, la formation, dans et en dehors des milieux académiques et l'aide au développement. L'aide au développement est l'activité la plus couramment mise en œuvre par les organisations, quoique très décriée. Les programmes d'aides et de services sont des réponses aux maux quotidiens des populations. La majorité des financements extérieurs est destinée à ce type d'activité, ce qui a comme conséquence un accroissement de leur présence dans le répertoire d'actions des organisations. Les critiques principales portent sur le fait que l'accent est mis sur le développement économique des femmes, sans prise en compte des autres aspects du développement, comme l'instruction. Les aides au développement sont néanmoins nécessaires puisque l'État s'est désinvesti des domaines sociaux et économiques, en déléguant ses devoirs à la société civile.

Une fois encore apparait la complexité du positionnement des organisations dans un contexte de globalisation et d'hégémonie du système libéral. Un grand nombre de militant·e·s opposent et critiquent l'ONGéisation du MIFD et son glissement vers des activités d'aides palliatives au détriment d'une réforme systémique. L'institutionnalisation de la société civile dont fait partie le MIFD et le déploiement de politiques de développement à destination des femmes offrent une opportunité d'agir et d'être entendu pour les militant·e·s. L'adaptation nécessaire à cette nouvelle configuration mondiale pousse le MIFD à transformer ses pratiques. La dépendance tant financière que symbolique des représentant·e·s du MIFD, sous leur forme individuelle ou collective, entraine le déploiement d'un féminisme libéral. Ce positionnement complexifie la remise en cause d'un système qui les nourrit et leur permet d'intervenir légitimement auprès des citoyen·ne·s. Les solutions, si elles existent, sont à trouver par exemple du côté de Chandra Tapalde Mohanty (2003) qui propose la formulation d'un féminisme transnational et d'un rééquilibrage des rapports de pouvoir à l'échelle mondiale dans le but de proposer de nouvelles alternatives tant économiques que politiques et sociales.

En raison du grand nombre d'organisations étudiées et du choix que j'ai fait de concentrer mon étude sur les salarié·e·s et les bénévoles actifs·ves du MIF dans la ville de New Delhi, tout un pan de l'analyse du mouvement reste en suspens. Dans la lignée des travaux collectifs de

Richa Nagar et de sept femmes travaillant dans un collectif militant (2006), il serait intéressant pour aller plus loin, de mener une analyse similaire auprès des femmes vivant dans les zones rurales, qui sont formées par les organisations du MIFD à devenir des cheffes de projet. L'analyse des décalages entre les femmes représentées et les porte-paroles du MIFD et de la manière dont les femmes articulent dans leur quotidien les problématiques portées par le MIFD serait un atout pour montrer les conséquences en matière d'égalité, de la globalisation du genre sur le terrain.

En Inde, comme dans de très nombreux pays, la cause des femmes est devenue un sujet politique incontournable. Les institutions internationales, les États, et un grand nombre de mouvements sociaux se sont emparés des discours et des symboles mobilisés par les mouvements de femmes. Un aspect paradoxal de ce phénomène est la grande variation avec laquelle ces acteurs et actrices mobilisent les concepts et la rhétorique de l'égalité. Cela est visible en Inde dans la manière dont le gouvernement actuel investit ce thème de lutte en prônant non pas l'égalité de toutes, mais la protection et les droits de quelques groupes sociaux et culturels en accord avec la démocratie ethnique qu'il prône. Les femmes musulmanes, dalits, adivasis, ou membre d'autres communautés religieuses et sociales font face à des discriminations systémiques, auxquels le gouvernement ne répond que par l'aide économique ou la prise de mesures allant à l'encontre de leur communauté, considérées comme rétrograde vis-à-vis des droits des femmes. À l'échelle internationale, la globalisation du genre s'accompagne de déclarations et de la mise en place de campagnes internationales financées. Un élément intéressant est que cette prise de position internationale s'est édifiée sur un système préexistant, que l'on peut qualifier de postcolonial. La lecture de l'égalité n'est pas la même en fonction des pays, ce qui produit une nouvelle subalternité des femmes. Ces dernières n'ont de choix que de se soumettre à une conception de l'égalité, dont l'Occident serait la panacée. Si elles refusent de se dresser contre « leurs hommes » décrits comme des groupes aux valeurs antinomiques à celles de l'occident, elles se voient, dans l'analyse, assignée à leur communauté. Ainsi elles disparaissent du discours et leurs discriminations (économiques, sociales et politiques) sont niées. Elles peuvent aussi être soumises à des mesures liberticides comme la stérilisation, ou le viol (Gangoli, 2007 a ; Vergès, 2017). À cela s'ajoute un discours sur l'égalité, prônant le développement économique, signe de modernité qui pourtant montre ses failles et ses limites depuis de nombreuses années. L'étude des mouvements de femmes dans les Suds montre la manière dont la subalternité est reproduite et renforce les inégalités de classes, de castes ou de sexe dans les pays et à l'échelle internationale. Elle est également une

porte d’entrée pour questionner la circulation des concepts et des idéologies, dont les référents sont bien souvent les pays occidentaux.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages imprimés :

ABELES Marc, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008.

ABELES Marc, *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, 1990.

ABELES Marc et JEUDY Henri-Pierre, *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin, 1997.

NOMBREUX Haleh, *Women, State, and Ideology: Studies from Africa and Asia*, USA, State University of New York Press, 1987.

AGARWAL Bina, *Gender Challenges: Volumes 1, 2 and 3*, New York, Oxford University Press, 2016.

AGARWAL Bina, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

AGARWAL Bina, *Mechanization in Indian Agriculture: An Analytical Study Based on the Punjab*, New Delhi, Allied Publishing, 1986.

AGNES Flavia, *Law and Gender Inequality*, Bombay, Oxford University Press, 2001.

ALLEN Judith, « Does Feminism Need a Theory of the State? » dans Sophie Watson (ed.), *Playing the State : Australian Feminist Interventions*, London,Verso, 1990.

ALVAREZ E Sonia, DAGNINO Evelina et ESCOBAR Arturo (eds.), *Cultures of Politics Politics of Cultures Re-visioning: American Social Movements*, Colorado, Westview Press, 1998.

ANTROBUS Peggy, *The Global Women's Movement: Origins, Issues and Strategies*, New Delhi, Zed Books, 2004.

APPADURAI Arjun, *Après le colonialisme : Les Conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 1996.

APPADURAI Arjun, KOROM FRANK J. et MILLS MARGARET A (eds.), *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, Pennsylvanie, University of Pennsylvania Press, 1991.

ARMSTRONG Elisabeth, *Gender and Neoliberalism: The All India Democratic Women's Association and Globalization Politics*, New-York/Londres, Routledge, 2013.

ASAD Talal, *Anthropology & the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1993.

ASGHAR Ali Azra, *The Emergence of Feminism among Indian Muslim Women 1920–1947*, Karachi, Oxford University Press, 2000.

ASSAYAG Jackie, « Les Fabriques de la caste : société, état, démocratie » dans Christophe Jaffrelot (ed.), *L'Inde Contemporaine*, Paris, Fayard, 2006.

ATLANI-DUAULT Laëtitia et VIDAL Laurent, *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement : Des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Paris, Armand Collin, 2009.

AUGE Marc, *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

BAHRI Deepika, « Le féminisme dans / et le postcolonialisme » dans Neil Lazarus (ed.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

BALANDIER George, *Le Pouvoir sur scène*, Paris, Balland,1980.

BARD Christine, « Féminisme matérialiste » dans Sylvie Chaperon (ed.), *Dictionnaire des féministes France XVIIIe-XXIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.

Bard Christine et Chaperon Sylvie (eds.), *Dictionnaire des féministes : France, XVIIIe-XXIe siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2017.

BASU Amrita, « Gender and Politics » dans Niraja Gopal Jayal, Pratap Bhanu Mehta (eds.), *The Oxford Companion to Politics in India*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 168- 180.

BASU Amrita, *Women's Movements in the Global Era: The Power of Local Feminisms*, Colorado, Westview Press, 2010.

BASU Amrita, *The Challenge of Local Feminisms Women's Movements in Global Perspective*, Colorado, Westview Press, 1995.

BASU Amrita, *Two Faces of Protest: Contrasting Modes of Women's Activism in India*, Los Angeles, University of California, 1992.

BASU Aparna, « Women's History in India: An Historiographical Survey » dans Karen Offen, Ruth Roach Pierson et Jane Rendall (eds.), *Writing Women's History : International Perspectives*, London, Palgrave Macmillan, 1991, p. 181- 209.

BAUD Isabelle Suzanne Antoinette et DE WIT J, *New Forms of Urban Governance in India Shifts, Models, Networks and Contestations*, New Delhi, Sage, 2008.

BAVISKAR Amita, « Social Movements » dans Niraja Gopal Jayal, Pratap Bhanu Mehta (eds.), *The Oxford Companion to Politics in India*, Delhi, Oxford University Press, 2010, p. 381- 390.

BAVISKAR Amita et RAY Raka, *Elite and Everyman: The Cultural Politics of the Indian Middle Classes*, New-York, Routledge, 2011.

BAXI Pratiksha, *Public Secrets of Law: Rape Trials in India*, New Delhi, Oxford University Press, 2014.

BEAUVOIR Simone, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

BELA Malik, « Untouchability and Dalit Women's Oppression » dans Anupama Rao (ed.), *Gender and Caste*, New York, Zed Books, 2005.

BENEÏ Véronique, *Schooling Passions : Nation, History, and Language in Contemporary Western India*, Stanford, Standford University Press, 2008.

BENEÏ Véronique, *La Dot en Inde : un fléau social ? Socio-Anthropologie du mariage au Maharashtra*, Pondichery, Karthala, 1996.

BERENI LAURE, « Penser la transversalité des mobilisations féministes : l'espace de la cause des femmes » dans Vhristine Bard (ed.), *Les Féministes de la deuxième vague*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 27-41.

BERENI Laure, CHAUVIN Sébastien, REVILLARD Anne et JAUNAIT Alexandre, *Introduction aux gender studies :Manuel des études sur le genre*, Louvain la Neuve, De Boeck Supérieur, 2012.

BERGES Karine, BINARD Florence et GUYARD-NEDELEC Alexandrine, *Féminismes du XXIe siècle : une troisième vague ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017.

BERNAL Victoria et GREWAL Inderpal, *Theorizing NGOs States, Feminisms and Neoliberalism*, Durkham and London, Duke University Press, 2014.

BHABHA Homi K, *The Location of Culture*, London/New York, Routledge, 1994.

BHABHA Homi K, *Nation and Narration*, London/New York, Routledge, 1990.

BHAGWAT Hemangi, *Politics of Gender : Women and Theatre*, Solapur, Laxmi Book Publication, 2016.

BHAIYA Abha, « The Spring That Flowers Between Women » dans Saskia Wieringa (ed.), *Women's Sexualities and Masculinities in a Globalizing Asia*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 69- 76.

BHASIN Kamla, *Dhammak Dham, Rhymes for Children Challenge*, Delhi, Tulika Publishers, 2014.

BHASIN Kamla, *Exploring Masculinity*, New Delhi, Women Unlimited, 2004.

BHASIN Kamla, *Understanding Gender*, New Delhi, Kali for Women, 2000.

BHASIN Kamla, *Larki Kya Hai, Larka Kya Hai*, New Delhi, Jagori, 1998.

BHASIN Kamla, *Ulti Sulti Meeto*, New Delhi, Kali for Women, 1997.

BHASIN Kamla, *What is Patriarchy ?*, New Delhi, Kali for Women, 1993.

BHASIN Kamla, *Hamaari Betiyan Insaaf Ki Talaash Mein*, New Delhi, Jagori, 1987.

BHASIN Kamla, *Women and Media: Analysis, Alternatives and Action*, New Delhi, Kali for Women, 1984.

BHASIN Kamla et SAID KHAN Nighat, « Some questions on Feminism and its Relevance in South Asia. » dans Maitrayee Chaudhuri (ed.), *Feminism in India*, New Delhi, Kali for Women, 1986.

BHATTACHARYA France, *Les Intellectuels bengalis et l'impérialisme britannique*, Paris, Institut Civilisation Indienne, 2010.

BHATTY Zarina, « Social Stratification among Muslims in India. » dans Mysore Narasimhachar Srinivas (ed.), *Caste : Its Twentieth Century Avatar*, New Delhi, Viking, 1996, p. 244- 262.

BHOG Dipta, « Gender and Curriculum » dans Mary E John (ed.), *Women's Studies in India a Reader*, New Delhi, Penguin Books, 2008, p. 352- 360.

BISILLIAT Jeanne, *Regards de femmes sur la globalisation : Approches critiques*, Paris, Karthala, 2005.

BISILLIAT Jeanne, *Relations de genre et développement : femmes et sociétés*, Paris, ORSTOM, 1992.

BOURDIEU Pierre, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000.

BOURDIEU Pierre, *Contre-feux : Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Raisons d'agir, 1998.

BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Paris, Édition du Seuil, 1998.

BOURDIEU Pierre, *Homo-academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

BOSERUP Esther, *Woman's Role in Economic Development*, New York, St. Martin's Press, 1970.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La Reproduction : Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.

BUTALIA Urvashi, « Confrontation and Negotiation: The Women's Movement's Responses to Violence against Women » dans Karin Kapadia *(ed.), The Violence of Development : The Politics of Identity, Gender and Social Inequality*, New Delhi, Kali for Women, 2002.

BUTALIA Urvashi, *The Other Side of Silence : Voices from Partition of India*, New Delhi, Penguin Books, 1998.

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 1990.

Cadène Philippe, « Delhi's Place in India's Urban Structure » dans Véronique Dupont, Denis Vital, Emma Tarlo (eds.), *Delhi : Urban Space and Human Destinies*, New Delhi, Manohar , French Research Institutes in India, 2000, p. 241-249.

CAPLAN Pat, *Class and Gender in India : Women and their Organisations in a South Indian City*, London/New York, Tavistock Publications, 1985.

CASTAING Anne, « Urvashi Butalia » dans *Dictionnaire universel des créatrices*, Paris, Éditions des Femmes, 2013.

CASTAING Anne, « Subaltern Studies : De la provincialisation de l'Europe au langage de la différence » dans Maxime Cervulle, Nelly Quemener, et Florian Vörös (eds.), *Matérialismes, culture et communication. Tome 2 : Cultural Studies, théories féministes et décoloniales*, Paris, Presses des Mines, 2016.

CASTAING Anne, « Lost Home and Poetics of Pain: Writing the Memory of Partition », dans Anne Murphy et Churnjeet Mahn (eds.), *Imagining Partition : Memorial Practices and Cultural Production*, New York, Palgrave MacMillan, 2017b.

CEFAÏ Daniel, *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La Découverte, 2007.

CHAKRABARTY Dinesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey, Princeton University Press, 2000.

CHAKRAVARTY Surajit et NEGI Rohit (eds.), *Space, Planning and Everyday Contestations in Delhi*, New Delhi, Springer, 2016.

CHAKRAVARTI Uma, *Gendering Caste : Through a Feminist Lens*, Kolkatta, Stree Samya Publishers, 2006.

CHAKRAVARTI Uma, « Vers une nouvelle compréhension du genre dans l'histoire de l'Inde ancienne » dans Danielle Haase-Dubosc, Marcelle Marini, Rama Melkote, Susie Tharu (eds.), *Enjeux Contemporains du féminisme Indien*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2002, p. 61-69.

CHAKRAVARTI Uma, *The Life and Times of Pandita Ramabai*, New Delhi, Zubaan Books, 1998.

CHANDIRAMANI Radhika et GEETANJALI Misra, *Sexuality, Gender and Rights: Exploring Theory and Practice in South and Southeast Asia*, New Delhi, Sage, 2005.

CHAMBARD Jean-Luc, *La Sexualité en dessins de sol et autres images : a Piparsod, village de l'Inde centrale (Madhya Pradesh)*, Paris, CNRS, 2000.

CHAMBARD Jean-Luc, *Les Chansons à plaisanterie (khyāl) chantées par les femmes dans un village de l'Inde centrale (Madhya Pradesh)*, Paris, Inalco, 1981.

CHANDHOKE Neera, « Civil Society in India » dans *The Oxford Handbook of Civil Society*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 171-182.

CHANDIRAMANI Radhika et GEETANJALI Misra, *Sexuality, Gender and Rights. Exploring Theory and Practice in South and Southeast Asia*, New Delhi, Sage, 2005.

CHAPERON Sylvie, « Le Creux de la vague », Thèse de doctorat en histoire, sous la direction de Luisa Passerini, Florence, Institut Universitaire Européen,1996.

CHARLTON SUE Ellen M, EVERETT Jana et STAUDT Kathleen, *Women, the State, and Development*, New York, State University of New York Press, 1989.

CHATTERJEE Partha, « The State » dans Niraja Gopal Jayal, Pratap Bhanu Mehta (eds.), *The Oxford Companion to Politics in India*, Delhi, Oxford University Press, 2010.

CHATTERJEE Partha, « Are Indian Cities Becoming Bourgeois? » dans Partha Chatterjee (ed.), *The Politics of the Governed*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 131-147.

CHATTERJEE Partha, *The Nation and it's Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

CHATTERJEE Partha, « The Nationalist Resolution of the Women's Question » dans Kumkum Sangari et Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women Essays in Colonial History*, New Delhi, Kali for Women, 1989.

CHAUDHRY Lubna Nazir et CHATTERJI P Angana, *Gendered Violence in South Asia: Notes on the Postcolonial Present*, New Delhi, Zubaan Books, 2012.

CHAUDHURI Maitrayee, *Feminism in India*, New Delhi, Kali for Women, 2004.

CHAUDHURI Maitrayee, *Indian Women's Movement Reform and Revival*, New Delhi, Radiant Publishers, 1993.

CHHACHHI Amrita, « Identity Politics, Secularism and Women a South Asian Perspective » dans Zoya Hasan (ed.), *Forging Identities Gender, Communities and the State*, Delhi, Kali for Women, 1994.

CHHACHHI Amrita et ABEYSEKERA, Sunila, « Forging a New Political Imaginary Transnational Southasian Feminisms » dans Wendy Harcourt (ed.), *The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movements*, New York, Oxford University Press, 2015.

CHAUVIER Éric, Anthropologie de l'ordinaire : Une conversation du regard, Toulouse, Anacharsis, 2011.

CHITNIS Suma, « Feminism: Indian Ethos and Indian Convictions » dans Chaudhuri Maitrayee (ed.), *Feminism in India : Issues in Contemporary Indian Feminism*, New Delhi, Kali for Women, 2004.

CHRISTOPHE JAFFRELOT et NAUDET Jules, *Justifier l'ordre social : Caste, classe et genre*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

CHOPRA Radhika et JEFFERY Patricia, *Educational Regimes in Contemporary India*, New Delhi, Sage publications, 2005.

CHOWDHURY Romit et AL BASET Zaid, *Men and Feminism in India*, Delhi, Routledge India, 2018.

COLLECTIVE Combahee River, *The Combahee River Collective Statement: Black Feminist Organizing in the Seventies and Eighties*, New-York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1986, p. 325–330.

COLLOVALD Annie, LECHIEN Marie-Hélène, ROZIER Sabine et ILLEMEZ Laurent, *L'Humanitaire ou le management des dévouements : Enquête sur un militantisme de « solidarité internationale » en faveur du Tiers-Monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015.

DASGUPTA, Rohit et GOKULSING, K. Moti, *Masculinity and its Challenges in India: Essays on Changing Perceptions*, Jefferson, Jefferson Publishers, 2013.

DATTA Kusum, *Women's Studies and Women's Movement in India Since The 1970s: An Overview*, Calcutta, Hardcover, 2007.

DAUVIN Pascal et SIMEANT Johanna, *Le Travail humanitaire :Les Acteurs des ONG, du siège au terrain*, Paris, Presse de Sciences Po, 2002.

DAVE N Naisargi, *Queer Activism in India: A Story in the Anthropology of Ethics*, Duke, Duke University Press, 2012.

DEDEBANT Christèle, *Le Voile et la bannière : L'avant-garde féministe au Pakistan*, Paris, CNRS Éditions, 2003.

DEGAVRE Florence, « La Pensée « femmes et développement » : Critique des fondements et pistes pour reconstruire un point de vue féministe croisé Nord/Sud », dans Isabelle Guérin et Laurent Faisse (eds.), *Femmes, Économie et développement*, Toulouse, ERES, 2011, p. 63-84.

DELIEGE Robert, *Le Systѐme indien des castes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaire Septentrion, 2006.

DELPHY Christine, *L'Ennemi principal 2 : Penser le genre*, Paris, Syllepse, 2001.

DESAI Manisha et NAPLES A Nancy, *Women's Activism and Globalization: Linking Local Struggles and Transnational politics*, New York, Routledge, 2002.

DESAI Neera, C.S LAKSHMI, *Global Feminisms: Comparative Case Studies of Women's Activism and Scholarship*, Mumbai, Sparrow Sound & Picture Archives for Research on Women, 2003.

DESAI Neera, « From Accomodation to Articulation : Women's Movement in India » dans Mary E John (ed.), *Women's Studies in India, a Reader*, New Delhi, Penguin Books, 2008, p. 23-27.

DESAI Neera, *A Decade of Women's Movement in India*, Bombay, Himalaya Pub House, 1988.

DESAI Neera, *Bharat Ni Stree no Paltato Darajjo*, Bombay, R.R. Seth, 1980.

DESAI Neera, *Bharatiya Samajma Stree Jivan*, Bombay, R.R. Sheth, 1974.

DESAI Neera, *Woman in Modern India*, Bombay, Vora & Co., 1957.

DESAI NEERA et PATEL VIBHUTI, *Indian Women: Change and Challenge in the International Decade, 1975–1985*, Bombay, Popular Prakashan, 1985.

DESAI Vandana, « Informal Politics, Grassroots NGOs and Women's Empowerment in the Slums of Bombay » dans Kathleen A Staudt, Jane L Parpart, Shirin Rai, (eds.), *Rethinking Empowerment: Gender and Development in a Global/Local World*, Londres, Routledge, 2002, p. 218-235.

DESAI Vandana, « NGOs, Gender Mainstreaming, and Urban Poor Communities in Mumbai » dans Fenella Porter et Caroline Sweetman (eds.), *Mainstreaming Gender in Developement A critical Review*, Oxford, Oxfam, 2005.

DESAI Vandana, « NGO-Government Relationships in South Asia: The Case of India and Bangladesh » dans Bob Bradnock, Glynn Williams (eds.), *South Asia in a Globalising World: A Reconstructed Regional Geography*, London, Pearson Education, 2002, p. 144-166.

DESCEUL Lise, *La Paire fait les pair·e·s : Herméneutiques lesbiennes et représentations féministes de la femme indo-hindoue*, Thèse, sous la direction de Guillaume Bridet et de Annie Montaut, Dijon, Université de Bourgogne, 2018.

DESHPANDE Satish, « The Centrality of the Middle Class » dans Sathish Deshpande (ed.), *Contemporary India : A Sociological View*, New Delhi, Penguin Books, 2003, p. 125-150.

DE SARDAN Olivier, *Anthropologie et développement ; Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 1995.

DEVAKI Jain, *Women, Development, and the UN: A Sixty-Year Quest for Equality and Justice*, Bloomington, Indiana University Press, 2005.

DEVI Shakuntala, *The World of Homosexuals*, New Delhi, Vikas Pub. House, 1977.

DIETRICH GABRIELE, *Reflections on the Women's Movement in India, Religion, Ecology, Development*, New Delhi, Horizon India Books, 1992.

DIDIER Béatrice, *L'Écriture -femme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

DUMONT Louis, *Homo Hierarchicus : essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1976.

DUPONT Véronique, TARLO Emma et VIDAL Denis, *Delhi : Urban Space and Human Destinies*, New Delhi, Manohar Publishers, 2000.

DURKHEIM Emile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système totémique en Australie. Livre I. Questions préliminaires*, Quebec, Les classiques des sciences sociales, 1912.

