

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

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

### **Occidentalisme et rapports sociaux de sexe**

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

dantes. En revanche, en Égypte, pionnier du mouvement féministe dans le monde arabe, l'organisation des femmes a vu une extension après 1922 quand le pays a obtenu son indépendance nominale du colonialisme britannique<sup>2</sup>.

En Iran, la construction de l'État moderne a conduit à l'inclusion des femmes dans le programme général de modernisation et de développement national. Elles ont obtenu le droit à l'éducation et au travail ou plus tard les droits politiques (1963). La scolarisation des filles en milieu urbain s'est accélérée; la fondation en 1936 de l'Université de Téhéran (la première en Iran) a permis l'accès des femmes à l'éducation supérieure et à certains emplois notamment dans l'enseignement et l'administration. Mais l'application des réformes n'a pas défié les rapports de genre au sein de la famille régie jusqu'en 1967 entièrement par les lois islamiques. Le nouveau code civil promulgué en 1933, largement fondé sur la chari'a et les règles coutumières qui, entre autres, attribuent à l'homme l'autorité dans l'institution familiale et dans la sphère publique, n'ont pas été modifiées; les tribunaux religieux présidés par les juges religieux qui statuaient sur l'héritage ou le divorce n'ont été abolis qu'en 1936. Selon le code civil, la répudiation, la polygamie et le mariage temporaire<sup>3</sup> restaient en vigueur et l'union conjugale entre une musulmane et un non musulman était prohibée.

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

<sup>2</sup> Pour une discussion voir Badran (1995).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Islamisation et modernité: des relations ambiguës**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Références bibliographiques

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

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

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

**Pun Ngai (潘毅)**

## **Introduction**

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Situating women in the dormitory labour regime**

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