

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

À votre avis, pour quelles raisons certaines personnes immigrées en Suisse ont-elles des difficultés à s'intégrer?
(Veuillez indiquer votre opinion pour chacune des raisons ci-dessous)

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

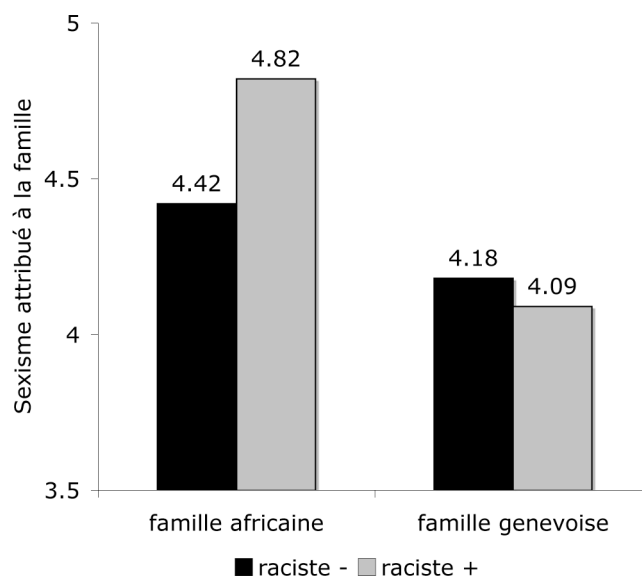
Ces divers points de vue nous renvoient à une forme de racisme différentialiste, c'est-à-dire un racisme qui ne rejette pas ouvertement les immigrées mais qui met en avant des différences culturelles menaçant la cohésion ou l'identité nationales. Plusieurs études montrent que les gens n'ont pas forcément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

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

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

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

Sexisme attribué à la famille selon l'origine de la famille et le degré de racisme exprimé par les répondant-e-s



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

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

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

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

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

Non Pas du tout	Non	Plutôt non	Plutôt oui	Oui	Oui, Tout à fait
<input type="checkbox"/> 1	<input type="checkbox"/> 2	<input type="checkbox"/> 3	<input type="checkbox"/> 4	<input type="checkbox"/> 5	<input type="checkbox"/> 6

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

Pas du tout féministes	Pas féministes	Pas vraiment féministes	Assez féministes	féministes	Très féministes
<input type="checkbox"/> 1	<input type="checkbox"/> 2	<input type="checkbox"/> 3	<input type="checkbox"/> 4	<input type="checkbox"/> 5	<input type="checkbox"/> 6

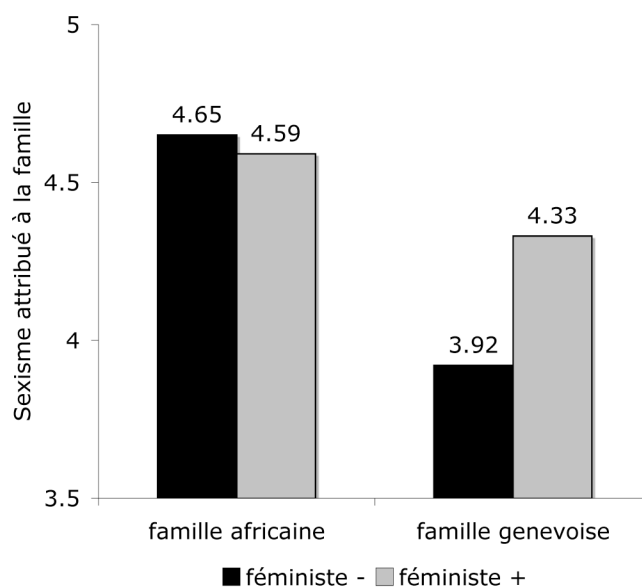
3. Êtes-vous prêt-e à vous engager pour des causes féministes (par exemple dans une association militante, ou en participant à des manifestations, etc.) ?

Non Pas du tout	Non	Plutôt non	Plutôt oui	Oui	Oui, Tout à fait
<input type="checkbox"/> 1	<input type="checkbox"/> 2	<input type="checkbox"/> 3	<input type="checkbox"/> 4	<input type="checkbox"/> 5	<input type="checkbox"/> 6

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

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

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



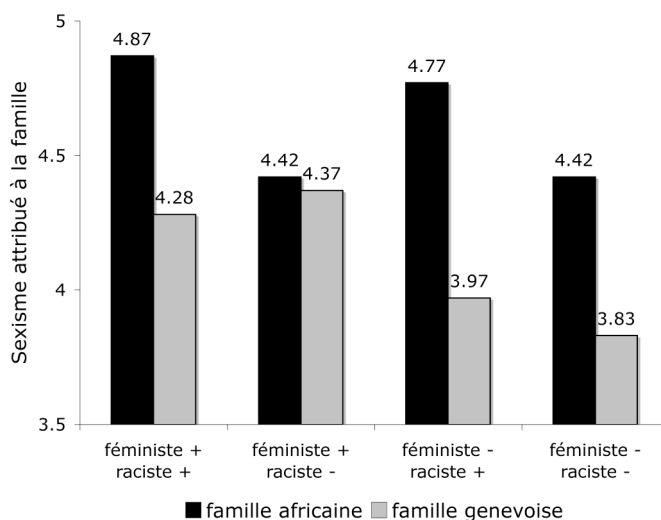
Ces résultats montrent que le sexisme attribué à la famille africaine ne varie pas selon le degré de féminisme affiché par notre population, ce qui est par contre le cas face à la famille genevoise. En d'autres termes, face à des personnes avec lesquelles les répondantes sont à égalité dans le rapport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

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

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

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

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



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

Ceci suggère au moins trois choses:

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

Discussion

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

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

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

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

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

Bibliographie

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

Feminism and Postcolonialism in a Global and Local Frame

Deepika Bahri

Postcolonialism and Globalization

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

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

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

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

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

Postcolonialism and Feminist Studies

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

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

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

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

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

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

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

The Project of Postcolonial Feminism

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