DUTOYA Virginie, *La Représentation des femmes dans les Parlements de l'Inde et du Pakistan*, Paris, Dalloz, 2014.

DUTT Bishnupriya, « Protesting Violence: Feminist Performance Activism in Contemporary India » dans Elin Diamond, Denise Varney, Candic Amich (eds.), *Performance, Feminism and Affect in Neoliberal Times*, Londres, Palgrave, 2017.

DWYER Rachel et PINNEY Christophe, *Pleasure and the Nation: The History, Politics and Consumption of Public Culture in India*, Delhi, Oxford University Press, 2000.

EISENSTEIN Zillah R. (ed.), « The Combahee River Collective: A Black Feminist Statement » dans Zillah R. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York, Monthly Review Press, 1979.

ELDER Klauss, « La Politique contestataire et la gouvernance transnationale. L'Expérience européenne. » dans Louis Guay (ed.), *Mouvements Sociaux et Changements Institutionnels : L'Action Collective à l'ère de la Mondialisation*, Quebec, Presses de l'Université du Quebec, 2005, p. 35-55.

EPSTEIN Arnold Leonard, *Urbanization and Kinship: the Domestic Domain on the Copperbelt of Zambia, 1950–1956*, London/New York, Academic Press, 1981.

ESCOBAR Arturo, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, USA, Princeton University Press, 1995.

ESCOBAR Arturo et ALVAREZ E Sonia (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Boulder, Westview Press, 1992.

ESCOBAR Arturo et HARCOURT Wendy, *Women and the Politics of Place*, Bloomington, Kumarian Press, 2005.

EVANS-PRITCHARD E.E, *Les Nuers : Descriptions des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1994.

FALQUET Jules, *De Gré ou de Force : Les Femmes dans la mondialisation*, Paris, La dispute, 2008.

FALQUET JULES, HIRATA Helena, KERGOAT Danièle, LABARI Brahim, SOW Fatou et LE FEUVRE Nicky, *Le Sexe de la mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010.

FASSIN Didier, BOUAGGA Yasmine, COUTANT Isabelle, FERNANDEZ Fabrice et FISHER Nicolas, *Juger, réprimer, accompagner : Essai sur la morale de l'État*, Paris, Seuil, 2013.

FASSIN Didier et BENSA Alban, *Les Politiques de l'enquête : Epreuves éthnographiques*, Paris, La Découverte, 2008.

FASSIN Didier et MEMMI Dominique, *Le Gouvernement des corps*, Paris, Édition EHESS, 2004.

FASSIN Didier, « Au Cœur de l'État » dans Didier Fassin (ed.), *Juger, réprimer, accompagner : Essai sur la morale de l'État*, Paris, Édition du Seuil, 2013.

FASSIN Didier, *La Raison humanitaire : Une Histoire morale du présent*, Paris, Édition du Seuil, 2010.

FAURE Emmanuelle, HERNADEZ-GONZALES Edna et LUXEMBOURG Corinne, *La ville quel genre ? L'espace public à l'epreuve du genre*, Montreuil, Le temps des cerises, 2017.

FAUSTO-STERLING Anne, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic Books, 2000.

FAUSTO-STERLING Anne, *Myths Of Gender: Biological Theories About Women And Men, Revised Edition*, New York, Basic Books, 1992.

FEDERICI Silvia, *Le Capitalisme patriarcal*, Paris, La fabrique, 2019.

FERGUSON James, *The Anti-Politics Machine: « Development »: Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1994.

FERNANDES Leela, *India's New Middle-Class Democratic Politics in an Era of Economic Reform*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.

FERREE MARX Myra et HESS B Beth, *Controversy and Coalition: The New Feminist Movement Across Four Decades of Change*, New York, Routledge, 1985.

FERREE MARX Myra et MCCLURG MUELLER Carol, « Feminism and the Women's Movement: A Global Perspective » dans Hanspeter Kriesi, Sarah A. Soule, David A. Snow (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements*, New Jersey, Blackwell Publishing Ltd, 2007, p. 576–607.

FERREE MARX Myra et TRIPP Aili Mari, *Global Feminism Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, New York, New York University Press, 2006.

FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian et PECHU CECILE, « Stucture des opportunités politiques » dans *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Les Presses de ScPo, 2009.

FLAVIA AGNES, « From Shah Bano to Kausar Bano: Contextualizing the 'Muslim Woman' within a Communalized Polity », dans Ania Loomba (ed.), *South Asian Feminisms*, Duke, Duke University Press, 2012.

FLAVIA AGNES, « Women's Movement in a Secular Framework : Redefining the Agenda » dans Mary E John (ed.), *Women's Studies in India. A Reader*, New Delhi, Penguin, 2008, p. 501-508.

FLAVIA AGNES, *Law and Gender Inequality. The politics of Women's Rights in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1999.

FLORENCE Rochefort, STUDER Brigitte, ZANCARINI- FOURNEL Michelle, THEBAUD Françoise, GUBIN Eliane et JACQUES Catherine, *Le Siècle des féminismes*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004.

FORBES Geraldine, *Women in Modern India*, New York, Cambridge University Press, 2008.

FORBES Geraldine, « Mothers and Sisters : Feminism and Nationalism in the Thought of Subhas Chandra Bose » dans Netaji Institute for Asian Studies (ed.), *Subhas Chandra Bose. Facets of a Great Partriot*, Calcutta, Netaji Institute for Asian Studies, 1996, p. 23-44.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité : La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, (1976) 1994.

FOUCAULT Michel, « Sexualité et pouvoir » dans *Dits et Écrits, t. II*, Paris, Gallimard, (1978) 2001.

FRASER Nancy, « Feminism, Capitalism, and the Cunning of History An Introduction », Paris, *FMSH*, 2012.

FREMONT Armand, CHEVALIER Jacques, HERIN Robert et RENARD Jean, *Géographie Sociales*, Paris, Masson, 1984.

FRIEDMAN, Debra et MCADAM Doug, « Collective Identity and Activism : Networks, Choices, and the Life of Social Movements » dans Aldon Morris (ed.), *Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 156-173.

GAJJALA Radhika (ed.), *Cyberfeminism 2.0*, New York, Peter Lang Publishing Inc, 2012.

GANDHI Nandita et SHAH Nandita, *The Issues at Stake: Theory and Practice in the Contemporary Women's Movement in India*, New Delhi, Kali for Women, 1991.

GANGOLI Geetanjali, *Indian Feminisms: Law, Patriarchies and Violence in India*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2007.

GAVIN Shatkin, *Contesting the Indian City Global Visions ans the Politics of the Local*, Oxford, Wiley Blackwell, 2014.

GEERTZ Clifford, *Savoir Local, savoir global : Les lieux du savoir*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

GEERTZ Clifford, *Negara The Theatre State in Ninetheenth-Century Bali*, New Jersey, Princeton University Press, 1980.

GEETHA V, *Patriarchy*, Calcutta, Bhatkal & Sen India, 2007.

GENIEYS William, *Sociologie politique des élites*, Paris, Armand Colin, 2011.

GHOSH Shohini, *Fire: A Queer Film Classic*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 2010.

GIUGNI Marco G et PASSY Florence, « Contentious Politics in Complex Societies : New Social Movements Between Confict and Cooperation. » dans Marco G. Giugni, Doug McAdam, Charles Tilly (eds.), *From Contention to Democracy*, USA, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p. 81-108.

GOPAL Priyamvada, *Literary Radicalism in India: Gender, Nation and the Transition to Independence*, London/New York, Routledge, 2005.

GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison 1, Cahiers n° 1 à 5*, Paris, Gallimard, (1948) 1996.

GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison 3, Cahiers n° 6 à 9*, Paris, Gallimard, (1948) 1983.

GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison 5, Cahiers 19 à 29*, Paris, Gallimard, (1948) 1992.

GUERIN Isabelle, HERSENT Madeleine et FRAISSE Laurent, *Femmes, économie et développement*, Paris, Érès édition, 2011.

GUERIN Isabelle et KUMAR Santosh, « L'ambiguïté des programmes d'empowerment : entre domination, résistance et instrumentalisation » dans Isabelle Guérin, Madeleine Hersent et Laurent Fraisse (eds.), *Femmes, économie et développement de la résistance à la justice sociale*, ERES, Toulouse, 2011.

GUERIN Isabelle, PALIER Jane et PREVOST Benoît, *Femmes et microfinance : Espoirs et désillusions de l'expérience indienne*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2009.

GUENIF-SOUILAMAS Nacira et MACE Éric, *Les Féministes et le garçon arabe*, Paris, Payot, 2006.

Guénif-Souilamas Nacira, La République mise à nu par son immigration, Paris, La Fabrique, 2006.

GUHA Ranajit, *Dominance without Hegemony History and Power in Colonial India*, London, Harvard University Press, 1997.

GUHA Ranajit, « Chandra's Death » dans *Subaltern Studies V*, New Delhi, Oxford University Press, 1987.

GUHA Ranajit, « The Prose of Counter-Insurgency » dans *Subaltern Studies II: Writing on South Asian history and Society*, New Delhi, Oxford University Press, 1993.

GUHA Ranajit, *Subaltern Studies I*, New Delhi, Oxford Univerity Press, 1982.

GUILLAUMIN Colette, *L'Idéologie raciste : Genèse et langage actuel*, Paris, Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 1972, vol.2.

GUILMOTO Christophe et KULKARNI P.M., « Les Femmes, la caste et l'État : Cinquante ans de planification familiale en Inde. » dans Arlette Gautier (ed.), *Les politiques de planification familiale : cinq expériences nationales*, Nogent-sur-Marne, CEPED, 2004, p. 25-74.

GURU Gopal, « Dalit Women Talk Differently » dans Anupama Rao (ed), *Gender and Caste*, New York, Zed Books, 2005.

HAASE-DUBOSC Danielle, JOHN E Mary, MARINI Marcelle, MELKOTE Rama et THARU Susie, *Enjeux Contemporains du féminisme indien*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2002.

HALL Kira, «Cyberfeminism» dans *Computer-Mediated Communication*, Amsterdam/Philadelphia, Publishing Company, 1996.

HANNERZ Ulf, *Explorer la ville*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

HARDING Sandra, *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, New York, Routledge, 2004.

HARDING Sandra, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

HARTMANN Betsy, *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control*, Massachusetts, South End Press, 1995.

HARTSOCK Nancy, « The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism » dans Sandra G. Harding (ed.), *Feminism and Methodology. Social Science Issues*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press & Open University Press, 1983.

HASAN Zoya, *Forging Identities Gender: Communities and the State*, New Delhi, Kali for Women, 1994.

HASAN Zoya et MENON Ritu, *In a Minority*, New Delhi, Oxford University Press, 2005.

HASAN Zoya et MENON Ritu, *Unequal Citizen : A study of Muslim Women in India*, New Delhi, Oxford University Press, 2004.

HEARN C.R., *Seven cities of Delhi: a Description and History*, Calcutta, Thacker and Spink, 1909.

HERITIER Françoise, *Masculin/féminin II : Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Édition Odile Jacob, 2002.

HERITIER Françoise, *Masculin/Féminin : La Pensée de la diffèrence*, Paris, Édition Odile Jacob, 1996.

HILL COLLINS Patricia, *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness, and politics of Empowerment*, New York, Routledge, 1990.

HOOKS Bell, *Ain't I a Woman?: Black Women and Feminism*, Cambridge, South End Press, 1981.

IRIGARAY Luce, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Éditions de minuit, 1974.

JACKSON Anthony, *Anthropology at Jome*, London, Tavistock publications, 1987.

JACQUEMART Alban, *Les Hommes dans les mouvements féministes français (1870-2010) : Sociologie d'un engagement improbable*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2011.

JAFFRELOT Christophe, *Hindu Nationalism. A Reader*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

JAFFRELOT Christophe, « Le Premier règne d'Indira Ghandi : socialisme, populisme et autoritarisme » dans Christophe Jaffrelot (ed.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris, Fayard-CERI, 2006, p. 48-66.

JAFFRELOT Christophe, *L'Inde contemporaine : De 1950 à nos jours*, Paris, Fayard, 2006.

JAFFRELOT Christophe et MOHAMMAD-ARIF Aminah, *Politique et religions en Asie du Sud : Le sécularisme dans tous ses états ?*, Paris, l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2012.

JAFFRELOT Christophe et NAUDET Jules, *Justifier l'ordre social*, Paris, Presses Universitaires de France,

JAGORI, *Living Feminism*, New Delhi, Jagori, 2004.

JAIN Ashok Kumar, *The Cities of Delhi*, New Delhi, Management Publishing Co, 1994.

JAYAWARDENA Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London, Zed Books, 1986.

JAYAWARDENA Kumari et DE ALWIS Malathi, *Embodied Violence*, New Delhi, Zed Books, 1996.

JEAN Copans, *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 1975.

JEFFERY Patricia, *Frogs in a Well*, Londres, Zed Press, 1979.

JEFFERY Patricia et BASU Amrita, « Gender, politics, Legal Reform, and the Muslim Community in India » dans Amrita Basu, Patricia Jeffery (eds.), *Appropriating Gender. Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*, New York/London, Routledge, 1998, p. 71-88.

JOGDAND Prahlad Gangaram, *Dalit Women in India: Issues and Perspective*, Pune, Gyan Publishing House, 1995.

JOHN E Mary, *Women's Studies in India : A Reader*, New Delhi, Penguin Books India, 2008.

JOHN E Mary, « Dalit Women : The Downtrodden Among the Downtrodden » dans Mary E John (ed.), *Women's Studies in India A Reader*, New Delhi, Penguin Books, 2008.

JOHN E Mary, MELKOTE Rama, MARINI Marcelle, HAASE-DUBOSC Danielle et THARU Susie, *French Feminism: An Indian Anthology*, New Delhi, SAGE, 2003.

JONES Alethia, EUBANKS Virginia et SMITH Barbara, *Ain't Gonna Let Nobody Turn Me Around Forty Years of Movemebt Bulding With Barbara Smith*, New York, Suny Press, 2014.

KALPAGAM U, « Perspectives for a Grassroots Feminist Theory » dans Maitrayee Chaudhuri (ed.), *Feminism in India*, New Delhi, Women Unlimited, 2004, p. 334-348.

KANNABIRAN Kalpana, « Sexual Assault and the Law » dans Ranbir Sinh, Kalpana Kannabiran (eds.), *Challenging the rule(s) of the Law : Colonialism, Criminology and Human Rights in India*, New Delhi, Sage, 2008, p. 78-118.

KANNABIRĀN Kalpana et MENON Ritu, *From Mathura to Manorama: Resisting Violence Against Women in India*, New Delhi, Women Unlimited, 2007.

KAPLAN Caren, ALARCON Norma et MOALLEM Minoo, *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*, Duke, Duke University Press, 1999.

KAPUR Ratna, « Feminism's Estrangement : Critical reflections on feminist Engagement with Law in India » dans Ashleigh Barnes (ed.), *Feminisms of Discontent : Global contestations*, New Delhi, Oxford University Press, 2015.

KAPUR Ratna et COSSMAN Brenda, « On Women, Equality and the Constitution : Through the Looking Glass of Feminism » dans Mary E John (ed.), *Gender and Politics in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1999, p. 198-261.

KARVE DHINDO Dinakar, *The New Brahmans: Five Maharashtrian Families*, Californie, University of California Press, 1963.

KAVIRAJ Sudipta et KHILNANI Sunil, *Civil Society History and Possibilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

KEER Dhananjay, *Mahatma Jotirao Phooley: Father of the Indian Social Revolution*, Bombay, Popular Krakashan, 2002.

Kergoat Danièle, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe » dans Helena Hirata, Françoise Laborie et Hélène Le Doaré (eds.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, p. 35-44.

KHULLAR Mala (ed.), *Writing the Women's Movement: A reader*, New Delhi, Kali for Women, 2005.

KILBY Patrick, *NGOs in India*, London New York, Routledge, 2010.

KIRMANI Nida, *Questioning the « Muslim Woman »: Identity and Insecurity in an Urban Indian Locality (Religion and Citizenship)*, New Delhi, Routledge, 2013.

KRISHNARAJ Maithreyi, *Women and Development*, Bombay, Research Centre for Women's Studies, 1988.

KUDVA Kudva, « Strong states, Strong NGOs » dans Raka Ray, Mary Fainsod Katzenstein (eds.), *Social Movements in India Poverty, Power and politics*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2005, p. 233-265.

KUMAR Krishna, *Political Agenda Of Education A Study of Colonialist and Nationalist Ideas*, New Delhi, Sage, 1991.

KUMAR Krishna, *Politics of Education in Colonial India*, New Delhi, Routledge, 2014.

KUMAR Radha, « From Chipko to Sati : the Contemporary Indian Women's Movement. » dans Nivedita Menon (ed.), *Gender and Politics in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1999, p. 342-369.

KUMAR Radha, *The History of Doing: An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India 1800–1990*, New Delhi, Kali for Women, 1993.

LABATON Vivien et MARTIN Dawn Lundy, *The Fire This Time: Young Activists and the New Feminism*, New York, Anchor Books, 2004.

LACOMBE Delphine, CIRSTOCEA Ioana et MARTEU Elisabeth, *La Globalisation du genre Mobilisations, cadres d'actions, savoirs*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018.

LALITA K, « Women in Revolt : a Historical Analysis of the Progressive Organization of Women in Andhra Pradesh » dans Mary E John (ed.), *Women studies in India, a Reader*, New Delhi, Penguin, 2008, p. 32-41.

LALITA K et THARU Susie, *Women Writing in India : 600 B.C. to the Present*, 1991, New Delhi, Oxford University Press, 1991, vol.1.

LALONDE Joanne, *Abécédaire du Web : 26 concepts pour comprendre la création sur Internet*, Quebec, PUQ, 2012.

LAMOUREUX Diane, *Le Féminisme des possibles : Agir sans nous*, Montréal, Éditions du remue-Ménage, 2016.

LANDY Fréderic et SAGLIO-YATZIMIRSKY Marie-Caroline (eds.), *Megacity Slums: Social Exclusion, Space and Urban Policies in Brazil and India*, London, Imperial College Press, 2014.

LANG Sabine, « The NGOization of Feminism » dans Debra Keates, Cora Kaplan, Joan Wallach Scott (eds.), *Transitions, Environments, Translations Feminisms in International Politics*, London, Routledge, 1997.

LANGTON Rae, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Lecuyer Laurence, « Le Ghunghat dévoilé : Voile, corps et société en Inde du Nord », Thèse Sous la direction de dir. Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky et Sylvain Brocquet, Sociologie, Inalco, CESSMA, 2018.

LECLERC Annie, *Parole de femmes*, Paris, Grasset, 1974.

Lefebvre Henri, *Le droit à la ville*, Paris, Éditions Anthropos, 1968.

LEFEVRE Sylvain, « Mobiliser les gens, mobiliser l'argent : Les ONG au prisme du modèle entrepreneurial », thèse sous la direction de Frédéric Sawicki, Science Politique, Université du Droit et de la Santé-Lille II, 2008.

MACKINNON Catharine, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard, Harvard University Press, 1989.

MALLISON Françoise, *L'Épouse idéale, la Satî-Gîtâ de Muktânanda, traduite du gujarâtî*, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1973.

MANGAI A, *Acting Up: Gender and Theatre in India, 1979 Onwards*, New Delhi, Leftword, 2015.

MANI Latta, « Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India » dans Kumkum Sangari, Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women : Essays on Colonial History*, New Delhi, Zubaan, 1990, p. 88-126.

MARCUS G.E. et FISHER M.M.J, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

MARGLIN Frederic Apffel, *Wives of the God-King : The rituals of the Devadasis of Puri*, London, Oxford University Press, 1985.

MARIE-HÉLÈNE Zérah, TAWA LAMA REWAL Stéphanie et DUPONT VÉRONIQUE (eds.), *Urban Policies and the Right to the City in India Rights, Responsibilities and Citizenship*, New Delhi, UNESCO, 2011.

MARSHALL T H, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

MATHIEU Lilian, *Comment lutter ? : Sociologie et mouvements sociaux*, Paris, Textuel, 2004.

MATHIEU Nicole-Claude, *L'anatomie politique*, Paris, Coté femmes, 1991.

MATHIEU Nicole-Claude, *L'Arraisonnement des femmes. Essais en Anthropologie des sexes*, Paris, Écoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985.

MAZUMDAR Vina (ed.), *Education, Equality and Development: Persistence Paradoxes in Indian Women's History*, New Delhi, Pearson, 2012.

MAZUMDAR Vina, *Changing the Terms of the Discourse: Gender, Equality and the Indian State*, Delhi, Pearson, 2011.

MAZUMDAR Vina, *Women and Rural Transformation: Two Studies with Rekha Mehra, Kunjulekshmi Saradamoni*, Bombay, Centre for Women's Development Studies, 1985.

MAZUMDAR Vina, *Emergence of the Women's Question in India and the Role of Women's Studies*, Bombay, Centre for Women's Development Studies, 1985.

MAZUMDAR Vina, *Symbols of Power: Studies on the Political Status of Women in India*, Bombay, Allied Publishers, 1979.

MAZUMDAR Vina, *Role of Rural Women in Development*, Mumbai, Allied Publishers, 1978.

MAZUMDAR Vina, *Education & Social Change: Three Studies on Nineteenth Century*, India, Indian Institute of Advanced Study, 1972.

MCADAM, MCCARTHY et ZALD, *Comparative Perspective on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

MCCLINTOCK Anne, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, Londres, Routledge, 1995.

MEAD Margaret, *Male and Female a study of the sexes*, New York, Harper Collins, 1949.

MEAD Margaret, *Sex and Temperament in Three Primitive Societie*, New York, William Morrow and Company, 1935.

MEAD Margaret, *Coming of Age in Samoa*, New York, William Morrow Company, 1928.

MEIER Petra et PATERNOTTE David, *La Professionnalisation des luttes pour l'égalité : Genre et féminisme*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan, 2017.

MELUCCI Alberto, *Challenging Codes Collective Action in the Information Age*, New York, Cambridge University Press, 1996.

MENON Nivedita, *Seeing like a Feminist*, Delhi, Zuban, 2012.

MENON Nivedita (ed.), *Sexualities*, New Delhi, Women Unlimited, 2007.

MENON Nivedita, *Recovering Subversion : Feminist Politics Beyond the Law*, New Delhi, Permanent Black, 2004.

MENON Nivedita, « Des Quotas et de la représentation » dans Danielle Haase-Dubosc, Marcelle Marini, Rama Melkote, Susie Tharu (eds.), *Enjeux Contemporain du Féminisme Indien*, Paris, MSH, 2002.

MENON Nivedita, *Gender and Politics in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1999.

MENON Nivedita et NIGAM Aditya, *Power and Contestation in India since 1989*, New York, Zed Book, 2007.

MENON Ritu, *Making a Difference. Memoirs from the Women's Movement in India*, New Delhi, Women Unlimited, 2011.

MENON Ritu et BHASIN Kamla, *Borders & Boundaries: Women in India's Partition*, New Jersey, Rutgers University Press, 1998.

MENSAH NENGEH Maria, *Dialogues autour de la troisième vague féministe*, Montreal, Édition du Remue Menage, 2005.

MIES Maria et SHIVA Vandana, *Ecofeminism*, New York, Zed Books, 1993.

MITCHELL Clyde J, *Social Networks in Urban Situations: Analysis of Personal Relationships in Central African Towns Manchester*, Manchester, Manchester University Press, 1969.

MOGHADAM Valentine, *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, San Francisco, Westview Press, 1994.

MOHANTY Chandra, RUSSO Ann et TORRES M, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University, 1991.

MOHANTY Chandra Talpade, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham N.C, Duke University Press, 2003.

MOHANTY Chandra Tapalde et JACQUI ALEXANDER M, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic*, New York, Routledge Press, 1996.

MOHANTY Manoranjan, « On the Concept of Empowerment » dans Mary E John (ed.), *Women's Studies in India*, New Delhi, Penguin Books, 2008.

MORGAN Robin, *Sisterhood is Global : The international Women's Movement Anthology*, New York, Feminist Press, 1984.

MRINALINI Sinha, *Colonial Masculinity The Manly Englishman and the Effeminate Bengali in the Late Nineteenth Century*, New York, Manchester University Press, 1995.

MUEL-DREYFUS Francine, *Vichy et l'éternel féminin : Contribution à une sociologie politique de l'ordre des corps*, Paris, Seuil, 2006.

NAGAR Richa, Ramsheela, RESHMA Ansari, RICHA Singh, SHASHI Vaish, Shashibala, Surbala et VIBHA Bajpayee, *Playing with Fire : Feminist Thought and Activism through Seven Lives in India*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.

NAIR Janaki et JOHN Mary E, *A Question of Silence The Sexual Economies of Modern India*, New Delhi, Kali for Women, 1998.

NAKAMURA Lisa, *Cybertypes : Race, Ethnicity, and Identity on the Internet*, New York, Routledge, 2002.

NAMJOSHI Suniti, *The Mothers of Maya Diip*, Canada, Women's Press, 1989.

Nandy Ashish, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of the Self Under Colonialism*, New Delhi, Oxford University Press, 1988.

NARAYAN Uma, « Restoring History and Politics to Third World Tradition » dans Uma Narayan (ed.), *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, New York London, Routledge, 1997, p. 43/80.

NARRAIN Arvind et BHAN Gautam, *Because I Have a Voice : Queer Politics in India*, New Delhi, Yoda Press, 2005.

NAZNEEN Sohela et SULTAN Maheen, « Contemporary Feminist Politics in Bangladesh: Taking the Bull by the Horns » dans Srila Roy (ed.), *New Sout Asian Feminisms Paradoxes*, Delhi, Zed Books, 2012, p. 87-107.

NEVEU Erik, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 1996.

NIEMI G Richard et JENNINGS M Kent, *Generations and Politics: A Panel Study of Young Adults and Their Parents*, Princeton, Princeton Legacy Library, 1981.

NUSSBAUM Martha, « Feminism, Virtue, and Objectification » dans Raja Halwani (ed.), *Sex and Ethics: Essays on Sexuality, Virtue, and the Good Life*, New York, Palgrave MacMillan, 2007.

OAKLEY Ann, *Sex, Gender and Society*, Farnham, Ashgate, 1972.

OMVEDT Gail, « Socialist-Feminist" Organisations and the Women's Movement » dans Mary E John (ed.), *Women's Studies in India*, New Delhi, Penguin, 2008, p. 62-67.

OMVEDT Gail, *Reinventing Revolution: New Social Movements and the Socialist Tradition in India*, New York, M.E Sharpe, 1993.

OSELLA Caroline et OSELLA Filippo, *Men and Masculinities in South India*, Londres, Anthem Press, 2006.

PALAKKAPPILLIL Prasan Johnson, « The Gandian Concept of Social Justice » dans Michael Reisch (ed.), *Routledge International Handbook of Social Justice*, New York, Routledge, 2014, p. 39-45.

PARK Robert E., BURGESS Ernest W. et MCKENZIE Roderick Duncan, *The City*, Chicago, University of Chicago Press, 1925.

PATEL Sujata, « Seva, Sangathanas and Gurus : Service and the Making of the Hindu Nation » dans Gurpreet Mahajan, Surinder S. Jodhka (eds.), *Religion, Community and Development :Changing Contours of Politics and Policy in India*, New Delhi, Routledge, 2010.

PATEL Vibhuti, *Emergence and Proliferation of the Autonomous Women's Organizations in India*, Mumbai, Research Centre for Women's Studies SNDT Women's University, 1986.

PAVAN K Varma, *The Great Indian Middle Class*, New Delhi, Penguin Books, 1998.

PECHU Cécile, « Répertoire d'action » dans Lilian Mathieu et Olivier Fillieule (eds.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, 2009, p. 454-462.

PERROT Michelle, *Les Femmes ou les silences de l'Histoire*, Histoire, Femmes et Sociétés, Paris, Flammarion, 1998.

Pétonnet Colette, *Ces gens-là*, Paris, François Maspero, 1968.

Pétonnet Colette, *Variations sur la ville*, Paris, CNRS, 2018.

PHADKE Shilpa, KHAN Sameera et RANADE Shilpa, *Why Loiter?: Women and Risk on Mumbai Streets*, New Delhi, Penguin Books India, 2011, 295 p.

PICQ Françoise, *Libération des Femmes Les Années Mouvement*, Paris, Seuil, 1993.

PLANT Sadie, « On the Matrix Cyberfeminist simulations » dans Barbara M. Kennedy, David Bell (eds.), *The Cybercultures Reader*, London, Routledge, 2000.

POITEVIN Guy, *Le Chant des meules : de la piété de paysannes à la philosophie de swamis*, Paris-Pondichery, Kailash, 1997.

POITEVIN Guy et RAIRKAR Héma, *Inde, village au féminin : La peine d'exister*, Paris, L'Harmattan, 1985.

RAHEJA GOODWIN Gloria et GOLD Ann, *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, University of California Press, 1994.

RAI M Shirin et LIEVESLEY Geraldine, *Women and the State International Perspectives*, New York, Routledge, 1996.

RAIBAUD Yves, *La Ville faite par et pour les hommes*, Paris, Belin, 2015.

RANDALL Vicky et WAYLEN Georgina, *Gender, Politics and the State*, New York, Routledge, 1998.

RAO Anupama, *Gender, Caste and the Imagination of Equality*, New Delhi, Women Unlimited, 2018.

RAO Anupama, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley, University of California Press, 2009.

RAO Anupama, *Gender and Caste*, New York, Zed Books, 2003.

RAY Raka, *Fields of Protest Women's Movements in India*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1999.

RAY Raka et FAINSOD KATZENSTEIN Mary, *Social Movements in India Poverty, Power and Politics*, USA, Rowman & Littlefield publishers, 2005.

REGE Sharmila, « Dalit Women Talk Differently. A Critique of "Difference" and Towards a Dalit Feminist Standpoint Position » dans Maitrayee Chaudhuri (ed.), *Feminism in India*, New Delhi, Kali for women, India, 2011.

REGE Sharmila, « A Dalit Feminist Standpoint » dans Anupama Rao (ed.), *Gender and Caste*, New York, Zed Books, 2005, p. 90-101.

REGER JO, *Different Wavelengths: Studies of the Contemporary Women's Movement*, New York, Routledge, 2005.

REVILLARD Anne, *La Cause des femmes dans l'État*, Grenoble, PUG, 2016.

ROSALDO Michelle, *Woman, Culture, and Society*, Standford, Stanford University Press, 1974.

ROSIERE Stéphane, COX R Kevin, DAHLMAN Carl et VACCHIANI-MARCUZZO Céline, *Penser l'espace politique*, Paris, Ellipses, 2009.

ROY Anupama, « The Women's Movement » dans Niraja Gopal Jayal, Pratap Bhanu Mehta (eds.), *The Oxford Companion to Politics in India*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 409-422.

ROY Srila, *New South Asian feminisms Paradoxes and possibilities*, London, Zed Books, 2012.

RUBIN Gayle, *Surveiller et jouir Anthropologie politique de sexe*, Paris, EPEL, 2011.

RUTH Vanita et KIDWAI Salem, *Same Sex Love in India*, New York, Palgrave, 2000.

RUTH Vanita, « Thinking Beyond Gender in India » dans Nivedita Menon (ed.), *Gender and Politics in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1999.

SAID Edward, *Orientalism*, New York, Penguin Books, 2003.

SAILLANT Francine, KILANI Mondher et GRAEZER BIDEAU Florence, *Manifeste de Lausanne : Pour une anthropologie non hégémonique*, Montréal, Liber, 2011.

SANGARI KUMKUM et VAID SAID, *Recasting Women Essays in Colonial History*, New Jersey, Rutgers University Press, 1989.

SARANGAPANI Padma, *Constructing School Knowledge: An Ethnography of Learning in an Indian Village*, New Delhi, Sage, 2003.

SARKAR Sumit, *The Swadeshi Movement in Bengale 1903–1908*, New Delhi, People Publishing House, 1973.

SASTRI Sivanath, *History Of The Brahmo Samaj Vol. 1*, Calcutta, Cherry Press, 1911.

SCOTT C. James, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale, Yale University Press, 1990.

SCOTT C. James, *Weapons of the Weak*, Yale, Yale University Press, 1985.

SEN Ilina, *A Space Within the Struggle*, New Delhi, Kali for Women, 1990.

SERVAN-SCHREIBER Catherine, *Chanteurs itinérants en Inde du Nord : La tradition orale bhojpuri*, Paris, L'harmattan, 1999.

SHAH Nandita, GOTHOSKAR Sujata, GANDHI Nandita et CHHACHHI Amrita, « Structural Adjustement, Feminization of Labour Force and Organizational Strategies » dans Nivedita Menon (ed.), *Gender and Politics in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1999.

SHARMA Aradhana, *Logics of Empowerment: Development, Gender, and Governance in Néoliberal India*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2008.

SHARMA Aradhana et GUPTA Akhil, *The Anthropology of the State a Reader*, Malden, Blackwell, 2006.

SHARMA Jaya et NATH Dipika, « Through the Prism of Intersectionality: Same Sex Sexualities in India » dans Radhika Chandiramani, Geetanjali Misra (eds.), *Sexuality, Gender and Rights. Exploring Theory and Practice in South and Southeast Asia*, New Delhi, Sage, 2005, p. 82-97.

SHARMA Kumud, « Women in Struggle : A Case Study of Chipko Movement » dans Mary E John (ed.), *Women's Studies in India a reader*, New Delhi, Penguin, 2008.

SHARMA Kumud, *Memory frames: Oral narratives*, New Delhi, Centre for Women's Development Studies, 2005.

SHARMA Kumud et MAZUMDAR Vina, *Changing the Terms of the Discourse: Gender, Equality and the Indian State*, Delhi, Pearson Education India, 2011.

SHIVA Vandana, *Making Peace with the Earth*, Londre, Pluto Press, 2013.

SHIVA Vandana, *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*, Londres, Zed Books, 2006.

SHIVA Vandana, *Staying Alive : Women, Ecology and Development*, Londres, Zed Book, 1988.

SCOTT WALLACH Joan, *La Citoyenne paradoxale : Les feministes françaises et les droits de l'Homme*, Paris, Albin Michel, 1998.

SCOTT WALLACH Joan, *Feminism and History*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

SELIM Monique et HOURS Bernard, *Anthropologie politique de la globalisation*, Paris, L'harmattan, 2010.

SEN Gita et GROWN Caren, *Development, Crises, and Alternative Visions Third World Women's Perspectives*, New York, Monthly Review Press, 1987.

SEN Ilina, « Women's Politics in India » dans Maitrayee Chaudhuri (ed.), *Feminism in India*, New Delhi, Women Unlimited, 2004, p. 187-2010.

SHARMA Sonal, « Housing, Spatial-Mobility and Paid Domestic Work in Millennial Delhi: Narratives of Women Domestic Workers » dans Surajit Chakravarty, Rohit Negi (eds.), *Space Planning and Everyday Contestation in Delhi*, New Delhi, Springer, 2016, p. 201-218.

SINGH Anita, *Gender, Space and Resistance : Women and Theatre in India*, New Delhi, D.K.Agencies, 2013.

SINHA Gayatri, « Women Artists in India : Practice and Patronage » dans Janice Helland (ed.), *Local/Global : Women Artists in the Nineteenth Century*, Aldershot, Routledge, 2017.

SMITH Dorothy, « Sociological Theory : Writing Patriarchy Into Feminists Texts » dans Ruth A Wallace (ed.), *Feminism and Sociology Theory*, New York, Sage, 1989.

SNYDER Margaret, « The Unlikely Godmother The UN and the Global Women's Movement » dans Myra Marx Ferree, Aili Mari Tripp (eds.), *Global Feminism* : *Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, New York, New York University Press, 2006.

SPIVAK Gayatri, « The New Subalterne : A Silent Interview » dans Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, New York Verso, 2000.

SPIVAK Gayatri, *A critique of Postcolonial Reason*, Harvard, Harvard University Press, 1999.

SPIVAK Gayatri, *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993.

SPIVAK Gayatri, *The Post-Colonial Critic Interviews, Strategies, Dialogues*, New Delhi, Routledge, 1990.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak? » (1993) dans Patrick Williams, Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1988, p. 66-111.

SRINIVAS M.N, *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Asia Publ.House, 1962.

SRIVASTAVA Sanjay, *Sexual Sites, Seminal Attitudes: Sexualities, Masculinities and Culture in South Asia*, New Delhi, Sage, 2004.

SUKTHANKAR AshwinI, *Facing the Mirror: Lesbian Writing from India*, India, Penguin Books, 1999.

SUNDER RAJAN Rajeswari, *The scandal of the State Women, Law and Citizenship in Postcoloniam India*, Delhi, Permanent Black, 2003.

TABET Paola, *La Grande arnaque : Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, Paris, Harmattan, 2004.

TABET Paola, *La Construction sociale de l'inégalité des sexes*, Paris, Harmattan, 1998.

TAWA LAMA REWAL Stéphanie, « Les Audiences publiques en Inde : Mobilisation de la rue et enrôlement des experts » dans Christophe Traïni (ed.), *Émotions et expertises. Les modes de coordination des actions collectives*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 115-125.

TAWA LAMA REWAL Stéphanie, « Women's Right to the City: from Safety to Citizenship? » dans Brown, Alison, Kristiansen, Annali (eds.), *Urban Policies and the Right to the City in India: Rights, Responsibilities and Citizenship*, New Delhi, UNESCO, 2011.

TAWA LAMA REWAL Stéphanie, « Les Droits des femmes, otages de la laïcité à l'indienne » dans Florence Rochefort (ed.), *Le Pouvoir du genre : laïcités et religions, 1905-2005*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.

TAWA LAMA REWAL Stéphanie et MOOIJ Jos, « Class in Metropolitan India » dans Joël Ruet, Stéphanie Tawa Lama-Rewal (eds.), *Governing India's Metropolises : Case Studies of Four Cities*, Delhi, Routledge, 2009, p. 81-104.

TAWA LAMA REWAL Stéphanie, « Le Mouvement de Femmes en Inde » dans Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thebaud, Michelle Zancarini-Founrnelle (eds.), *Le Siècle des féminismes*, Paris, Édition de l'atelier, 2004, p. 411-421.

TAWA LAMA-REWAL Stéphanie Tawa, *Femmes et politique en Inde et au Népal : Image et présence*, Paris, Karthala Éditions, 2004.

TAYLOR Verta, « La Continuité des mouvements sociaux : La mise en veille du mouvement des femmes » dans Olivier Fillieule (ed.), *Le Désengagement militant*, Paris, Belin, 2005, p. 229-250.

TAYLOR Verta et WHITTIER Nancy, « Collective Identity in Social Movement Communities. Lesbian Feminist Mobilization » dans Aldon Morris (ed.), *Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 104-129.

THADANI GitI, *Sakhiyani: Lesbian Desire in Ancient and Modern India*, Londres, Cassell, 1996.

THARAMANGALAM Joseph, « Caste Among Christians in India » dans M. N. Srinivas (ed.), *Caste : Its Twentieth Century Avatar*, New Delhi, Viking, 1996.

THEBAUD Françoise, *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, Lyon, ENS, 2007.

THRASHER MILTON Frederic, *The Gang*, Chicago, University of Chicago Press, 1929.

TICKTIN Miriam, *Casualties of Care. Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*, Berkeley, University of California Press, 2011.

TILLY Charles, *La France conteste*, Paris, Fayard, 1986.

TOURAINE Alain, *La Voix et le regard*, Paris, Le Seuil, 1978.

TRIVEDI Ira, *India in Love: Marriage and Sexuality in the 21st Century*, New Delhi, Aleph Book Company, 2014.

TUHIWAI SMITH Laura, *Decolonizing Metodologies: Research and Indigenous Peoples*, London, Zed Books, 1999.

VERGES Françoise, *Le Ventre des femmes*, France, Albin Michel, 2017.

VISWESWARAN Kamala, *Un/common Cultures: Racism and the Rearticulation of Cultural Difference*, Londres, Duke University Press, 2010.

VOEGTLI Michaël, « Identité collective » dans Lilian Mathieu, Olivier Fillieule (ed.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2009, p. 292-299.

WALKER Rebecca (ed.), *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, New York, Anchor Books Ed, 1995.

WEBER Max, *Economie et Société Tome 1 :Les catégories de la sociologie*, France, Pocket, 1995.

WEINBERGER-THOMAS Catherine, *Cendres d'immortalité : la crémation des veuves en Inde*, Paris, Le Seuil, 1996.

WOLF Naomi, *Fire With Fire: The New Female Power and How It Will Change the 21st Century*, New York, Random House Inc, 1993, 373 p.

YUVAL-DAVIS Nira, « Human/Women Rights and Feminist Transversal Politics » dans Myra Mrax Ferree, Aili Mari Tripp (eds.), *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, New York, New York University Press, 2006, p. 275–292.

YUVAL-DAVIS Nira, *Gender & Nation*, London, Sage, 1997.

YUVAL-DAVIS Nira et WERBNER Pnina, *Women, Citizenship and Difference*, New York, Zed Book, 1999.

Articles de revue :

ABELES Marc et ROGERS SUSAN Carol, « Anthropologie du proche », *L'Homme*, 1992, vol. 32, n° 121, p.7-13.

ABU-LUGHOD Lila, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist*, 2002, vol. 104, n° 3, p. 783-790.

ADARKAR Neera, « Gendering of the Culture of Building: Case of Mumbai », *Economic and Political Weekly*, octobre 2003, vol. 38, n° 43, p. 4527-4534.

AGARWAL Bina, « From Beijing to Mexico », *Centre for Women's Development Studies*, 1996, vol. 3, n° 1, p. 87-92.

AGARWAL Bina, « The Gender and Environment Debate: Lessons from India », *Feminist studies*, spring 1992, vol. 18, n° 1, p. 119-158.

AGARWAL Bina, « Rural Women, Poverty and Natural Resources: Sustenance, Sustainability and Struggle for Change », *Economic and Political Weekly*, 28 octobre 1989, vol. 24, n° 43, p. WS 46-WS65.

AGNES Flavia, « Women's Movement within a Secular Framework: Redefining the Agenda », *Economic and Political Weekly*, 1994, vol. 29, n° 19, p. 1123-1128.

ALTANI- DUAULT Laetitia, « Les ONG à l'heure de la « bonne gouvernance » », *Autrepart*, 2005, vol.3, n° 35, p. 3-17.

ALVAREZ Sonia, « Beyond NGO-ization? Reflections from Latin America », *Development*, 2009, vol. 52, n° 2, p. 175-184.

ALVAREZ Sonia, « Advocating feminism: The Latin American Feminist NGO "Boom" », *International Feminist Journal of Politics*, 1999, vol. 1, n° 2, p. 181-209.

ANAGOL Padma, « Gender, Religion and Anti-feminism in Hindu Right-Wing Writings: Notes from a Nineteenth Century Indian Woman-patriot's Text 'Essays in the Service of a Nation' », *Women's Studies International Forum*, 2013, vol. 37, p. 104-113.

ANAND M.R., « The Many Delhis », *Marg*, 1967, vol. 204, p. 4-8.

ASSAYAG Jackie, « Pavan K. Varma, The Great Indian Middle Class », *L'Homme*, 2 janvier 2001, n° 157, p. 304-305.

ATKINSON Jane Monnig, « Anthropology », *Signs*, 1982, vol. 8, n° 2.

BACCHETTA Paola, « Décoloniser le féminisme : intersectionnalité, assemblages, co-formations, co-productions », *Les cahiers du CEDREF*, 2015, vol. 20.

BACCHETTA Paola, « Quand des mouvements lesbiens à Delhi questionnent les « Théories féministes transnationales », *Les cahiers du CEDREF*, 2006, n° 14, p. 173-204.

BACCHETTA Paola, « Rescaling Transnational "Queerdom": Lesbian and "Lesbian" Identitary-Positionalities in Delhi in the 1980s », *Antipode*, 2002, vol. 34, n° 5, p. 947–73.

BACCHETTA Paola, « Militant Hindu Nationalist Women Reimagine Themselves: Notes on Mechanisms of Expansion/Adjustment », *Journal of Women's History*, hiver 1999, vol. 10, n° 4, p. 125-147.

BALAGOPALAN Sarada, « Does 'Gender' Exhaust a Feminist Engagement with Elementary Education? », *Contemporary Education Dialogue*, 2012, vol. 9, n° 2, p. 319-325.

BALASUBRAHMANYAN Vimal, « Gay Rights in India », *Economic and Political Weekly* [online], 3 févr. 1996, vol.31, n° 5.

BANDYOPADHYAY Sibaji, « Embracing Feminism », *Economic and Political Weekly* [online], 16 mai 2015, vol. 50, n°20.

BANERJI A., « Fifteen Cities of Delhi », *Link*, 1963, vol. 6, n° 5, p. 51-52.

BAPNA Niharika, « Draft National Policy for Women, 2016 Repeating Old Themes », *Economic and Political Weekly*, 2016, vol. 51, n° 35, p. 22-25.

BARD Christine, « Jalons pour une histoire des études féministes en France (1970-2002) », *Nouvelles Questions Feministes*, 2003, Vol. 22, n° 1, p. 14-30.

BASU Amrita, « Globalization of the Local/ Localization of the Global Mapping Transnational Women's Movements. », *Meridians*, 2000, vol. 1, n° 1, p. 68-84.

BASU Amrita, « Indigenous Feminism, Tribal Radicalism and Grass Mobilization in India », *Dialectical Anthropology*, 1990, vol. 15, 2/3, p. 193-209.

BAXI Pratiksha, « Sexual Violence and its Discontents », *Annual Review of Anthropology*, 2014b, vol. 43, p. 139-154.

BENFORD R D et SNOW D A, « Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment », *Annual Review of Sociology*, 2000, n° 26, p. 611-639.

BERREMAN D Gerald, « Race, Caste, and Other Invidious Distinctions in Social Stratification », *Race & Class*, avril 1972, vol. 13, n° 4, p. 385-414.

BHOG Dipta, MULLICK Disha et BHARADWAJ Purwa, « Forging a Vocabulary for the Nation: A Feminist Reading of Language Textbooks », *Economic and Political Weekly*, 2011, vol. 46, n°19, p. 51-59.

BISWAS, Nilanjana, « On Funding and the NGO Sector », *Economic and Political Weekly*, 2006, vol. 41, nº 42, p. 4406-11.

BOURDARIAS Françoise, HOURS Bernard et LE PALEC Annie, « Les ONG : médiations politiques et globalisation », *Le Journal des Anthropologues*, 2003, nº 94-95, p. 7-12.

BOURDIEU Pierre, « Esprit d'État genèse et structure du champ bureaucratique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1993, vol. 96, nº 1, p. 49-62.

BOURDIEU Pierre, « La Représentation politique : Élements pour une théorie du champ politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1981, vol. 36, nº 1, p. 3-24.

BOURDIEU Pierre, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales*, 1977, vol. 32, nº 3, p. 405-411.

BRACKE Sarah,PUIG DE LA BELLACASA María et CLAIR Isabelle, « Le Féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines », *Cahiers du Genre*, 11 juin 2013, n° 54, nº 1, p. 45-66.

BUTLER Judith, « "Les femmes "en tant que sujet du féminisme », *Raisons Politiques*, 2003, vol. 4, nº 12, p. 85-97.

CALVES Anne-Emmanuèle, « « Empowerment » : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », *Revue Tiers Monde*, 2009, vol. 200, nº 4, p. 735-749.

CASSIO Francesca, « Artistes ou concubines ? La Tradition vocale féminine en Inde du Nord », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 2005, nº 18, p. 79-101.

CASTAING Anne, « Le Genre Troublé : L'écriture ambiguë du féminin dans le roman hindi contemporain », *Synergies Inde*, 2013, nº6, p. 73-93.

CASTAING Anne, « Women Writing in India : pour une histoire littéraire des femmes », *Revue de litterature comparée*, 2015, n° 356, nº 4, p. 473-484.

CHAMBARD Jean-Luc, « Le Râmâyana des femmes dans un village de l'Inde centrale », *Epopées*, 1992, vol. 1.

CHARI Anurekha, « Gendered Citizenship and Women's Movement », *Economic and Political Weekly*, 2009, XLIV, nº 17, p. 47-57.

CHARLESWORTH, Hilary, « Not Waving but Drowning: Gender Mainstreaming and Human Rights in the United Nations. », *Harvard Human Rights Journal*, 2005, vol. 18, spring, p. 1-18.

CHATTERJEE Partha, « Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India », *American Ethnologist*, 1989, vol. 16, nº 4, p. 622-633.

CHAUDHURI Basudeb, « Les Réformes économiques indiennes : éléments de bilan », *Revue Tiers Monde*, mars 2001, nº 165, p. 17-31.

CHAUDHURI Maitrayee, « Feminism' in Print Media », *Indian Journal of Gender Studies*, 2000, vol. 7, nº 2, p. 263-288.

CHAUDHURI Maitrayee, « Gender in the Making of the Indian Nation-State », *Sociological Bulletin*, 1999, vol. 48, 1/2, p. 113-133.

CHAUDHURI Maitreyee, « Feminism in India : The Tale and its Telling », *Revue Tiers Monde*, 2012, n° 209, p. 19-36.

CHOPRA Radhika, « Muted Masculinities: Introduction to the Special Issue on Contemporary Indian Ethnographies », *Men and Masculinities*, 1 octobre 2006, vol. 9, n° 2, p. 127-130.

CHOPRA Radhika, DASGUPTA Chaitali et JENEJA Mandeep K., « Understanding Masculinity », *Economic and Political Weekly*, mai 2000, vol. 35, n° 19, p. 1605-1607.

CHOWDHURI Romit et AL BASET Zaid, « Men Doing Feminism in India. », *Economic and Political Weekly*, 2015, vol. 50, n° 20.

CIOTTI Manuela, « Resurrecting Seva (Social Service): Dalit and Low-caste Women Party Activists as Producersand Consumers of Political Culture and Practice in Urban North India », *The Journal of Asian Studies*, 2012, vol. 71, n° 1, p. 149-170.

CIXOUS Hélène, « Le rire de la méduse », *L'Arc*, 1979, n° 61.

CLAVEYROLAS Mathieu, « Les Temples à « Mère Inde » : créer le mythe de la nation », *Journal des anthropologues*, 2007, Hors série, n° 5, p. 131-142.

COLLIN Françoise, « Ces études qui sont «pas tout». Fécondité et limites des études féministes. », *Les cahiers du CEDREF*, 1990, n° 45, p. 81-94.

CONNELL Raewyn W, « The State, Gender, and Sexual Politics : Theory and Appraisal », *Theory and Society*, 1990, vol. 19, n°5, p. 507-544.

CONNELLRaewyn W et MESSERSCHMIDT James W, « Hegemonic Masculinity Rethinking the Concept », *Gender and Society*, 2005, vol. 19, n° 6, p. 829-859.

COX R. Kevin, « Spaces of Dependence, Spaces of Engagement and the Politics of Scale or Looking for Local Politics », *Political Geography*, 1998, vol. 17, n° 1, 1998, p.1-23.

CRENSHAW Kimberle, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, 1991, vol. 43, n° 6, p. 1241-1299.

CRENSHAW Kimberle, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, 1989, vol. 1989, n° 1, p. 139-167.

DAHLERUP Drude, « From a Small to a Large Minority: Women in Scandinavian Politics », *Scandinavian Political Studies*, 1988, vol. 11, n° 4, p. 275-298.

DANIELS Jessie, « Rethinking Cyberfeminism (s) : Race, Gender and Embodiment », *Women's Studies Quartely*, 2009, vol. 37, n° 1 & 2.

DAS Abhijit et SINGH Satish K, « Changing Men: Challenging Stereotypes. Reflections on Working with Men on Gender Issues in India », *IDS Bulletin*, 2014, vol. 45, n° 1, p. 69-79.

DAVIS V Coralynn, « Pond-Women Revelations: The Subaltern Registers in Maithil Women's Expressive Forms », *The Journal of American Folklore*, 2008, vol. 121, n° 481, p. 286-318.

DELAGE Rémy, « Castes et musulmans », *La Vie des idées*, http://www.laviedesidees.fr/Castes-et-musulmans.html, 2011, consulté le 03/05/2016.

DELPHY Christine, « Les Femmes et l'État », *Nouvelles Questions Féministes*, 1984, 6/7, p. 4-19.

DEMAZIERE Didier, « Professionnalisations problématiques et problématiques de la professionnalisation », *Formation emploi*, 2009, vol. 4, nº 118, p. 83-90.

DEVIKA Jayakumari, « Beyond Kulina and Kulata: The Critique of Gender Difference in the Writings of K. Saraswati Amma », *Indian Journal of Gender Studies*, 2003, vol. 10, nº 3, p. 201-228.

DEVREUX Anne-Marie et LAMOUREUX Diane, « Les Antiféminismes : une nébuleuse aux manifestations tangibles », *Cahiers du Genre*, 25 juin 2012, n° 52, nº 1, p. 7-22.

DEVREUX Anne Marie, FASSIN Éric, HIRATA Helena, LÖWY Ilana, MARRY Catherine, BESSIN Marc et JAMI Irène, « La Critique féministe et la domination masculine », *Mouvements*, 2002, vol. n°24, nº 5, p. 60-72

DORLIN Elsa et BESSIN Marc, « Les Renouvellements générationnels du féminisme : mais pour quel sujet politique ? », *L'Homme & la Société*, 2005, n° 158, nº 4, p. 11-27.

DUBE Leela, « On the Construction of Gender », *Economic and Political Weekly*, 1988, vol. 23, nº 18, p. 7-8.

DUMONT Louis, « Caste, Racisme et "stratification" », *Cahier International de Sociologie*, 1960, vol. 29, p. 91-112.

DUPONT VERONIQUE, « La place des slums dans les villes indiennes », *Revue d'Urbanisme*, août 2007, nº 355.

DUTOYA Virginie, « Defining the "Queers" in India: The Politics of Academic Representation », *India Review*, 2016, vol. 15, nº 2, p. 241-271.

EVERETT Jana, « All the Women Were Hindu and All the Muslims Were Men': State, Identity Politics and Gender, 1917-1951 », *Economic and Political Weekly*, 2001, vol. 36, nº 23, p. 2071-2080.

FAHEY David M. et MANIAN Padma, « Poverty and Purification: The Politics of Gandhi's Campaign for Prohibition », *The Historian*, 2005, vol. 67, nº 3, p. 489-506.

FALQUET Jules, « Les « Féministes autonomes » latino-américaines et caribéennes : vingt ans de critique de la coopération au développement », *Recherches féministes*, 2011, vol. 24, nº 2, p. 39-58.

FALQUET Jules, « L'ONU, alliée des femmes ? », *Multitudes*, 2003, no 11, nº 1, p. 179-191.

FALQUET Jules et KIAN Azadeh, « Intersectionnalité et colonialité », *Les cahiers du Cedref*, 2015, nº 20.

FASSIN Eric, « L'Empire du genre. L'histoire politique anbigue d'un outil conceptuel », *L'Homme*, 2008, vol. 3, nº 187-188, p. 375-392.

FASSIN Éric, « Le Genre aux États-Unis et en France », *Agora débats/jeunesses*, 2006, vol. 41, nº 1, p. 12-21.

FERREE MARX Myra et MILLER Frederick D, « Mobilization and Meaning: Toward an Integration of Social Psychological and Resource Mobilization Perspectives on Social Movements », *Sociological Inquiery*, 1985, vol.55, n°1, p. 38-61.

FERRY Mathieu, NAUDET Jules et ROUEFF Olivier, « Seeking the Indian Social Space. A Multidimensional Portrait of the Stratifications of Indian Society », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* [Online], 20 février 2018.

FONTAN Jean-Marc, HAMEL Pierre et MORIN Richard, « Actions conflictuelles à Montréal depuis 1980 : des mobilisations territorialisées aux échelles multiples », *Recherches Sociographiques*, 2013, vol. 54, n° 1, p. 9-27.

FORBES, Geraldine, « Caged Tigers: First Wave Feminists in India », *Women's Studies International Forum*, 1982, vol. 5, n° 6, p. 525-536.

FORBES Geraldine, « In Search of the "Pure Heathen": Missionary Women in Nineteenth Century India », *Economic and Political Weekly*, 1986, vol. 21, n° 17, p. WS2-WS8.

FOUILLET CyriL, GUERIN Isabelle, MORVANT-ROUX Solène et SERVET Jean-Michel, « De Gré ou de force : le microcrédit comme dispositif néolibéral. », *Revue Tiers Monde*, 2016, vol. 225, n° 1, p. 21-48.

FOURNET-GUERIN Catherine et VACCHINIANI-MARCUZZO Céline, « Les Pouvoirs dans la ville », L'Espace politique [Online], 2009, vol. 8, n° 2.

FRAÏSSE Christèle, « La Mémoire collective comme outil de légitimation d'une minorité. », *Connexions*, 2003, vol. 80, n° 2, p. 79-91.

GAJJALA Radhika, « Internet Constructs of Identity and Ignorance: 'Third-world' Contexts and Cyberfeminism », *Works & Days The Future of Narrative Discourse: Internet Constructs of Literacy and Identity*, 2000 1999, vol. 17 & 18, n° 1 & 2, p. 117-137.

GANGOLI Geetanjali, « How Indian Feminist engage with prostitution », *International Feminist Journal of Politics*, 2007b, vol. 9, n° 1, p. 1-19.

GARLOUGH LYNN Christine, « On the Political Uses of Folklore: Performance and Grassroots Feminist Activism in India », *The Journal of American Folklore*, 2008, vol. 121, n° 480, p. 167-191.

GAUTIER Arlette, « Les Politiques de planification familiale dans les pays en développement : du malthusianisme au féminisme ? », *Lien Social et Politiques*, printemps 2002, n° 47, p. 67-81.

GHOSH Shohini, « The Wonderful World of Queer Cinephilia », *BioScope: South Asian Screen Studies*, 1 janvier 2010, vol. 1, n° 1, p. 17-20.

GOEL INA, « Hijra Communities of Delhi », *Sexualities*, 2016, vol. 19, n° 5-6, p. 535-546.

GOLDMAN Robert, HEATH Deborah et SMITH L Sharon, « Commodity Feminism », *Critical Studies in Mass Communication*, 1991, n° 8, p. 333-351.

GOPAL JAYAL Niraja et TAWA LAMA-REWAL Stéphanie, « Le Mouvement contre la corruption : Un printemps de la société civile indienne ? », *Mouvements*, 1 avril 2014, vol. 77, n° 1, p. 89-94.

GRODZINS GOLD Ann, « Khyal Changing Yearnings in Rajasthani Women's Songs », *Manushi*, août 1996, vol. 95.

GUERIN Isabelle, « Les Effets insoupçonnés de la microfinance », *Travail, Genre et Sociétés*, 2011, vol. 1, nº 25, p. 61-79.

GUERIN Isabelle, « Éspaces de médiation et autonomie féminine », *Hermès La Revue*, 2003, nº 36, p. 57-64.

GUERIN Isabelle et PALIER Jane, « Microfinance et empowerment des femmes : la révolution silencieuse aura-t-elle lieu ? », *Finance & Bien Commun*, 2006, vol. 2, nº 25, p. 76-82.

GUERIN Isabelle, HILLENKAMP Isabelle et VERSCHUUR Christine, « L'Économie solidaire sous le prisme du genre : une analyse critique et possibiliste », *Revue Francaise de Socio-Economie*, 28 mai 2019, n° 22, nº 1, p. 107-124.

GUILMOTO Christophe, « La Parenté, le marché et l'État face à l'aversion pour les filles en Asie », *Hérodote*, 2010, vol. 136, nº 1, p. 166.

HAASE-DUBOSC Danielle et LAL Maneesha, « De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes », *Nouvelles Questions Féministes*, 2006, vol. 25, nº 3, p. 32-54.

HARAWAY Donna, « La Question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *Feminist Studies*, 1988, vol. 14, nº 3, p. 575-599.

HARAWAY Donna, « Cyborg Manifesto : Science, Technology and Socialist-Feminism in the 80's », *Socialist Review*, 1985, nº 80, p.65-107.

HARRIS Joseph, « Antinomies of Empowerment. Observations on Civil Society, Politics and Urban Governance in India », *Economic and Political Weekly*, 2007, XLII, nº 26, p. 2716-2724.

Harvey David, « The Right to the city », *New Left Review*, n° 53, september-october 2008, p. 23-40.

HEUZE Gérard, « Les Shiv Sena : nouvelle tendance du fondamentalisme hindou, ou mouvement politique de masse ? », *Journal des Anthropologues*, 1991, nº 45, p. 123-133.

HEUZE Djallal, « Les Nationalistes hindoues : des personnalités de femmes dans un mouvement identitaire et religieux », *Cahier du Genre*, 2012, 3 HS, nº 3, p. 215-236.

Houdebine Anne-Marie, « Des femmes dans la langue et les discours », Annales de Normandie, 1995, vol. 26, no 1, p. 385-398.

HULBERT François, « L'Espace politique de la ville : plaidoyer pour une géopolitique urbaine », *L'espace politique* [Online], 2009, vol. 8, nº 2.

JACKSON Stevi, « Récents débats sur l'hétérosexualité. Une approche féministe matérialiste », *Nouvelles Questions Féministes*, 1996, vol. 17, nº 3, p. 5-26.

JACQUEMART Alban, « L'Engagement féministe des hommes, entre contestation et reproduction du genre », *Cahiers du Genre*, 2013, n° 55, nº 2, p. 49-63.

JAFFRELOT Christophe, « The Class Element in the 2014 Indian Election and the BJP's Success with Special Reference to the Hindi Belt », *Studies of Indian Politics*, 2015, vol. 3, nº 1, p. 19-38.

JAFFRELOT Christophe. « Les violences entre hindous et musulmans au Gujarat (Inde) en 2002 : émeutes d'état, pogromes et réaction antijihadiste », Revue Tiers Monde, vol. 174, n° 2, 2003, p. 345-367.

JAFFRELOT Christophe, « Inde : l'avènement politique de la caste », *Critique Internationale*, 2002, vol. 17, nº 4, p. 131-144.

JAFFRELOT Christophe, « Le Syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue », *Revue française de science politique*, 1992, vol. 42, nº 4, p. 594-617.

JAOUL Nicolas, « Politics Against the Grain: The Dalit Movement of Uttar Pradesh in the Throes of NGOization », *Critical Sociology*, 2017, vol. 44, nº 4-5, p. 611-627.

JAOUL Nicolas, « La Société civile transnationale adopte les dalits (Inde). Le politique aux prises avec l'« ONGéisation » », *Regards Sociologiques*, 2012, nº 43-44, p. 81-96.

JOAN Scott, « Conference Call », D*ifferences*, 1990, vol. 2, nº 3, p. 52-108.

JOHN Mary E, « Feminism, Poverty and Globalization: an Indian view », *Inter-Asia Cultural Studies*, 2002, vol. 3, nº 3, p. 351-367.

JOHN Mary E, « Alternate Modernities? Reservations and Women's Movement in 20th Century India », *Economic and Political Weekly*, 2000, vol. 35, 43/44, p. 3822-3829.

KANNABIRAN Kalpana et KANNABIRAN Vasanth, « Caste and Gender Understanding Dynamics of Power and Violence », *Economic and Political Weekly*, 5 juin 2015, vol. 26, nº 37, p. 7-8.

KAPUR Ratna, « The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the Native Subject in International/Postcolonial Feminist Legal Politics », *Harvard Human Rights Law Journal*, 2002, vol. 15, p.1.

KARAT Brinda, « State Indicted: Deb Commission Report on Tripura », *Economic and Political Weekly*, 1992, vol. 27, nº 3, p. 80-82.

KENNEDY Loraine et ZERAH MARIE-Hélène, « Gouvernance, nouvelles spatialités et enjeux sociaux dans les métropoles indiennes Présentation », *Metropoles*, 2011, nº 9, p. 1-12.

KENNEDY Loraine, « Décentralisation et rééquilibrage en faveur des régions en Inde. L'exemple de l'Andhra Pradesh », *Revue Tiers Monde*, 2005, vol. 181, nº 1, p. 141-165.

KERGOAT Danièle, « Ouvriers = ouvrières ? Propositions pour une articulation théorique de deux variables : sexe et classe sociale », *Critiques de l'économie politique*, 1978, nº 5, p. 65-97.

KHANDKER R. Shahidur et PITT M Mark, « The Impact of Group-Based Credit Programs on Poor Households in Bangladesh », *Journal of Political Economy*, 1998, vol. 106, nº 5, p. 958-996.

KIRMANI Nida, « Re-thinking the Promotion of Women's Rights through Islam in India », *IDS Bulletin*, 2011, vol. 42, nº 1, p. 56-66.

KIRMANI Nida, « Claiming Their Space: Muslim Women-led Networks and the Women's Movement in India. », *Journal of International Women's Studies*, 2009, vol. 11, n° 1, p. 72-85.

KISHWAR Madhu, « Women and Politics: Beyond Quotas », *Economic and Political Weekly*, 1996, vol. 31, n° 43, p. 2867-2874.

KISHWAR Madhu, « Why I Do not Call Myself a Feminist », Paris, *Manushi*, 1991, p. 2-8.

KISHWAR Madhu, « Gandhi on Women », *Economic and Political Weekly*, 1985, vol. 20, n° 40, p. 1691-1702.

LAMOUREUX Diane, « Y a-t-il une troisième vague féministe ? », *Cahiers du Genre*, 2006, HS vol. 3, HS n° 1, p. 57-74.

LANDY Frédéric, « Gouvernance verticale, corruption et clientélisme. Le cas de l'aide alimentaire en Inde urbaine », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 2014, vol. 2, n° 52-2, p. 105-131.

LE NAËLOU Anne, « Pour comprendre la professionnalisation dans les ONG : quelques apports d'une sociologie des professions », *Revue Tiers Monde*, 2004, vol. 4, n° 180, p. 773-798.

LE NAËLOU Anne et FREYSS Jean (eds.), « ONG : les pièges de la professionnalisation », *Revue Tiers Monde*, 2004, vol. 180, n° 45, p.727-734.

LEUCCI Tiziana, « L'Apprentissage de la danse en Inde du Sud et ses transformations au XXème siècle : le cas des Devadasi, Rajadasi et Nattuvanar » dans *Rivista di Studi Sudasiatici*, Firenze, Firenze University Press, 2008, p. 49-83.

LIDDLE Joanna et JOSHI Rama, « Gender and Imperialism in British India », *Economic and Political Weekly*, 1985, vol. 20, n° 43, p. WS72-WS78.

LODHIA Sharmila, « "Stop Importing Wepons of Family Destruction!": Cyberdiscourses, Patriarchal Anxieties, and the Men's Backlash Movement in India », *Violence Against Women*, vol. 20, n° 8, p. 905-936.

MARTELLI Jean-Thomas et PARKAR Khaliq, « Diversity, Democracy, and Dissent: A Study on Student Politics in JNU », *Engage Economic and Political Weekly* [online], 17 mars 2018, vol. 53, n° 11.

MASSON Sabine, « Le Viol en temps de guerre : crime ou bavure ? Avancées et résistances de la condamnation du viol contre les femmes », *Nouvelles Questions Féministes*, 1999, vol. 20, n° 3, p. 63-80.

MAZUMDAR Vina, « Women's Studies and the Women's Movement in India: An Overview », *Women's Studies Quartely*, 1994, vol. 22, 3/4.

MAZUMDAR Vina et KUMUD Sharma, « Women's Studies: New Perceptions and the Challenges », *Economic and Political Weekly*, 1979, vol. 14, n° 3, p. 113-120.

MEISEL Nicolas et AOUDIA Jacques Ould, « L'insaisissable relation entre « bonne gouvernance » et développement », *Revue économique*, 2008, Vol. 59, n° 6, p. 1159-1191.

MENGIA HONG Tschalaer, « Muslim Women's Rights Activists' Visibility: Stretching the Gendered Boundaries of the Public Space in the City of Lucknow », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* [Online], 2015, n° 11.

MENON Nivedita, « Sexuality, Caste, Governmentality: Contests Over 'Gender' in India », *Feminist Review*, 2009, vol. 91, p. 94-112.

MENON Nivedita, « State/Gender/Community: Citizenship in Contemporary India », 1998, vol. 33, n° 5, p. PE3-PE10.

MINAULT Gail, « Making Invisible Women Visible: Studying the history of Muslim Women in South Asia », *Journal of South Asian Studies*, 1986, vol. 9, n° 1, p. 1-13.

MISRA, Geetanjali et MARWAH Vrinda, « Reflections on Inclusion of Men in Women's Rights Programmes », *Economic and Political Weekly*, 28 mars 2015, vol. 50, n° 13, p. 62-68.

MITRA Aditi et KNOTTNERUS David J, « Sacrificing Women : A study of Ritualized Practices Among Women Volunteers in India », *International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 2008, vol. 19, n° 3, p. 242-267.

MOHANTY Chandra, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Feminist Review*, 1988, n°30, p. 61-87.

MONTGOMERY Richard, « Disciplining or Protecting the Poor : Avoiding the Social Coasts of Peer Pressure in Microcredit Schemes », *Journal of International Development*, 1996, vol. 8, n° 2, p. 289-305.

MUKHOPADHYAY Durgadas, « Indigenous Knowledge and Sustainable Natural Resource Management in the Indian Desert », *The Future of Drylands*, 2008, p. 161-170.

NAIR Janaki, « On the Question of Agency in India Feminist Historiography », *Gender and History*, 1994, vol. 6, n° 1, p. 82-100.

NASH Jennifer, « Re-Thinking Intersectionality », *Feminist Review*, 2008, vol. 89, p. 1-15.

MENON Nivedita, « Elusive "Woman": Feminism and Women's Reservation Bill », *Economic and Political Weekly*, 2000, vol. 35, 43/44, p. 3835-3844.

MENON Nivedita, « Destabilizing Feminism », *Seminar*, 1996, n° 437.

OCHY CURIEL, FALQUET JULES et MASSON SABINE, « Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes2005/2 (Vol.24) », *Nouvelles Questions Féministes*, 2005, vol. 24, n° 2.

OFFEN, KAREN, «"First Wave" Feminism in France: New Work and Ressources », *Women Studies International Forum*, 1982, vol. 5, n° 6, p. 685-689.

OLLION ÉTIENNE, « Des Mobilisations discrètes : sur le plaidoyer et quelques transformations de l'action collective contemporaine. », *Critique Internationale*, 2015, vol. 2, n° 67, p. 17-31.

OLLION ÉTIENNE et SIMEANT JOHANNA, « Le Plaidoyer : internationales et usages locaux », *Critique Internationale*, 2015, vol. 2, n° 67, p. 9-15.

OPREA Denisa-Adriana, « Du féminisme (de la troisième vague) et du postmoderne », *Recherches Féministes*, 2008, vol. 21, nº 2, p. 5.

PADMA Anagol et MCGINN, « The Age of Consent Act (1891) Reconsidered : Women's Perspectives and Participation in the Child-Marriage Controversy in India », *South Asia Research*, 1992, vol. 12, nº 2, p. 100-118.

PADMA Velaskar, « Theorising the Interaction of Caste, Class and Gender: A Feminist Sociological Approach », *Contributions to Indian Sociology*, 2016, vol. 50, nº 3, p. 389-414.

PALAKKAPPILLIL, « The Gandian Concept of Social Justice » dans *Routledge International Handbook of Social Justice*, New York, Routledge, 2014, p. 39-45.

PANDIAN Mathias Samuel Soundra, « Gendered Negotiations: Hunting and Colonialism in the Late Nineteenth Century Nilgiris. », *Contributions to Indian Sociology*, 1996, vol. 29, nº 1-2, p. 239-263

PAPPU Rekha, « Constituting a Field: Women's Studies in Higher Education », *Indian Journal of Gender Studies*, 2002, vol. 9, nº 2, p. 221-234.

PAPPU Rekha, « A Question of Identity », *Seminar Delhi*, 2001, nº 505.

PARK Robert E, « The City : Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment », *American Journal of Sociology*, 1915, XX, nº 5, p. 577-612

PATEL Ila, « The Contemporary Women's Movement and Women's Education in India | SpringerLink », *lnternational Review of Education*, 1998, vol. 44, nº 2-3, p. 155-175.

PATEL Sujata, « Construction and Reconstruction of Woman in Gandhi », *Economic and Political Weekly*, 1988, vol. 23, nº 8, p. 377-387.

PETONNET Colette, « Méthodologie ethnologique en milieu urbain : un groupe espagnol », *L'homme, hier et aujourd'hui : recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*, 1972, p. 457-468.

PHADKE Shilpa, « Dangerous Liaisons : Women and Men : Risk and Reputation in Mumbai », *Economic and Political Weekly*, 2007, vol. 42, nº 17, p. 1510-1518.

PHADKE Shilpa, « You Can be Lonely in a Crowd: The Production of Safety in Mumbai », *Indian Journal of Gender Studies*, 2005, vol. 12, nº 41, p. 41-62.

PICQ Françoise, « « Vous avez dit queer ? » La question de l'identité et le féminisme », *Réfractions*, 2010, nº 24, p. 5-13.

PRESSES DE SC PO (ed.), « Engagement des jeunes dans des causes radicales », *Agora débats/jeunesses*, 2018, vol. 3, nº 80.

POONACHA Veena, « Recovering Women's Histories: An Enquiry into Methodological Questions and Challenges », *Indian Journal of Gender Studies*, 2004, vol. 11, nº 3, p. 389-404.

PURKAYASTHA Bandana, DESAI Manisha, BOSE Sunita et SUBRAMANIAM Mangala, « The Study of Gender in India : A Partial Review », *Gender and Society*, 2003, vol. 17, nº 4, p. 503-524.

RAHEJA GOODWIN Gloria, « Negotiated Solidarities: Gendered Representations of Disruption and Desire in North Indian Oral Traditions and Popular Culture », *Oral Tradition*, 1997, vol. 12, n° 1, p. 173-225.

RAMANI Srinivasan, « The Aam Aadmi Party's Win in Delhi: Dissecting it Through Geographical Information Systems », *Economic and Political Weekly* [online], 2013, vol. 48, n° 52.

RANUSACK Barabra N., « Cutlural Missionaries, Maternal Imperialists, Feminist Allies : British Women Activists in India 1865-1945 », *Women's Studies International Forum*, 1990, vol. 13, n° 4, p. 309-321.

REDDY Gayatri, « Crossing 'Lines' of Subjectivity: The Negotiation of Sexual Identity in Hyderabad, India », *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 2001, vol. 24, n° 1, p. 91-101.

RHODE Deborah L, « Feminism and the State », *Harvard Law Review*, 1994, vol. 107, n° 6, p. 1181-1208.

ROCHE Elise (ed.), « Genre et politique urbaine : Regards sur les inégalités hommes-femmes en ville », *Géocarrefour*, 2017, vol. 91, n° 1.

ROY Srila, « #MeToo is a Crucial Moment to Revisit the History of the Indian Feminism », *Engage Economic and Political Weekly* [online], 20 octobre 2018, vol. 53, n° 42.

ROY Srila, « The Indian Women's Movement: Within and Beyond NGOization », *Journal of South Asian Development*, 2015, vol. 10, n° 1, p. 96-117.

ROY Srila, « Politics, Passion and Professionalization in Contemporary Indian Feminism », *Sociology*, 2011, vol. 45, n° 4, p. 587-602.

ROY Srila, « Melancholic Politics and the Politics of Melancholia. The Indian Women's Movement. », *Feminist Theory*, 2009, vol. 10, n° 3, p. 1464-7001.

RUBIN Gayle, « L'Économie politique du sexe : Transactions sur les femmes et systèmes de sexe/ genre. », *Les cahiers du CEDREF*, 1998, n° 7, p. 3-81.

SAHELI, « Development for Whom? Critique of Rajasthan Programme », *Economic and Political Weekly*, 1991, vol. 27, n° 5, p. 193-198.

SARANGAPANI PADMA M., « Knowledge, Curricula, and Teaching Methods: the ase of India », *Revue Internationale d'éducation de Sèvres* [Online], 2014.

SARKAL C., « Several Cities in One », *Hemisphere*, mars 1971, vol. 1, n° 3, p. 2-10.

SAROJINI N B. et MURTHY Laxmi, « Why Women's Groups Oppose Injectable Contraceptives. », *Indian Journal of Medical Ethics* [Online], 2005, vol. 2, n° 1.

SASSEN Saskia, « Towards a Sociology of Information Technology », *Current Sociology*, 2002, vol. 50, n° 3, p. 365-388.

SCOTT Joan W., « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », *Les cahiers du Grif*, 1988, vol. 37, n° 1, p. 125-153.

SIMEANT Johanna, « Urgence et développement, professionnalisation et militantisme dans l'humanitaire », *Mots Les langages du politique*, 2001, vol. 65, n° 1, p. 28-50.

SINGH Anita, « Aesthetics of Indian Feminist Theatre », *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* [Online], 2009, vol. 1, n° 2.

SPIVAK Gayatri, « Three Women's Texts and a Critique of Imperialism », *Critical Inquiry*, 1985, vol. 12, n° 1, p. 243-261.

SREENIVAS Deepa, « Bewteen Politics and Discipline : Gender Studies in an Institutional Setting », *Indian Journal of Gender Studies*, 2015, vol. 22, n° 2, p. 265-281.

SRIVATSAN Raghavan, « Concept of "Seva" and the "Sevak" in the Freedom Movement », *Economic and Political Weekly*, février 2006, n° 4, p. 427-438.

STOFFEL Sophie, « L'Institutionnalisation au service de l'autonomie des féministes chiliennes », *Recherches Féministes*, 2007, vol. 20, n° 2, p. 37-59.

SUNDER RAJAN Rajeswari, « Is the Hindu Goddess a Feminist », *Economic and Political Weekly*, 2015, vol. 33, n° 44, p. 7-8.

TABET Paola, « Du Don au tarif. Les Relations sexuelles impliquant une compensation », *Les Temps Modernes*, n° 490, mai 1987, p. 1-53.

TAWA LAMA REWAL Stéphanie, « Le Conflit sur l'usage du sol à Delhi : un révélateur des enjeux du renouvellement de la participation en Inde », *Participations*, 2012, vol. 1, n° 2, p. 147-166.

TAWA LAMA REWAL Stéphanie et ZERAH Marie-Hélène, « Introduction. Urban Democracy: A South Asian Perspective », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 2011, vol. 5.

TAWA LAMA REWAL Stéphanie, « « Les Femmes et le pouvoir exécutif en Inde » », *Histoire@Politique n 1*, 2007, n° 1, p. 4.

TAWA LAMA REWAL Stéphanie, « Le Local et le global dans le mouvement indien des femmes », *Cahier du Genre*, 2006, vol. 1, n° 40, p. 183-202.

TAYLOR Verta, « Social Movement Continuity : The Women's Movement in Abeyance », *American Sociological Review*, 1989, vol. 54, n° 5, p. 761-775.

THAKORE M.P, « Sixteen Cities of Delhi? », *Indian Geographer*, 1963, vol. 8, n° 1-2, p. 84-119.

THARU Susie et NIRANJANA Tejaswini, « Problems for a Contemporary Theory of Gender », *Social Scientist*, 1994, vol. 22, 3/4, p. 93-117.

UGUETTO Pascal et COMBES Marie-Christine, « Entre les valeurs et la professionnalisation : le travail, un chaînon manquant ? », *Socio-logos*, 2010, vol. 5.

VAID Divya, « Caste in Contemporary India: Flexibility and Persistence », *Annual Review of Sociology*, 2014, vol. 40, n° 3, p. 391-410.

VATUK Sylvia, « Islamic Feminism in India: Indian Muslim Women Activists and the Reform of Muslim Personal Law », *Modern Asian Studies*, 2008, vol. 42, 2/3, p. 489–518.

VELASKAR Padma, « Theorising the Interaction of Caste, Class and Gender: A Feminist Sociological Approach », *Contributions to Indian Sociology*, 1 octobre 2016, vol. 50, n° 3, p. 389-414.

VESTAL P et GHOSH B, « Successive Delhis: From the Sensuous Architecture of the Past to the Insignificance and Inappropriateness of the Present », *Design*, 1980, vol. 24, n° 3, p. 25-36.

VISWANATH Kalpana et MEHROTRA SURABHI Tandon, « "Shall We Go out?" Women's Safety in Public Spaces in Delhi », *Economic and Political Weekly*, 2007, vol. 42, n° 17, p. 1542-1548.

VISWANATH Kalpana et MEHROTRA TANDON Surabhi, « Safe in the City? », *séminar*, 2008, n° 583.

WALBY Sylvia, « Is Citizenship Gendered? », *Sociology*, 1994, vol. 28, n° 2, p. 379-395.

WIRTH Louis, « Urbanism as a Way of Life », *The American Journal of Sociology*, 1938, vol. 44, n° 1, p. 1-24.

Articles de presse/publications en ligne

Ankur Pathak, « Feminism Often Becomes More About Male Bashing Than Equal Rights, Says Kalki Koechlin », Huffington post, mise à jour le 03 janvier 2017, [en ligne], https://www.huffingtonpost.in/2017/01/03/feminism-often-becomes-more-about-male-bashing-than-equal-rights_a_21646213/, [consulté le 25/07/2019].

CHAKRABARTI Poulomi, « Urban Middle Class' Tryst with Politics », *The Hindu Business Line*, mise à jour le 26 sept 2016, [en ligne], https://www.thehindubusinessline.com/opinion/columns/urban-middle-class-tryst-with-politics/article21698724.ece, [consulté le 25/07/2018].

DATTA Sayantan, « Response to 'From Feminazi to Savarna Rape Apologist in 24 hours », Kafila, Mise à jour le 29/10/2017, [en ligne] https://kafila.online/2017/10/29/response-to-from-feminazi-to-savarna-rape-apologist-in-24-hours-sayantan-datta/ , [consulté le 16/06/2018.]

FIRSTPOST, « #MeToo Conversations: Divya Kandukuri, Nidhi Goyal discuss the need for inclusivity and how to ensure it. » *Firstpost*, mise à jour le 22 oct. 2018, [en ligne], https://www.firstpost.com/india/metoo-conversations-divya-kandukuri-nidhi-goyal-discuss-the-need-for-inclusivity-and-how-to-ensure-it-5422991.html, [consulté le 28 avril 2019.]

Indian Express, « Anushka Sharma sends out a strong message on feminism with her outfit. », mise à jour le 8 mars 2017, [en ligne], http://indianexpress.com/article/lifestyle/life-style/anushka-sharma-sends-out-a-strong-message-on-feminism-with-her-outfit-4560737/, consulté le 25/09/2018.

JOHN E Mary, « This attack on Nivedita Menon », *The Hindu*, mise à jour le 18 septembre 2016, [EN LIGNE], https://www.thehindu.com/opinion/op-ed/This-attack-on-Nivedita-Menon/article14158131.ece, [consulté le 17janv 2017].

KRISHNAN Kavita, « It's like blackening faces': Why I am uneasy with the name and shame list of sexual harassers » *Scroll*, mise à jour le 25 oct 2017, [en ligne],

https://scroll.in/article/855399/its-like-blackening-faces-why-i-am-uneasy-with-the-name-and-shame-list-of-sexual-harassers, [consulté le 28 avril 2019].

KRISHNAN Kavita, « Capitalism, Sexual Violence, and Sexism: Kavita Krishnan », *Kafila*, mise à jour le 23 mai 2005, [en ligne], https://kafila.online/2013/05/23/capitalism-sexual-violence-and-sexism-kavita-krishnan/ , [consulté le 8 mai 2017].

Meghna Sharma, "Sonakshi Sinha's Idea of Feminism is Quite Refreshing », Cosmopolitan, mise à jour le 23 février 2017, [en ligne], https://www.cosmopolitan.in/celebrity/news/a10261/sonakshi-sinhas-idea-of-feminism-is-quite-refreshing, consulté le 20/07/2019.

MEHROTRA DEEPTI Priya, « Feminist Street Theatre: Plays as Contemporary History », *Indian Culture Forum*, mise à jour le 9 juillet 2016, [en ligne], http://indianculturalforum.in/2016/07/09/feminist-street-theatre-plays-as-contemporary-history/, [consulté le 14 mars 2019].

MENON Nivedita, « From Feminazi to Savarna Rape Apologist in 24 hours », *Kafila*, mise à jour 28 oct 2017, [en ligne], https://kafila.online/2017/10/28/from-feminazi-to-savarna-rape-apologist-in-24-hours/ , [consulté le 6 juin 2019].

MOHAN Rohini, « Narendra Modi's Crackdown on Civil Society in India », *The New York Times*, mise à jour 9 janv. 2017 [en ligne], https://www.nytimes.com/2017/01/09/opinion/narendra-modis-crackdown-on-civil-society-in-india.html, [consulté le 15 mars 2018].

MOHAN Vyas, « Kanhaiya's Catchy Azadi Chant Is Not From Kashmir, It's From Pakistani Feminists », *Huffington Post*, mise à jour le 15 juin 2017, [en ligne], https://www.huffingtonpost.in/2016/03/05/kanhaiya-azadi-feminists_n_9389484.html, consulté le 25/07/2018].

SAHELI, « Challenging Sexual Assault. the Principles, the practice. The power. The prejudice. », *Saheli*, mise à jour en sept 2014, [en ligne], https://sites.google.com/site/*Saheli*orgsite/violence/sexual-assault/challenging-sexual-assault-principles-practice-power-prejudice-1, [consulté le 20 décembre 2018].

SHANKAR Karthik, « Why I Published A List Of Sexual Predators In Academia », *BuzzFeed*, mise à jour en octobre 2017, [en ligne], https://www.buzzfeed.com/karthikshankar/why-i-published-a-list-of-sexual-predators-in-academia, [consulté le 25 Janvier 2019].

SINHA Anjali, « Whither Autonomous Women's Movement ? », *Counter Currents*, mise à jour le 13 avril 2017, [en ligne], https://www.countercurrents.org/anjali130407.htm, [consulté le 11 mars 2018].

-« Feminism not about male bashing: Alia Bhatt », Times of India, mise à jour le 9 mars 2017, [en ligne], https://timesofindia.indiatimes.com/entertainment/hindi/bollywood/news/feminism-not-about-male-bashing-alia-bhatt/articleshow/57545026.cms, [consulté le 13mars 2017].

Rapports:

COMMITTE ON THE STATUS OF WOMEN IN INDIA, *Towards Equality*, New Delhi, 1974.

HARCOURT Wendy, *Feminist Praxis Women's Transnational and Place Based Struggles for Change*, Boston, Tellus Institute, 1999

INTERNATIONAL INSTITUTE FOR POPULATION SCIENCE, Mumbai, *National Family Health Survey 4*, 2015.

IAMAI et KANATR IMRB, *Internet in India*, Internet and Mobile Association in India, 2016.

INTERNET LIVE STATS, *Elaboration of Internet users' data by internet &Mobile association of India (IAMAI)*, World Bank and United Nations Population Division, 2016.

NATIONS UNIES, *Résolutions et décision du conseil économique et social*, New York, Nations-Unies,1991.

NATIONS-UNIES, *Rapport de la quatrième Conférence Mondiale sur les Femmes*, Beijing, Nations-Unies, 1995.

NATIONS-UNIES, *Report of the World Conference of the International women's year*, New York, Nations-Unies, 1976.

UNIVERSITY GRANT COMMISSION (UGC), *Draft Guidelines for Developement of Women's Studies Centres in Indian Univerities and Colleges*, New Delhi, 2019.

UNIVERSITY GRANT COMMISSION (UGC), *Twelfth Plan Guidelines (2012-2017) Development of Women's Studies in Indian Universities and Colleges & Capacity Bulding of Women Managers in Higher Education*, Delhi, 2012.

SEN Samita, *Toward a Feminist Politics? The Indian Women's Movement in Historical Perspective*, no. 9. Washington D.C, World Bank, 2000.

Actes de colloque/ conférences/séminaires.

Banerjee K Narayan, *Grassroot Empowerment (1975–1990): A Discussion Paper*, vol. 22, , New Delhi: Centre for Women's Development Studies, 1995 [en ligne], http://www.cwds.ac.in /OCPaper/GrassrootEmpowerment.pdf, [consulté le 20 mars 2019].

BERGES Karine, Guyard-Nedelec Alexandrine, *Journée d'étude genre et ville*, Cergy Pontoise, Université de Cergy Pontoise, 9 octobre 2015.

BHASIN Kamla, *Women's Studies: Walking on Two Legs of Theory and Action and Going Beyond National Bounda-ries*, Chennai, The Indian Association for Women's Studies, 2017.

BHASIN kamla, *Pressing Against Boundaries. Report of a South Asian Workshop on Women's Issues*, New Delhi, FFHC/AD, FAO, 1990.

CASTAING Anne et JOINAU Benjamin, *Genre et nations partitionnées*, Paris, EHESS, 14-15 décembre 2017a.

CASTAN-VICENTE Florys, PARIS Myriam, PAVARD Bibia, ROMERIO Alice, SAVINEL Bérengère, Genre, féminismes et mobilisations collectives, EHESS, 2016-2017.

DUTOYA Virginie, BOUILLY Emmanuelle et SAGET Marie, *Fabrique et circulation des savoirs sur le genre dans les pays du Sud*, Paris, EHESS, 28 février-1er mars 2019.

DUTOYA Virginie*, Mouvement', "champ" et "espace": Analyser la cause des femmes en Inde (Delhi)?* , Paris, EHESS, Actualité de la recherche sur l'Asie du Sud - Séminaire du CEIAS, 12 mars 2019.

FALQUET Jules, *Féminismes et impérialismes*, ISJPS, Université de la Sorbonne, 20 février 2018.

GOPAL Meena, *Affirming Diversities, Resisting Divisiveness. Seventh National Conference on Women's Movements in India*, [working papers], 2007, https://ideas.repec.org/p/ess/wpaper/id803.html.

JAFFRELOT Christophe, *Nationalisme hindou : le retour des radicaux*, Paris, CERI Sciences Po, mai 2003.

JAFFRELOT Christophe, DIECKHOFF ALAIN, *L'Inde à la veille des éléctions : quel bilan du gouvernement Modi?*, CERI, Sciences-Po Paris, , 2019.

MARTELLI Jean-Thomas, *Historicising Student Activism and their Pamphleteer Discourses: a Textometric Analysis*, Nice, JADT 2016 : 13ème Journées internationales d'Analyse statistique des Données Textuelles, 7-10 juin 2016, [en ligne], https://www.academia.edu/23445063/Historicising_Student_Activism_and_their_Pamphleteer_Discourses_a_Textometric_Analysis, [consulté le 2 février 2019].

NAGAR Richa, *Post-Oppositional Feminism, Translation, and Construction of Indigenous Knowledge in Theater and Poetry in India*, CEIAS, EHESS Paris, 4 Juin 2019.

NAZARIYA, *Understanding Queer*, Gender Mela, University of Delhi, 24 février 2016.

KIAN azadeh, FALQUET Jules et MIRAMOND Estelle, Perspectives féministes décoloniales : diversité et défis, (séminaire), Cedref, Paris 7, 2017-2018.

CIRSTOCEA Ioana et LACOMBE Delphine, Regards croisés sur la globalisation du genre, (séminaire), EHESS, 2016-2017.

Salès Lola, *Who has the right to public space? Hawkers' competition, collective organization, identities and citizenship reshaping in the context of the Street Vendors Act implementation in Mumbai", Competition and Solidarity Networks in Contemporary South Asia's Labour Market,* AJEI –CESSMA Workshop, Université Paris Diderot, 29 Mai 2017

Salès Lola, *The Real Citizens' : Pratiques et détournements du droit, mobilisation de la justice et discours de légitimation dans le cas de l'occupation conflictuelle des espaces publics par les vendeurs des rues à Mumbai*, Journée d'étude de l'AJEI, Justice et injustices dans le monde indien, Université Paris Ouest Nanterre – la Défense, 15 Janvier 2016

SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Decentrings. The Souths and the Epistemological Challenges of a Common World*, Reid Hall, Columbia University, Paris, 27-28 November 2015.

ANNEXES

Annexe 1 : Extrait entretien n° 20.

Dans un bureau un après-midi en 2015, je rencontre deux salarié·e·s de l'organization CREA. L'une porte un Salwar Kameez et l'autre un jeans et un tee-shirt. Nous fermons la porte pour être au calme et s'en suit trois heures de discussion. Je ne présente ici qu'une infime partie de l'échange mais qui nous renseigne sur la forme que prirent les entretiens que j'ai menés.

C : So my first question is, I read lot of things on your organization, I read last year's report.

S: The annual report yes.

C : But can you explain to me what is your organization, how can we describe it because it's described as a citizen organization and a feminist organization.

M : That's actually a very interesting way to put it.

S : So CREA works around women's rights and sexual rights. We, CREA have been around for fourteen years now and we have been doing lots of work which has to do with capacity building of organizations. We work at a different level, city level. You know community based organizations, international organizations from elsewhere in the world, so we do lots of capacity building work around sexual rights and that is something that we talk about, it is at the intersection of women's rights, of raising fundamentalisms, of disabilities, of sex workers' rights, of course LGBT movement, so you know, I mean, those things. It's a combination of these and so yes I mean we do things at the global level we have an Indian level, as well we do something in Hindi so yes capacity building is one big part of CREA work. We are also a bilingual organization so whatever work we do we do it in English as well as in Hindi, not all of it but definitely a large part of our work is in Hindi specifically because you know resources or knowledge about sexual rights is not something that works very much in English language. So we want to make sure that all access to that information, that sexual right is also available for people in Hindi at local level so that something that we do. Along with that in institute we do lots of resource building of knowledge around sexual rights. Yes, I mean violence against women is something that is part of our institute, our feminist leadership.

P: I think Mridu is summing it up very well, it's sometimes difficult to explain what CREA does in many ways because it's very large but one of our constant is sexual rights and sexuality and even when we talk about violence, we look at it in a very sexuality kind of framework.

The first time we actually entered into an area of research was, our main research report it was on violence against disables, sex working and lesbian women in Indian and Bangladesh, and Nepal, and why we chose those particular categories? It is also because in many ways the stereotypes about these women, because of their sexualities, sexual rights are very low. So you know a lot of rhetoric around violence was about domestic violence, there was a lot of violence in public space but no redresser for all these three categories of women, that was a part of our

research so lots of violence is also coming from this, so we try. I don't know, I feel that wherever we can be successful sometimes highly and we are successful sometimes in every forum.

M : If I can add something about the research study is that, I feel violence against women is you know, a team of work has been going on in the country for a very long time but at the same time when you look at the kind of work that happens, it's very much about married women or you know violence between intimate partners in you know marriages, heterosexual relationships, we felt that they are some women who get left out even within the violence women's program, because of their sexuality, and those particular needs are not necessary addressed or even talked about. It is not to say that there is no LGBT movement, not to say that there is no disability movement, not to say that sex working women have not been organized, they have been organized at the same time in very very powerful manners but the mainstream violence against women understanding only things of you know married women, family set up, husband wife, so yes we felt that is important to look at these needs as well and that's why we choose these three categories of women.

C : And how long have you been working for CREA?

S : It has been 4 years and a half.

M : I will complete two years in a couple of months.

C : And before, were you working for another organization?

M : Yes, I have done work around sexual assault and I have done a work around queer women.

S : Actually, I have done work on men, domestic violence, sexual assault and law mostly.

C: Why did you decide to work here? on these topics?

S: I don't know, it's always been a desire, a need. I come from a conservative family but they let me go to school. And then there was this NGO that worked on women's rights and I started as a volunteer in a program and so on, I came to Delhi and I did a master's degree and I'm here.

M : Because I have always been interested in issues related to women's rights and sexuality. I am fortunate to have parents who accept and support me. So I studied and applied in organizations working on LGBT issues and rights issues.

C : Are you from Delhi?

M: No, from Rajasthan.

S: Me too and my family if register as OBC. Do you know what is OBC?

C: Yes, I know, but was it difficult as a woman to come in Delhi?

S: Difficult? No, it was not, my family, they wanted me to study and they helped me, they are poor but they made it and I worked also.

M : For me it was different, I mean, you know my family is from upper caste and like upper class, we are not rich but I always had enough money and it was ok. But of course, it is difficult for women to come and study and work.

C : I would like to know, because for like one year now, one and half year, we speak a lot about sexual harassment and rape, violence, so do you think something has changed in Delhi?

S : I think there is a small debate, definitely more discussions about it, is it better? I don't know if we can classify as if it is worse or better. If it is better to be honest, I think it's to soon, it will be little presumptuous for me to be saying if it is worse or better for all women because I am set in a particular location and I can speak about this location only, but I think yes the debate at least around particular kind of violence, it has definitely grown up. About violence in public spaces, sexual violence. It's good and bad at the same time because the media hate reporting those, they sensationalize it, but at the same time debate around intimate partners violence or debate of violence because of caste, violence because of sexual orientation, sexual choice, it is still not at that level, so this particular kind of violence get the attention, that is true. It changed the law, but I wouldn't say violence as a whole, violence against women as a whole has gotten an attention, I think, some kind has gotten attention and some gets left out.

M : Yeah I mean in term of, the whole discussion which began after 2012 has pushed a particular kind of violence in front, but at the same time you know I think the good thing about this whole discussion is that there is no leader of this, it has a spontaneous movement I guess but spontaneous abrasing and lots of people came.

C : There were lots of men...

M : Absolutely, so much people got into the whole discussion, which is great because I mean an activist talking about violence it isn't never enough. I mean, sexual assault has been spoken on a national TV 24/7, but at the same time you know, within that camp something came out, you know, in the discussion, there are some people saying that death penalty is the good way to do. Not all of us agree but you know when spontaneous voices stand up and say something, there were not one coherent articulation yes a lot of things have been demanded within those voices we agree with some, we don't agree with some. Lots of pressure was built on the government too.

C : Change the law?

M : Yeah I mean not that the law is perfect at this point I mean even after the government under pressure appoint a committee saying : "Ok let's listen to everybody and do a report". They did a fabulous job of you know asking people who have been working on violence against women across the country, to talk about what are their experiences, what work have been, what are their demands, what doesn't work, that report was phenomenal.

S : It was across all sectors as well.

C: Some people spoke for the first time, and they spoke about LGBT issues, about women's sexuality and the laws…

M : It is a phenomenal report and it calls for a systemic change in the legal and judicial system which was honestly amazing. I delayed to read you know but then of course the government didn't take up all the recommendation, they took some but I mean there are lots of critics to the law, they didn't take up all of recommendations, they didn't take up very very important recommendations.

Annexe 2 : Extrait Mahila Panchayat

Dans une petite pièce aux murs blancs j'assiste un lundi matin à une session de Mahila Panchat. J'ai rencontré la semaine précédente certaine de ces femmes et elles acceptent que je vienne à une des réunions. Elles sont toutes assises par terre, mais me demande de prendre une des trois chaises où s'asseyent les coordinateurs. Les femmes sont toutes vêtues de saris. Elles ne parlent pas anglais, mais l'hindi. L'une tient un enfant dans ses bras. La plus âgée semble avoir une cinquantaine d'années et la plus jeune moins de 20 ans. J'ai pu par la suite assister à une de leurs classes où elles apprennent la couture.

Hema Devi : if you don't say anything to him he will drink less and the more you tell him not to drink the more he will.

Vaibhav : you won't come, tomorrow right?

Richa: if I say something to him at least something goes into his head.

Vaibhav: tomorrow is Thursday check your schedule if you don't have any work you can call him tomorrow and talk.

Richa : let me see.

Vaibhav: take the number, try and give your husband's number to madam she will talk to him.

Deepti: what time are you here till?

Hema Devi: I am here till 5 o'clock.

Richa: by 5 he comes back.

Hema Devi: does he?

Richa: yes he does.

Vaibhav: But even if he comes back by 5.

Richa: yes he will come by 5.

Man: we will leave by then we can't stay. If he comes by 4 then it is alright because we will only take half an hour to talk to him.

Richa: I don't know actually, he can come right now also around 3 or 4 also.

Hema Devi: That is why I am asking for his number, if I have his number I can talk to him.

Sashi: give her his number, when she speaks with him we will get to know.

Richa: I don't know his number like this, he just bought his phone very recently.

Hema Devi: there should be sim.

Shashi : I mean you can go and get his number that's what I'm saying.

Hema Devi: you can go and get his number.

Shashi: go to your father's house and get his number.

Vaibhav: somehow manage to get his number. Has Mamta returned after getting her medicine? Has Mamta come back after getting her medicine??

Hema Devi : yes.

Shashi: what happened to her teeth, did she get cavities?

Vaibhav : She was saying something about her gums I don't know Women 3: there was swelling.

vaibhav: so, I said you can go and get medicine.

Manju: then that boy in the night while he was asleep he fell from his bed, he also go hurt.

Vaibhav : Tushal?

Manju: yes, Tushal got hurt. I just got his dressing done.

Hema Devi: How did he fall?

Manju: I don't know he was asleep, 2 of my girls sleep at my place.

Vaibhav: okay, your elder daughter sleeps with you?

Manju: the elder one also and the other also.

Shashi : yes, the other one also.

Vaibhav : So only Tushal sleeps there?

Manju : Yes, only Tushal sleeps there and the younger one. So, I don't know how she fell.

Vaibhav : yes, from the bunk.

Shashi : he must have changed his position in sleep his hand or something.

Manju: I asked Tushal, how did you fall while you were asleep in the night?

Deepti: Kids change their position's while sleeping in the night.

Manju: He said, I fell while I was asleep.

Shashi: he must have stretched in his sleep. Sir, Ma'am, what were you saying about Monica?

Richa: about who?

Hema Devi : They were asking to sponsor your child, but now that we can talk to your husband and both of you will live together what is the need of sponsorship.

Vaibhav : The fees is not much, I checked it is 150 rupees.

Hema Devi: The rest like uniform and all you will get in free.

Richa: What to do when the husband will stay together, everything will…

Vaibhav : See in our school the fees is not much, the amount is very less.

Richa: but the fees is 150 rupees.

Vaibhav : Maybe you are feeling it is a lot but you only ask the people who teach their children in private schools, they pay 2000 to 3000 per month. They are people from the party only I am not talking about anyone from outside, they pay the fees.

Hema Devi: Look at people from the party, their kids go outside and pay so much fees.

Man: You can look at the Sriram…

Richa: When Sir, my father- in- law was also well, he got my son's admission done in 5000 and the admission fees was 5000 and the monthly fees was 350 rupees.

Vaibhav : You were staying in a nice locality, Trilokpuri is notlike any other locality.

Richa: and his bus cost was also 350 rupees and that same poor boy of mine travels today by the rickshaw and studies in a government school, what to do?

Deepti: It is not his fault it's just a phase, but other thanthat everything should be alright at home. Everything will get back to normal. Not all days are the same.

Richa: And my boy is so intelligent in studies, very much. And even though he is studying in a government school he is not taking any tuitions. Now his marks have slightly declined.

Vaibhav : Somewhere near your place you can ask someone to give him tuitions because education is not that good in government schools.

Richa: Sir, these days the fees for tuitions is also 200-250 rupees and it goes up to 300, 200 is the starting.

Vaibhav : 200?

Richa: yes 200 is the staring.

Hema Devi: the locality is a posh area therefore the price must be according to that only.

Deepti : yes, it must be a posh area that is why the fees isso high.

Richa: He also has an aunt (husband's sister), she is 12^{th} passed and a doctor. She is my son's aunt. And he has another aunt who is a teacher. She used to give him tuitions earlier but now that she has also gotten married and she has gone to her in-law's house. The one who is a teacher she is, have you heard of mandi village sir?

Vaibhav : Yes.

Richa: She now lives there and I don't know she goes somewhere to teach her students.

Hema Devi : So, your husband's family is all right? Everybody seems educated, your husband must also be educated then that means?

Richa: My husband is not educated at all, nothing.

Hema Devi: Oh, isn't he? The sister studied and the brother did not?

Shisha: Where will you go for the second case?

Hema Devi: No, I think it is locked.

Deepti: it is really hot. Namaste! Come in please *greeting someone*

Vaibhav : Did Mamta leave already, Sharda madam?

Sharda madam: Sir, she just left right now. She was looking for you.

C: This cloth is mine I think.

Hema Devi : I know!

everyone is giggling

Sharda madam: I came to see this only not the Mahila Panchayat I came to see.

everyone is giggling

Vaibhav : Return this cloth and you can take another one.

C: she is the teacher?

Vaibhav : she is the Srishti teacher, she is teaching the first class. She also worked earlier in the Mahila Panchayat as a mobiliser for one and a half year.

C : who is the mobiliser?

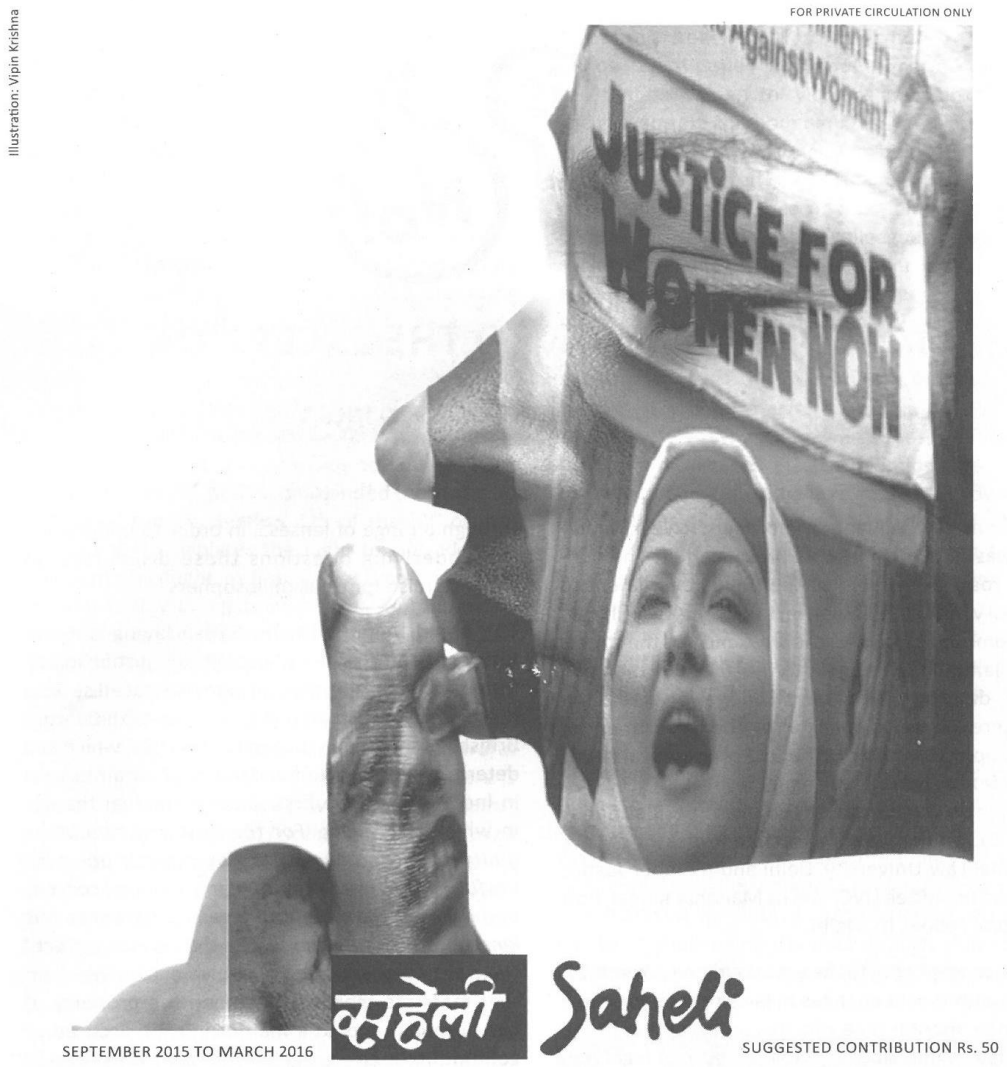
Vaibhav : She is the mobiliser now, her name is Hema Devi.

C: hmm

Vaibhav : And she is the Mahila Panchayat coordinator, her name is Nusrat Jahan.

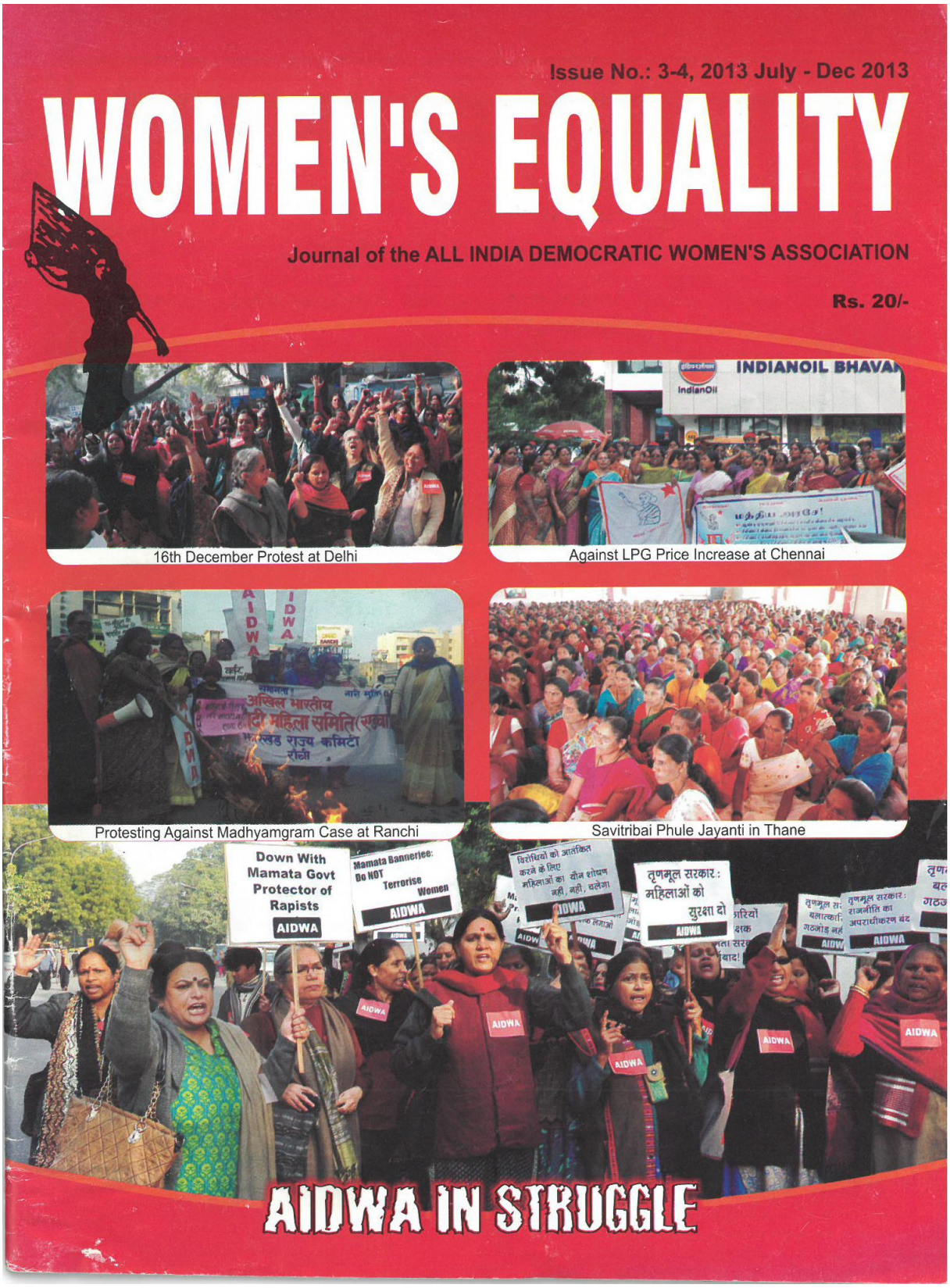
C : okay

Annexe 3 : Journal Saheli.



› **Marital Rape and the Law.** Taking Exception to the Exception.
› **Three Years After December 2012.** Statement on Status of Women.
› **Dadri**. A Lynching Adds to the Vulnerability of Minorities.
› **Remembering Priya Thangarajah.** Friend and Comrade.
› **More Repression in Chhattisgarh.** What the Facts Tell Us.
› **In Solidarity with the Struggle at JNU.**
› **Rohith Vemula: Caste in Educational Institutions.**
› **Reasoning with the Delhi Government** Against Death Penalty for Rape.
› **Women Under Systematic Attack.** But We Will Not Be Silenced.
› **Resisting Caste and Patriarchy Together.** Report of the WSS National Seminar.
› **Nothing Miniscule About Our Pride.**
› Queer Dalits Speak Out. › Struggle Against Section 377 Makes Curative History.
› **Twenty Years of Labia.** A Celebration!

Annexe 4 : Journal AIDWA.



Annexe 5 : Manushi A journal about Women and Society, 1990.

Putting Herself into the Picture

- Women's accounts of the social reform campaign in Maharashtra, mid nineteenth to early twentieth centuries

by
Jyotsna Kapur

"Truly I did not understand psychology. Nor do I yet understand it. I believe Jijai (Tukaram's wife) did not understand it either, nor yet the wife of Socrates. Had they but written their lives, the world would have understood the difficulties they faced in running their homes. Of others' minds they may have known nothing, but well did they know the tumult of their own."

- Lakshmibai Tilak, *Smritichitre*

The position of women was a central issue of concern to the social reform movements in the mid nineteenth to early twentieth centuries. Campaigns ranged from arguing against Sati, female infanticide, child marriage and maltreatment of widows, to working for improvement in women's health and education. Yet the reform movement campaigns have conventionally been studied in isolation from what they meant to women themselves and how they were perceived by them. They have been studied largely in terms of the efforts of the educated, upper caste, male intelligentsia, who initiated and largely determined their direction. We have little understanding of what the campaign was actually saying to women of the same class, or of the new roles, options and tensions to which it led. In this essay, I talk about the perceptions of middle class, upper caste women, whose husbands or fathers were lawyers, teachers or administrators, members of the professional intelligentsia: and were a highly visible and articulate group



Lakshmibai Tilak

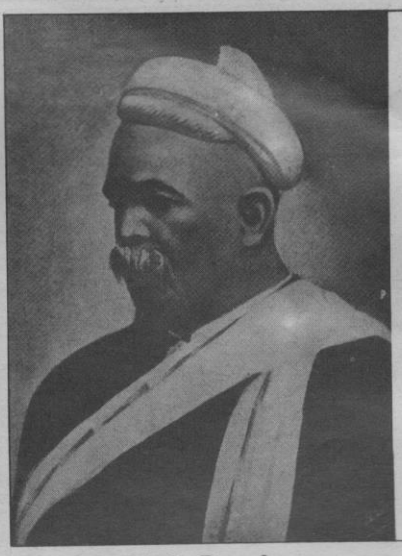
living in Poona and Bombay.

Through a study of select autobiographies of women associated with reform, in their capacity as members of reformist families, particularly as wives of men advocating reform, I attempt to explore the ambivalence with which women viewed reform. These autobiographies shift the focus from the public debate about reform to changes within the family and thus give an insight into how the public debate about the role and position of women was being translated into practice at home, where these relations were actually played out. These autobiographies, expressive of the "tumult of their own [minds]", give an insight into how reform was perceived by those for whom it was advocated and how this related to the degree of control women experienced in discussing, evaluating and determining its direction. I argue that this "tumult" was the result of the contradictory messages women got at this time - they were asked to change and not really allowed to change, inasmuch as the husband emerged as the new figure of authority in the reformist family, which was more often nuclear than extended.

In this essay, I focus on the writings of women whose husbands or fathers were important social reformers in Maharashtra in the late nineteenth to early twentieth centuries. I do not deal with the writings of the woman social reformer and the complexities of her struggle in the social reform campaign, largely controlled by middle class, upper caste men, at a time when the movement for social reform was being overtaken by a nationalism, which, under B.G. Tilak, was defined in strongly revivalist terms. In this paper, I try and explore the ways in which the social re-

form campaign was translated into practice, within the middle class home from where it was initiated.

Women from middle class, upper caste families began to learn to read and write Marathi and some English in the middle of the nineteenth century. Some amongst them wrote autobiographies, which were published in the early and mid twentieth century. These are written in simple, idiomatic Marathi. There are some accounts in English as well, particularly those written by Christian women. Education until then had been taboo to women and the lower castes. The upper caste woman was socialised into seeing education as something evil, the acquisition of which was disreputable or might lead to her husband's death.



M. G. Ranade



Ramabai Ranade

The tradition of women telling and sharing their life stories was not new. Women have told their stories through folk songs, stories and simply by talking to each other. In Maharashtra, stories told by women saints like Bahinabai and Sakubai about their lives and experiences have been carried forward through an oral culture. Being oral, successive generations and express the commonalities of women's experience. These autobiographies appear to be a means to share personal experience with a larger audience. A thread that runs through these autobiographies is the sense of standing on the threshold of changing times. Women establish their identity in these autobiographies in terms of how their lives are different from those of their mothers or of women in earlier times.

These written autobiographies express a sense of individuality, which is thought of as important enough to be shared with others. The sense of individuality is made inevitable by writing your story down, in your own name. Pandita Ramabai's writings are in her own name without a second name and so is Ishvani's autobiography, called *The Brocaded Sari*, published in 1946. Anandibai Karve and Parvati Athavale express this individuality in the title of their autobiographies which are *Maze Kahani* and *Maze Puran*, both meaning "My Story."

Biography as Autobiography

However, considerable self consciousness accompanied this sense of individuality, and the majority of these autobiographies are described as "biographies" of husbands. Ramabai Ranade,[2] Leelabai Patwardhan[3] and Lakshmibai Tilak[4] state that they are actually writing "biographies" of their husbands, at their husbands' request. In a sense this assertion is borne out by these writings, for the central issue in all these writings is the description of married life. Many of these accounts, those of Ramabai Ranade, Lakshmibai Tilak, and Leelabai Patwardhan, end with the death of their husbands. Ishvani's account ends with her divorce and departure for the US. Ramabai Ranade lived 23 years after the death of her husband and these were the most active years of her public life. In these years she set up the Seva Sadan, was member

Biographies in Brief

● Lakshmibai Tilak, wife of Narayan Waman Tilak, the social reformer who fought against the caste system and was a social worker helping the poor, especially during famines, to the point of impoverishing himself and his family. Converted to Christianity.

● Pandita Ramabai (1858-1922), scholar, educationist and social reformer, widowed young, the only woman reformer to have functioned independently of male relatives; founded institutions for women's education, relief of widows and destitute women at Poona and Khedgaon; was distanced from the other social reformers after her conversion to Christianity. For detailed account, see **Manushi** No. 5,1980.

● Anandibai Karve (1865-1950), child widow married to eminent social reformer and women's educationist D.K. Karve who was the founder of the widow's home at Hingne and the SNDT Women's University at Poona.

● Parvati Athavale (born 1870) younger sister of Anandibai Karve, married at 11, widowed at 20, sent to the widows' home at Hingne, where she was educated and developed into an active full time worker, raising funds by public speaking on women's situation; visited America where she earned her keep, learned English, and raised funds for the Hingne institute.

● Ramabai Ranade (1862-1924), second wife of leading social reformer Justice G.M. Ranade, who was one of the founders of the Indian National Congress and nominated member of the Bombay legislative council. She founded the Seva Sadan for widows and destitute women and the Arya Mahila Mandal; she worked with women in prison, and was also one of the leading campaigners for women's franchise.

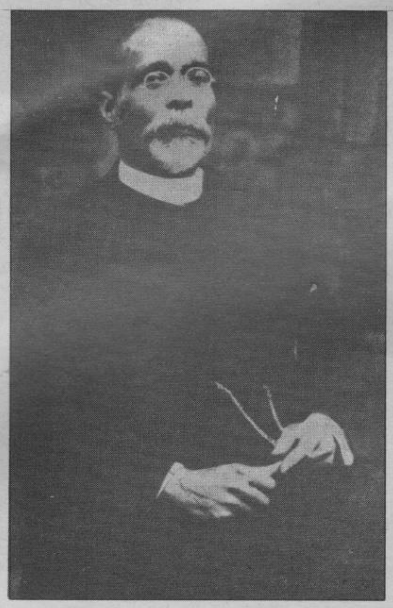
● Leelabai Patwardhan, wife of M.T. Patwardhan (1894-1945), who was a professor at Ferguson College, Poona, noted Marathi poet and author, and Persian scholar.

● Dosebai Cowasjee (died 1911) one of the first women to receive an English education, advocate of women's education within the Parsi community; married to Cowasjee Jehangir Jessawalla.

of the Lady Dufferin Fund Committee, presided over the first session of the All India Women's Conference in 1907, agitated for free and compulsory education for young girls, and campaigned for votes for women in the Bombay legislative council. It is significant that women chose to describe that part of their lives which was spent with their husbands and the hopes and tensions involved therein, rather than the part of life spent without the husband. The woman activist, however, who took to activist work early, on account of being widowed or separated, describes married life in minimal detail, for example, the writings of Pandita Ramabai, Rakhmabai or Parvati Athavale.

Married women's "biographies" of husbands, however, do not give details of the husband's role in the public debates about reform or in the development of institutions, but describe life, changing relations and work within the family. There is a short description of life before marriage; the wedding and its arrangement are described in great detail and this is followed by a detailed account of married life, the relations with husband and in-laws and the trials involved in running the home, often in difficult circumstances. A similar emphasis on married life is found also in the stories of the women *bhakta* saints and in folk songs. The central character in the supposed biographies of husbands is the woman author, and the story is told from her point of view. These accounts, then, describe women's experiences in great detail and are really autobiographical.

In some accounts, an effort is made to justify the autobiographical nature of the writings. Ramabai Ranade explains, rather conventionally: "When I began writing this account I had no intention of saying much about myself. I think I have succeeded more or less upto now. But one of the strange things in life is that a wife is like a shadow of her husband. You cannot avoid her even if you wish to, while speaking of him."[5] Her "biography" of



Narayan Waman Tilak

Ranade, however, is not about his public role as a social reformer but about her relationship with him, how this affected her relationship with others in the family, and her own opinions about some of the public decisions that he took which affected her - for example, his marrying her, an 11 year old, after his first wife's death, when he was advocating widow remarriage and adult marriages, or his agreeing to a purification ceremony after the Panch Howd mission incident.* Two thirds of Lakshmibai Tilak's account is about her struggle on account of the conversion to Christianity of her husband, Narayanrao Tilak. Tilak is absent through this long period in which she hears of his conversion, struggles against it and finds ways to support herself through it. We have little description of his struggle or activities during this period. Even though Lakshmibai calls this the "biography" of her husband, she is the central character of *Smritichitre*.

Married life is central to these accounts, for marriage was the arena in which most women's lives were played out. Except for Leelabai Patwardhan, the others married early, between the ages of 11 and 15. The emphasis on married life also points to the extent to which the question of identity was linked to marriage and the importance given by women to changes taking place in this relationship, which continued to be seen as primary.

Bonding with the Husband

Among the professional intelligentsia, break up of the joint family was necessitated by government jobs which were transferable and involved moving away from the traditional family home to distant towns. Wives accompanied their husbands on these tours and transfers. Ramabai Ranade writes "....so happy were the days of that tour....we cherished them even more than our days at home."[6] Break up was also necessitated by the partitioning of family property, unable to support the growing members of the family. Both Ranade and Karve recount the partitioning of family property.

Support for social reform would also isolate the reformist family, particularly the wife who bore the brunt of boycott by the orthodox community. Boycott of the reformist family, however, does not seem as total in Maharashtra as it was in Bengal. As Wolpert points out in *Tilak and Gokhale: Reform and Revolution in the Making of Modern India* (California, 1962), the Prarthana Samaj did not set itself apart from society. Also, in spite of transfers and a separate home, the elders of the joint family still continued to have important decision making powers affecting the couple. So the break up was in no sense complete, nor did it allow complete autonomy to the couple. It was, however, an important temporary or transitional phase in which relations between the husband and wife could be developed away from the restrictions imposed by other family members. In

* On October 14, 1890, at the St Mary's Convent, the nuns offered tea which the women declined and the men accepted. This was followed by an attack in conservative circles, demanding that those who took tea should be boycotted or render an apology to the Shankaracharya. B.G. Tilak apologised and, later, so did Ranade.

case of conversion, though, the break from the orthodox community was irrevocable.

Freedom from the constraints of the joint family, however limited, was seen as a significant new development by women. They write in their autobiographies that this allowed a greater closeness with the husband. This closeness with the husband was seen as crucially important, for it allowed the young bride emotional bonding with at least one person in a group of strangers. The husband was the person who would establish her standing in the new family, which she entered at the very bottom of the hierarchy. With the power of the elders slowly fading away, the husband became the central figure of authority. To the young bride, this meant, in real terms, only one difficult person to please. The choice between the elders and the husband was nevertheless a difficult one and it was the woman who bore the resultant tensions for it was she who spent her time at home, living out these tensions on a day to day basis.

Bonding with the husband was expressed in notions of romance and companionship, which were seen as important constituents of the new marriage. This was in keeping with the myth of the husband and wife as partners and companions in the colonial home, which was represented as an ideal.*

An indication of the trend emphasising romance was the new gifts that men gave their wives. Dosebai Cowasjee's husband presented her on her wedding with "A cupboard having all manner of things just suiting my taste - silken fabrics, stockings, kid gloves....velvets, bottles of otto of roses, handkerchiefs and every requisite of sewing and writing."[7] Ishvani writes of the letters she received from Rachid, before they married, in which "...he placed me at the centre of his universe and credited me with all kinds of beauty and intelligence. Was I worthy of all this adoration and worship?"[8] Some degree of appreciation of the woman's individuality was made possible by the notion of romance. There was also a lot of emphasis on personal attractiveness. Parvati Athavale criticises Indian women who, according to her, dressed most shabbily after marriage, unlike their English counterparts. She writes: "If an occasion arises for a short sermon to them on the neatness of dress, they reply, 'Why should I care how I look? Is there anything I want to go to see or is there anyone coming? I have seen all that there is to see' " Personal attractiveness was advocated as an important binding factor between the couple.



Dosebai Cowasjee Jessawala

However, romance was defined primarily in spiritual rather than physical or sexual terms. None of the autobiographies allude to physical relations between the couple, these being thought of as extremely personal. Also, these accounts are of fairly well known men and women and this may help explain the inhibition in writing about sexual relationships. Each of these autobiographies, however, describes the experience of childbirth which in most cases was painful and happened at an early age. Towards the end of her autobiography, Ramabai Ranade writes: "We had been denied the main source of happiness in worldly life. We were childless. But we had accepted our lot with contentment. We had never complained or brooded over it...."

* Travel accounts and writings of European women, on the contrary, point to the boredom, frustration and emptiness of life in the colonial home. Mary Francis Billington, a journalist with the *Daily Graphic*, London, wrote after her visit to India: "Women, who rarely in the East find the same amount of interest and occupation for their lives as their husbands or fathers, are wont to complain of its tedium and monotony....It is only a really energetic character who in fact does not become demoralised into flabbiness and inertia under the combined influences of heat, laziness and servants at command." (Mary Francis Billington, *Women in India*. London 1895, pp. 190-91)

Dosebai tells her English friends: "It is not so much the body as the mind that we love and seeing my betrothed highly spoken of by everybody, my mother thinks she gives me in good hands and I myself expect to be happy."[10] In fact, the spiritual content could almost become devotional, coming close to the notion of *pati parmeshwar* (husband as god). Ramabai Ranade puts her husband before god in her life and bows to her husband before she bows to god, as she prepares to be operated upon.

More than romance, it was the notion of companionship which recognised to some extent the contribution of the wife in her husband's life. For the social reformer who subsisted on a meagre income, or the convert boycotted by his family and community, the idea of companionship had its basis in real need. Anandibai Karve writes of teasing her husband that: "....although people called him



D. K. Karve and Anandibai, married on March 13, 1893

"Maharishi" some of the credit is due to me. For if I had not managed the family affairs and set him free to carry on his public activities, he would not have achieved so much."[11] She hastens to add that all this was said only in jest. Lakshmibai Tilak writes in a more serious vein: "Tilak was afraid of no man. If there was any fear in his heart it was of God and after God, me."[12] She was acutely aware of his need for her support, but struggled with her attachment to her sister, who was an orthodox Hindu, and her own beliefs, before finally joining Tilak.

Besides the moral support that women provided their husbands, they also ran the home with very little money. Anandibai Karve worked as a midwife and kept children from well off families in her house as boarders, to make ends meet. Lakshmibai Tilak had the same propensity for making money last and producing everything at home. She writes: "I sat like a snake upon our possessions." In some cases wives publicly supported their husbands' reform efforts. Ramabai Ranade and Parvati Athavale attended meetings with their husbands and addressed both mixed and "women's only" audiences on social reform issues.

The companionship idea was reflected in certain developments like wives calling their husbands by their first names, jokes and discussions shared by the couple and, in general, greater time spent together. Women addressing their husbands by their first names was seen as unconventional and is commented upon by women in their writings. Anandibai Karve writes: "I never uttered my husband's name Dhondo, not because I believed in the superstition that if a wife utters her husband's name his life is shortened, but because I did not like the name. So I always used Karve, when I had occasion to refer to him."[13] Ramabai Ranade recounts that on the first day of her marriage Ranade asked her if she knew his name. She writes that he seemed pleased when she told him his full name. Ramabai Ranade, however, refers to Ranade as *swatah* (he or himself) in her



Parvatibai Athavale

writings while Lakshmibai Tilak and Pandita Ramabai refer to their husbands by their names. Calling the husband by his name did appear to reduce the distance between the two. This, and the greater time spent together by the couple, would be seen as scandalous by the elders in the family, particularly by the older women, for it upset the traditional hierarchy in the joint family, wherein the older women had greater access to the men. Ramabai Ranade's *tai sasubai* reacted sharply to Ranade teaching Ramabai and talked of the time when wives did not come into the presence of men. She said: "Were they not darlings of their husbands? But now this love has crossed all limits. Wives must now sit close to their husbands as though their clothes are knotted....they must read and write like men."

Possibility of Earning

Financial insecurity and the break from the joint family made one significant difference for women - it made the husband's illness, absence or death an eventuality that would have to be faced alone. On account of this, women trained in teaching, nursing, midwifery or any other occupation to be able to support themselves in an emergency. Sex segregration opened jobs for women in women's health and education.

In training for these jobs, women had the husband's cooperation as well. Irawati Karve recounts Anandibai Karve telling her: "When as a Hindu widow I remarried again, I lost all contacts with my parent's home and my first husband's family. My second husband's family treated me as an outcast. The usual means of livelihood for a brahmin widow, serving as a cook, were closed to me. If unfortunately I had been widowed a second time, there was nothing else left for me to do but to commit suicide." To guard against this, Anandibai Karve went to Nagpur to do a year's course in nursing. Karve and his son and nephew shifted to a house in Fergusson College and "....as a measure of economy decided to cook for ourselves and do all the housework."[15] Lakshmibai Tilak too went away from home to do a course in nursing. Leelabai Patwardhan's husband, Madhavrao, insisted that she continue her education for, "...who knows what you will have to face in life. It may be in some difficult situation you have to take service."[16] Leelabai started teaching six months after her husband's death. Pandita Ramabai made Karve draw up a life policy of Rs 3,000 in favor of Anandibai Karve on their wedding day. Lakshmibai Tilak writes that on the day Tilak died, she held Tara, their daughter, close to her and said: "Tara, let us say that you have lost your mother and your father is still living. I will not let you want you for anything. I will complete your education."[17] Exchange of roles in an emergency became a definite possibility.

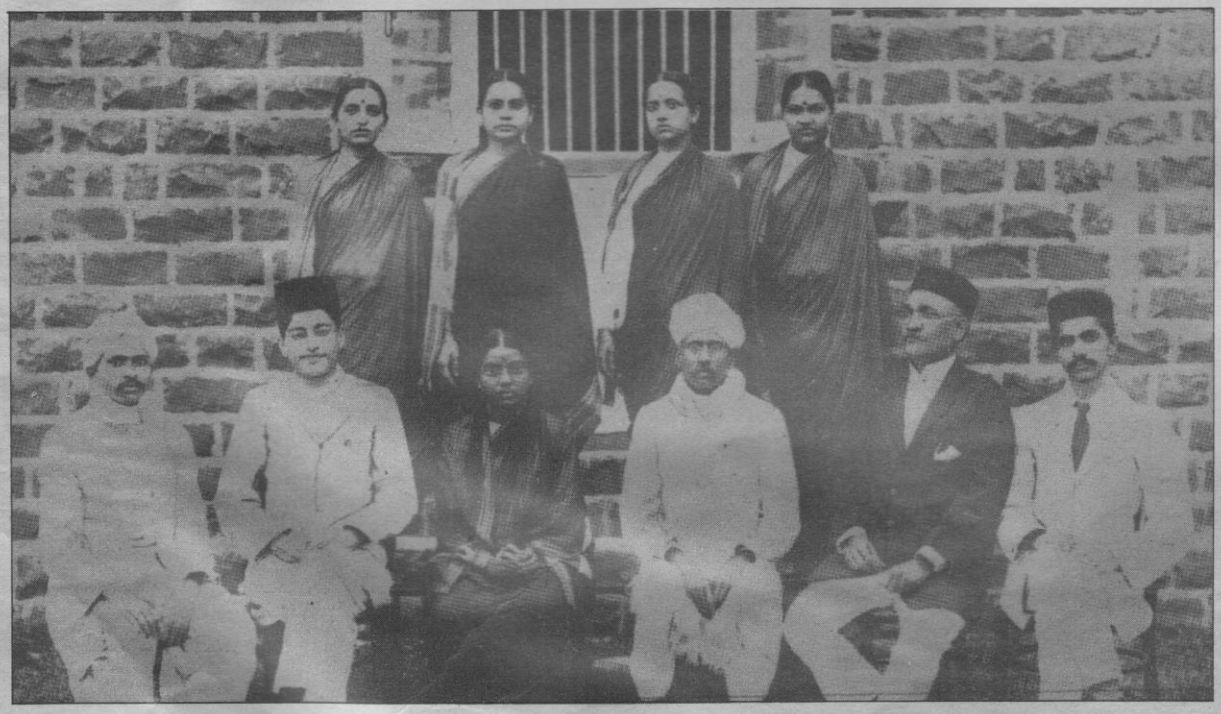
Conservatives saw the dangers in conceding to women the possibility of self sufficiency through education. Bal Gangadhar Tilak stated that the virtues of the ideal Hindu wife were "Obedience to her husband and contentment with her lot in life." He went on to say that: "all the education implied by the B.A. degree would not compensate a Hindu woman for the absence of these qualities."[18] *Power*, published from Calcutta, carried the following comment on Rakhmabai's

practising medicine in Kolhapur: "She might have been a useful member of society if she had not so indecently got rid of her husband and if she had taken to the duties in the household of a Hindu wife....while wishing Rakhmabai a successful career as a lady doctor, we must repeat that she cannot be a model to our sisters and daughters."[19] Lakshmibai Tilak faced strong opposition in her attempt to study nursing, living away from home. She had to give up the attempt and return home, on the insistence of the head of the mission, Dr Hume, that she was neglecting her home and her children. She writes: "Dr. Hume might throw all Miraj hospital into confusion, but was not my mind my own?....I now understand why students commit suicide when they fail in their examinations. I know what examinations and learning are worth."[20]

Thus, while the break up in the joint family and the opening of avenues in some jobs and public services created the possibility of newer relations between the couple and the building of self esteem in women, the dependence on husbands was strongly reimposed by the economic, social and educational superiority of husbands. While it was the responsibility of the wife to see the family through an economic crisis, she had little control over the husband's income. Anandibai Karve and Lakshmibai Tilak write in detail about the financial constraints under which they lived, and about what they often saw as wasteful or thoughtless expenditure by their husbands. But they were not consulted in these decisions. Ramabai Ranade was given charge of the houschold budget as soon as she learnt to read and write. She writes: "I never spent more than five rupees from the sum allotted for household expenses without his permission. He never said "no"....but he did not like it if it was done without asking him."[21]

Traditional ideas of women's subservience to husbands did not really change. Husbands were years older - a 10 year difference was the minimum. They were far ahead in terms of education when they began teaching their wives. They were thus most impatient tutors and many women resented education as something forced upon them, something that reduced their status to that of children. Also, as there was little reciprocity of interest by husbands in the wives' activities or thoughts, women complained of not finding time or energy to study. Leelabai Patwardhan writes: "He wanted me to spend some time reading and writing and urged me not to be doing house work all the time like uneducated women, but I hardly ever found it possible."[22] Most

Professors and students of the S.N.D.T. Women's University, 1916



often, the husband soon enough gave up the task of educating his wife. Ramabai Ranade studied on her own with her husband's younger brothers who were closer to her in age, and from an Englishwoman employed to teach her. Lakshmibai Tilak writes: "....Tilak found no pleasure whatsoever, in teaching me....and his instruction came to an abrupt end. From then I came to read a great deal." She quotes from Tilak's diary: "Lakshmi is writing down the verse with the end of a match! Though I tell her a line a hundred times she cannot do it. What innumerable mistakes!"[23] Education, however, was deeply valued and seen as an important link with the times. Large parts of the autobiographies are descriptive of women's struggle somehow to acquire it. Ideas of companionship, individuality and connections with a wider movement beyond the home became fraught with contradictions. Women expressed this conflict between their new expectations of change and the unchanging actual power equations.

New Tensions in Marriage

"I really lack the qualities that an Indian wife is expected to possess. She should sacrifice without a murmur, suffer with a smile and follow blindly wherever she is led....I would never make Rachid happy. Though he thinks he is modern, he still has the same ideas his father and grandfather have about women."[24] Ishvani wrote this when Rachid insisted that she change her religion after marriage, which Ishvani had not expected to do.

Leelabai Patwardhan writes about her depression in the first year of her marriage: "only grown up Hindu brides can know what it is; the final break with familiar surroundings and the beginning of life with one's husband, whom one has known for such a short time....sometimes I felt that the old traditional marriages when girls were married off young were better in some ways. They enabled the young brides who were more adaptable, to get used to their new homes and relations. On the other hand, the marriages of grown-ups,



Anandibai Karve

particularly educated people, when both the man and the woman had already become fixed in their habits and attitudes, were more difficult and placed greater strain on them....there were more chances of sparks flying and the relations becoming strained, particularly if there was no one else in the family."[25]

Women expressed resentment at having to accept and conform to husbands' opinions when they clashed with their own. There would be differences of opinion about husbands' demands to change traditional modes of dress, behaviour and food - demands that women perceived as foreign or alien. Sardesai gives an account of how his wife resented his demand that she wear the *sari* without taking it through her legs in the traditional way. Lakshmibai Tilak resented Tilak's interference in the kitchen and refused to wear a gown that he once brought her. Leelabai Patwardhan writes with anger about her husband asking her to adjust her *kumkum* on their wedding day. Possibly, women saw this as an invasion of space that had earlier been theirs - the kitchen and the home.

In the smaller family men seem to exercise greater control over and interference in women's lives. In real terms, then, it appeared to women that nothing had changed in terms of their exercising greater autonomy. This led to a lot of depression. Sardesai quotes from his wife's diary: "Sometimes we have differences of opinion and my husband gets very angry. At such moments I feel that a woman's life is so useless and dependent. I keep on brooding over such incidents and I do not forget them easily."[26]

Sometimes, differences of opinion would arise on account of the stand taken by the husband on social reform. Ramabai Ranade, who writes a most admiring account of her husband, mentions her distress at his apologising and going through the purification ceremony after the Panch Howd Mission incident. She writes that Ranade's purification ceremony "....hurt me deeply. It hurt me even more than it would have if my husband were taken away to be punished for some offence. It was not a feeling of sorrow, so much, as of outrage, of insult....Why should he listen to others in such matters?"[27] Ishvani gives an account of her bitter fight with her husband, Rachid, when he asked her to change her religion after marriage. She asked Rachid: "Don't you think we should have the moral courage to do what we think is right? After all we represent young India....Shouldn't we be able to think for ourselves now?" He jumped up from his chair and said: "You don't have to drag in India. This is a matter which is purely personal and affects nobody but ourselves."[28] Pandita Ramabai writes of the conflict with her husband over her interest in Christianity and her association with the Christian missionary, Mr Allen. She says: "I do not know what would have happened had he [her husband] lived much longer."[29]

For the social reformer's wife, a constant source of tension was the need to choose between an older and a newer way of living. With little support from her husband, she had to bear the brunt of family and community disapproval, as it was she who spent all her time at home. Alternative groups or associations did not emerge. Ramabai Ranade suffered through the taunts, ritual purification baths and the isola-

tion from the other women in the family. Ranade refused to take sides in this conflict. Ramabai Ranade describes how, after she came back from the Saturday meetings of the Arya Mahila Samaj, she would not be allowed into the kitchen. Then, slowly, by Thursday, she would be asked to cut vegetables and so on. She writes: "I would then feel as happy as an animal, who after having been driven out for a while is taken back into the herd again."[30] The Arya Mahila Samaj did not become a support centre since it did not have a consistent membership. Attendance of women was infrequent on account of transfers and work at home. Lakshmibai Tilak gives a poignant account of the tensions of walking this tight rope between the husband and the community. In her case, the tension was compounded by Tilak's long absences. She writes about the death of her son soon after he was born. Knowing that her aunt would start purification ceremonies after the death, which Tilak would oppose, Lakshmibai writes: "....to save us all I sat at a distance and pretended he was alive for a little while", and called her aunt only after Tilak had left the house.[31]

How did women of reformist families cope with the contradictions between the new possibilities created by the loosening of joint family controls, the opening of some jobs to women, public discussions of the subordination of women and the greater dependence on the husband, and unchanging definitions of traditional ideas of women's subservience to men? Some women took to activist life, campaigning for reform in a public sphere largely controlled by men. In this essay, however, I am concerned with the women who continued to stay at home or played a supportive role in their husbands' lives.

Some resolved this contradiction in apparently traditional ways. Ramabai Ranade translated the traditional idea of unswerving support to the husband into the new context. In any conflict between the older and newer values, she says she chose to be by her husband. She writes: "A single shower of rain can efface the heat of a long drawn out summer....he never put on the airs of the head of the family and dictated what he liked or how the wife or anyone else in the family should behave....but it was tacitly understood that one who he looked upon as his own (myself) should be able to do just what he wished without being told."[32] Ramabai explains her addressing public audiences, learning to read and write and mixing with European women, all nontraditional acts for a Brahman wife, as expressions of her devotion to her husband. This was the version of married companionship which was idealised by the male social reformer as well. G.K. Gokhale comments on this in his introduction to Ramabai Ranade's work. He writes: " A deep love between the husband and wife is often found in Western society. That is a relationship of equality. But, even here is similar deep love, in that the wife should devote herself wholly to the service of the husband and consider this the fulfilment of her life. This is a special characteristic of the woman of the East, and particularly of India."

The resolution was not always so smooth. Lakshmibai Tilak expressed strong resentment against Tilak's ways of thinking and conversion. She accepted these slowly, only when she was convinced about their value. Finally, when she adopted a Mahar girl as a daughter, even Tilak admitted that he might not have done so. She caused Tilak some embarrassment in the mission and in his classes by her outspoken ways and her stubbornness in refusing to give up many traditional practices. For example, she stayed vegetarian, and for over six months continued to have energetic *pujas* in her house. She recounts an amusing incident when she was asked in Tilak's class one day if she beat her husband. Her reply was that yes she did, but only with her tongue! Sometimes, the conflict would not be so obvious and public. Sardesai gives an account of how his wife, with great reluctance, wore the *sari* without taking it through her legs. When his mother came to visit them and saw this, she returned home without stepping inside the house. Sardesai says that from that day his wife went back to wearing the *sari* in the traditional way and he never brought up the subject again.

In most cases women turned all their energies into the home and continued to do what they could for other women. Anandibai Karve was to some extent involved in the Widows Home which was started by Karve in their house in 1896. She would help with checking provisions, buying corn and so on. But she took no part in the internal management of the Home, did not touch the water that the inmates drank and ate separately from them. When the Widows Home shifted to a separate building, she was totally dissociated from it. Anandibai Karve was kept out of the Home for fear that since she was a remarried widow her association might give rise to allegations that the Home actually encouraged widow remarriage although its stated purpose was only education of widows. Anandibai writes that she would then employ some women who could not join the Widows Home for they needed parents' or guardians' permission to get admission. She writes that her children resented the fact that the orphans and widows got poor food as compared to them. She explains: " If I had kept these widows and orphans the same way as I did my children, I would not have been able to help even 1/10 the number I actually did."[33] Karve's noninvolvement in their own home was balanced by its centrality to her life. She says: "My greatest anxiety was that if my sons did not turn out well, people would say that the children of such marriages could not possibly turn out well. I looked to their studies and told them that their father would educate them only upto their 12th year."[34] At the height of the scandal in August 1893 surrounding the conversions in the Sharda Sadan run by Pandita Ramabai, when Ranade, Bhandarkar and others on the management committee sent in their resignations, Ramabai Ranade secretly took a Brahman

widow to Pandita Ramabai for shelter. Pandita Ramabai writes about the reassurance this gave her, even though thiswas never made public. In many ways then, social reform was translated in very conventional ways at home. The ideas of companionship and romance, borrowed from the colonial home, made possible the recognition of a woman's individuality and altered the relationship between the couple; it also made the husband the centre of the woman's world. Loosening of joint family controls made greater autonomy possible; it also increased the dependence on husbands. Yet the education of women, the possibility of jobs in certain professions, the uncertainty and financial insecurity of depending on the husband entirely, and the public debate on the position of women, raised questions that could not be closed. In the mid nineteenth to early twentieth centuries, some women like Pandita Ramabai and Rakhmabai articulated these questions publicly; many lived and struggled with them within the home. Autobiographies were a way to express these new tensions and energies which would find an outlet in the mass campaigns led by Gandhi in the mid 1920s and 30s.



Pandita Ramabai in 1888

Notes and References

1. Lakshmibai Tilak, *I Follow After, An Autobiography*. Translated from the Marathi original, *Smritichitre* by E. Josephine Inkster (Bombay 1950). p. 70.
2. Ramabai Ranade, *Achaya Ayushatil Kahi Athvani* (Bhadra 1910). Literally translated, the title is "A Few Reminiscences of our Life Together." This has been translated by Kusumvati Deshpande, *Ranade: His Wife Reminisces* (Bombay 1963).
3. Leelabai Patwardhan, *Amche Ekara Varsha*, Bombay 1945. The title translates as "Our Eleven Years Together".
4. Lakshmibai Tilak, op cit.
5. Ramabai Ranade, op.cit. p. 190.
6. Ramabai Ranade, op cit.
7. Dosebai Cowasjee Jessawala, *The Story of My Life* (Bombay 1911), p. 70.
8. Ishvani, *The Brocaded Sari*, (New York 1946) p. 121.
9. Parvati Athavale, *My Story: the Autobiography of an Indian Widow* tr. by Rev. Justin Abbot, (New York). p. 138.
10. Dosebai Cowasjee Jessawala, op cit p. 65.
11. Anandibai Karve in D.D. Karve (ed) *The New Brahmins: Five Maharashtrian Families*, (Berkeley 1963). p. 79.
12. Lakshmibai Tilak, op cit.
13. Anandibai Karve, op cit.
14. Irawati Karve, "Grandfather" in D.D. Karve (ed), *The New Brahmins: Five Maharashtrian Families*, (Berkeley 1963). p. 80.
15. Extract of D.K. Karve's autobiography, *Atmavritta* translated by D.D.Karve in *The New Brahmins: Five Maharashtrian Families*, (Berkeley 1963). p. 50.
16. Leelabai Patwardhan's autobiography translated in D.D. Karve (ed), op cit p.71.
17. Lakshmibai Tilak, op cit p. 352.
18. Tilak quoted in S.A. Wolpert, *Tilak and Gokhale: Reform and Revolution in the Making of Modern India*, (California 1962). p. 36.
19. Mohini Varde, *Rakhmabai Ek Aan*, (Bombay 1982). In September 1885, Rakhmabai's husband filed a suit asking for the restitution of conjugal rights, under Act VIII, 1795 of English law. Rakhmabai challenged the valid-ity of her marriage on the ground that she was only 11 when she had been married and so the marriage was without her consent. She lost the case in the second round, was sentenced to six months' imprisonment and was asked to bear the costs of the original hearing. Later she went to England, qualified as a doctor and practised in the women's hospital in Kolhapur.
20. Lakshmibai Tilak, op cit p. 239-40.
21. Ramabai Ranade, op cit p. 61.
22. Leelabai Patwardhan in D.D. Karve, op cit p.296.
23. Lakshmibai Tilak, op cit p. 66 and p. 107.
24. Ishvani, op cit p. 184.
25. Leelabai Patwardhan in D.D. Karve, op cit p. 295-97.
26. From an extract of G.S. Sardesai's autobiography, *Maze Sansaryatra* translated in D.D.Karve, *The New Brahmins: Five Maharashtrian Families*, (Berkeley 1963). p. 120.
27. Ramabai Ranade, op cit p. 140-41.
28. Ishvani, op cit p. 151.
29. Pandita Ramabai, "A Testimony", quoted in Padmini Sengupta, *Pandita Ramabai Saraswati: Her Life and Work*. (London 1979). p. 78.
30. Ramabai Ranade, op cit p. 86.
31. Lakshmibai Tilak, op cit p. 101.
32. Ramabai Ranade, op cit p. 84.
33. Anandibai Karve, op cit p. 77.
34. Anandibai Karve, op cit p. 77.

Annexe 6

सीमित वितरण हेतु प्रकाशित

देखी सुनी

वर्ष 2012, अंक 21

अन्तर्राष्ट्रीय महिला दिवस की शुभकामनायें।

प्रिय साथियों,

जेंडर व कानून से जुड़े संघर्षो तथा परिणामों को समर्पित इस अंक में शामिल हैं– महिलाओं के संपत्ति के अधिकार का विस्तार, बलात्कार व समलैंगिकता संबंधी कानून पर मानवीय नज़रिया, दलित अधिकार, गरीबी व मूलभूत सुविधाओं का मज़ाक उड़ाते आंकड़े तथा स्थिति, भारत में नारीवाद का इतिहास व कार्यस्थल पर जेंडर बराबरी का यथार्थ।

कृपया अपने सुझाव व प्रतिक्रियाओं से हमारा प्रोत्साहन व मार्गदर्शन अवश्य करें।

नीतू रौतेला
जागोरी संदर्भ समूह

भारत में नारीवाद की जमीन

मेधा

अंतरराष्ट्रीय महिला दिवस संसार भर की महिलाओं का दिन है। एक ऐसा दिन है जब वे भाषा-बोली, नस्ल-धर्म, सरहद-सीमा के साथ-साथ आर्थिक, राजनीतिक विभेदों को भुला कर एकजुट हो अपने पर गर्व करती हैं। महिलाओं के लिए यह दिन समानता, न्याय और शांति के लिए किए गए अपने संघर्षों को देखने का भी दिन है, भविष्य के स्वप्न के लिए नई ऊर्जा से ओतप्रोत होने का भी दिन। अधिकारों की संघर्ष-यात्रा साझी है, लेकिन यह साझापन स्थानीय विशेषताओं के साथ है। ऐतिहासिक परिस्थिति की अलग जमीन पर खड़े होने के कारण भारतीय नारीवाद की प्रकृति पश्चिम के नारीवाद से भिन्न भी रही है।

भारतीय संस्कृति-चेतना में स्त्री की उपस्थिति 'शक्ति' के रूप में भी रही है। धार्मिकता के आवरण में स्त्री की शक्तिशाली छवि पितृसत्तात्मक संस्कृति में भी घुसपैठ कर जाती है। इससे स्त्री को एक पारंपरिक सांस्कृतिक स्थान मिलता है। यहां आधुनिक यूरोप के बौद्धिक इतिहास पर एक नजर डालना उपयोगी रहेगा।

असल में पश्चिम में 'स्व' की धारणा 'प्रतियोगी व्यक्तिवाद' से बद्धमूल रही है। रूसो ने कहा कि आदमी स्वतंत्र पैदा हुआ है, तब भी हर जगह बेड़ियों से जकड़ा हुआ है। थॉमस हाब्स ने मनुष्य को मूलतः स्वार्थी और बर्बर बताया। लॉक ने उसे स्वहितकामी बताया। जबकि भारत में दूसरे किस्म की दार्शनिक परंपराएं प्रभावी रहीं। यहां व्यक्ति बड़े सामाजिक समूह के एक हिस्से के रूप में प्रतिष्ठित हुआ और व्यक्ति के अस्तित्व के लिए सहकार को जरूरी माना गया। व्यक्तिगत हित को व्यापक हित की संगति और अनन्यता में सोचा गया। परिणाम यह हुआ कि निजता का संकुचन व्यक्तिवाद में नहीं हुआ। व्यक्ति का विस्तार अन्य इकाइयों में हुआ।

आधुनिक पश्चिम में पितृसत्ता उद्योगवाद और पूंजीवाद के साथ अपने आधुनिक संस्करण में रूढ़ होती है और यहां प्रतियोगी व्यक्तिवाद का आत्मबोध विकसित होता है। भारत की न तो गति ऐसी रही है और न ही नियति। यहां पितृसत्ता अंग्रेजों द्वारा चलाई गई आधुनिकता की परियोजना और उसके बरक्स देशी समुदाय की राष्ट्रीयता की परियोजना के प्रभाव में अपना नवसंस्कार करती है। औपनिवेशिक आधुनिकता की परियोजना का प्रभाव अपनी जगह रहा; लेकिन आर्थिकी और राजनीति की मूलतः विकेंद्रित व्यवस्था की परंपरा ने यहां के 'निजतावोध' को सामुदायिक सहकार से विच्छेदित नहीं होने दिया।

भारत की ऐतिहासिक, आर्थिक, सांस्कृतिक और राजनीतिक विभिन्नता से जन्मी परिस्थितियों के चलते ही भारत में नारीवाद की प्रकृति और प्रवृत्ति पश्चिम के नारीवाद से अलहदा रही है। इन्हीं भिन्नताओं के कारण पश्चिमी देशों में महिलाओं को नागरिक अधिकारों के लिए लंबा संघर्ष करना पड़ा है। पश्चिमी देशों की महिलाएं समान काम के लिए समान वेतन, मताधिकार, मातृत्व-अवकाश जैसे मसलों पर मोर्चा खोल कर लंबे समय तक संघर्षरत रहीं; जबकि भारतीय महिलाओं को मताधिकार और अन्य नागरिक अधिकार स्वतः ही प्राप्त हो गए।

औपनिवेशिक राज ने अपने शासन की नैतिक और वैधानिक अनिवार्यता को साबित करने के लिए भारत की संस्कृति को निकृष्ट और भारतीयों को असभ्य और बर्बर बताया। स्त्री-पुरुष संबंध को सभ्यतागत श्रेष्ठता का पैमाना बताते हुए अंग्रेज यही मानते और कहते रहे कि भारतीय समाज में स्त्री की दशा बहुत हीन होने के कारण भारत सभ्यता के निचले पायदान पर है। इसके बरक्स देशी समुदाय की चिंतन-धारा अपनी गौरवमयी परंपरा के पुनराख्यान के जरिए गौरवशाली राष्ट्र का दर्जा पाने की कोशिश थी। अतीत के पुनर्संधान के इसी प्रयास में स्त्री-प्रश्न ने प्रमुखता पाई। कहा जा सकता है कि इसी ऐतिहासिक पृष्ठभूमि के तहत भारतीय नारीवाद के बीज का प्रस्फुटन होता है।

भारत में नारीवाद के इतिहास को तीन लहरों में बांटा जा सकता है। पहली लहर 1850 से 1915 तक, दूसरी लहर 1915 से 1947 तक, तीसरी लहर 1947 से आज तक। पहली लहर की शुरुआत उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य में होती है, जब अंग्रेजों ने सती जैसी सामाजिक प्रथा की आलोचना की।

अंग्रेजों की औपनिवेशिक उपस्थिति ने भारतीय नारीवाद की प्रथम लहर के चरित्र को निर्धारित करने का काम किया। आधुनिकता की परियोजना के साथ ही भारत में लोकतंत्र, समानता और व्यक्ति-अधिकारों की अवधारणाएं आईं। राष्ट्रीयता की अवधारणा के उभार और जाति और लिंगाधारित विचारधारा के तहत किया जाने वाला भेदभाव समाज-सुधार का केंद्र बना। पहली लहर के नारीवाद की शुरुआत भारत में पुरुषों द्वारा की जाती है। बाद में इसमें स्त्रियां भी शामिल होती हैं। इसका मकसद सामाजिक बुराइयों को समाप्त करना था। इसमें सती प्रथा का उन्मूलन, विधवा विवाह, बाल विवाह पर रोक, नारी निरक्षरता समाप्त करने जैसे लक्ष्य शामिल थे। इसके अलावा संपत्ति के अधिकार आदि के लिए संघर्ष हुए और इस दौर में स्त्रियों की दशा को सुधारने वाले कई कानून बने।

भारतीय नारीवाद की दूसरी लहर का दौर 1915 से लेकर 1947 तक माना जा सकता है, जब राष्ट्रीय आंदोलन ने महिलाओं को घर की चौहद्दी से निकाल कर सार्वजनिक सरोकारों से जोड़ा। इस दौर में औपनिवेशिक शासन के खिलाफ संघर्ष काफी तेज हो चुका था। एक राष्ट्र के रूप में अपनी श्रेष्ठता साबित कर सांस्कृतिक पुनरुत्थान किया जा रहा था। इसके फलस्वरूप भारतीय स्त्रीत्व को भी परिभाषित किया जा रहा था।

यह स्त्री छवि हिंदू धर्म के पाठों, विक्टोरियाई नैतिकता और मध्यवर्गीय आधुनिकता के घालमेल से बनी थी।

भारत की ऐतिहासिक, आर्थिक, सांस्कृतिक और राजनीतिक विभिन्नता से जन्मी परिस्थितियों के चलते ही भारत में नारीवाद की प्रकृति और प्रवृत्ति पश्चिम के नारीवाद से अलहदा रही है। इन्हीं भिन्नताओं के कारण पश्चिमी देशों में महिलाओं को नागरिक अधिकारों के लिए लंबा संघर्ष करना पड़ा है।

खासतौर से अभी तक उसे सार्वजनिक जीवन से दूर रखा गया था। लेकिन राजनीतिक फलक पर गांधी के पदार्पण ने भारतीय नारीवाद के चरित्र को भी प्रभावित किया। अहिंसक असहयोग आंदोलन में महिलाओं को शामिल कर गांधी ने उनकी गतिविधियों का विस्तार किया। त्याग, ममता, सहिष्णुता जैसे स्त्रैण कहे जाने वाले गुणों को अपने जीवन में अपना कर गांधी ने स्त्री-स्वभाव को सम्मान दिया और उन्हें श्रेष्ठ और सबल मूल्यों के रूप में स्थापित किया।

यह वही दौर है, जब भारतीय नारीवाद के परिदृश्य पर स्वतंत्र महिला संगठन बने। ऑल इंडिया वूमेन कॉन्फ्रेंस और नेशनल फेडरेशन ऑफ इंडियन वूमेन का गठन इसी दौर में हुआ। अब भारत में नारीवाद का मुख्य सरोकार राजनीतिक भागीदारी, वोट का अधिकार आदि हो गए। 1920 का दशक भारतीय महिलाओं के लिए एक नया युग लेकर आया। इस युग का नारीवाद स्थानीय स्तर पर महिलाओं को नारीवादी सरोकारों से जोड़ने का दौर साबित हुआ। स्थानीय महिलाओं के जुड़ाव से महिला शिक्षा, कामगार महिलाओं के लिए बेहतर जीविकोपार्जन, नीतियों के निर्माण पर जोड़ दिया गया। साथ ही राष्ट्रीय स्तर की संगठनात्मक गतिविधियां भी चलती रहीं। गांधीजी के नेतृत्व में ऑल इंडिया वूमेन कॉन्फ्रेंस भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस से जुड़ा। इस दौर के नारीवाद ने राष्ट्रवाद और उपनिवेशवाद विरोधी स्वाधीनता आंदोलन के भीतर काम किया। इसी वजह से व्यापक पैमाने पर महिलाओं की भागीदारी भारतीय स्वाधीनता आंदोलन की खासियत बनी।

आजादी के बाद के नारीवाद को तीसरी लहर के रूप में देखा जा सकता है। इसकी शुरुआत कार्य-स्थलों और राजनीतिक दलों के भीतर स्त्रियों के साथ न्यायपूर्ण व्यवहार की मांग के साथ हुई। स्वतंत्रता संग्राम में महिलाओं की व्यापक भागीदारी ने उन्हें आजाद भारत में अपनी भूमिका और अधिकारों के लिए चेतनासंपन्न बनाया। इसके परिणामस्वरूप भारतीय संविधान में महिला मताधिकार और महिला नागरिक अधिकार शामिल किए गए। संविधान में विधेयात्मक कदम, महिला और बाल कल्याण विधेयक, समान काम के लिए समान वेतन आदि का प्रावधान कर स्त्रियों की दशा में सुधार की व्यवस्था की गई।

राज्य ने महिलाओं के लिए संरक्षक की भूमिका ली। उदाहरण के लिए भारतीय संविधान में कहा गया है कि 'महिलाएं कमजोर वर्ग से आती हैं; इसलिए बराबरी के धरातल पर सक्रिय होने के लिए उन्हें सहयोग की जरूरत होगी।' इसीलिए पश्चिमी देशों की तरह यहां महिलाओं को बुनियादी अधिकारों के लिए संघर्ष नहीं करना पड़ा। लेकिन जल्दी ही यूटोपिया समाप्त हो गया; जब बुनियादी अधिकार और लोकतंत्र की अवधारणा को सामाजिक और सांस्कृतिक विचारधाराओं और संरचनाओं ने स्वीकार नहीं किया।

आजादी के बाद नारीवाद ने कार्यशक्ति के रूप में अपनी भूमिका को पुनर्परिभाषित किया। आजादी से पहले अधिकतर नारीवादियों ने श्रमशक्ति के क्षेत्र में लैंगिक विभाजन को तात्कालिक रूप से स्वीकार कर लिया था, उसे चुनौती देने की कोशिश नहीं की थी। उस दौर में स्वतंत्रता-प्राप्ति नारीवादियों का भी प्रमुख लक्ष्य था। नेहरू युग की समाप्ति और मोहभंग के दौर में नारीवादियों ने भी स्त्रियों की दशा पर पुनर्विचार शुरू किया। सातवें दशक में उन्होंने कार्यक्षेत्र में लैंगिक असमानता को चिह्नित किया और उसका प्रतिरोध किया। विरोध के एजेंडे में समान काम के लिए असमान वेतन का मसला तो था ही, महिलाओं की आर्थिक गतिविधियों को अकुशल कामों का दर्जा देने का मुद्दा भी शामिल था। महिलाओं के श्रम को कमतर मानने को नारीवादियों ने चुनौती दी।

बीसवीं सदी के सातवें दशक का दौर वही था जब भारतीय नारीवाद में वर्ग-चेतना का प्रवेश होता है और अब मसला केवल स्त्री-पुरुष के बीच की असमानताओं का नहीं रह जाता है; बल्कि जाति, नस्ल, भाषा, धर्म और वर्ग जैसी शक्ति-संरचना के कारण स्त्रियों की विशेष दशा पर भी ध्यान जाता है। इसीलिए यह दौर नारीवादियों के लिए चुनौतीपूर्ण रहा। उन्हें अपने द्वारा की जा रही मांगों, बनाई जा रही नीतियों, चलाए जा रहे अभियानों को इस कदर सजाना-संवारना था कि एक महिला समूह के हित से किसी दूसरे महिला समूह के साथ असमानता न हो सके।

आर्थिक उदारीकरण और नव औपनिवेशिकता के दौर ने भारतीय महिलाओं के समक्ष नई तरह का चुनौती पेश की है। अंधाधुंध तरीके से प्राकृतिक संसाधनों पर कब्जे का दौर चल रहा है। विस्थापन के कारण समुदायों का विघटन हो रहा है। इस सब की सबसे गहरी मार महिलाओं और बच्चों पर पड़ रही है। इसीलिए आज देश के बहुतेरे इलाकों में जल, जंगल और जमीन की रक्षा के लिए महिलाएं संघर्षरत हैं। पर्यावरण और प्राकृतिक विरासत की रक्षा की एक धारा भारतीय नारीवाद को 'इकोफेमिनिज्म' से जोड़ती है। गौरा देवी और राधा भट्ट को इसी धारा की नारीवादी कहा जा सकता है।

मेधा पाटकर, शर्मिला इरोम से लेकर शमीम मोदी, सी के जानू, उल्का महाजन और दयामनी बारला तक के संघर्ष नारी-अस्मिता के स्वर न होते हुए भी भारत में नारीवाद की प्रकृति पर एक टिप्पणी हैं। यहां पूरे समाज को बनाने और पूरी प्रकृति को बचाने के संघर्ष में नारीवाद के देशज संस्करण का पल्लवन होता है। नारीवाद के इस देशज संस्करण का धर्म औपनिवेशिक आधुनिकता के प्रति सजग होने और उसके दबे-छिपे रंग-ढंग से पार पाने में है। देशज नारीवाद की समूह चेतना सजगता के क्षण-विशेष में नहीं, एक लंबी यात्रा में ही पाई जा सकती है।

Traduction titre et encadré :

Seen and Heard

Greetings on the occasion of International Women's Day

Dear Friends,

This issue is a compilation of the difficulties and effects relating to the gender based crimes- Right of women to inheritance of property, humanitarian perspective on rape and laws addressing same sex relationships, rights of Dalits, situational and statistical mockery on poverty and basic needs and facilities, history of Feminism in India and reality of gender equality at workplace.

Please share your suggestions and reactions to encourage us and guide us in this journey.

Nitu Rautela

Jagori Reference Group