

DISCORDANT CONNECTIONS

Discourses on gender and grassroots activism in two forest communities in India and Sweden

SEEMA ARORA-JONSSON

Keywords

Reversing the gaze, Sweden, India, relational analysis, collective/individual

Summary

The importance of gender-equality and of women's work in relation to the environment are considered to be crucial questions for development in 'third world' rural societies. 'Development' and a certain standard of welfare make these issues appear to be less urgent in a wealthier country like Sweden. In this paper I trace some of the contradictions and connections in the ways in which gender equality is conceptualised in women's struggles vis à vis environmental issues in rural areas in Sweden and India. The paper throws light on two important insights: first, that in Sweden where gender equality has been actively pursued as the bedrock of modern societal organizing, the space to organize as women in relation to environmental issues was hedged around with ambiguities. Second, development discourses about equality and empowerment of oppressed third world women bear not only on how gender equality is conceptualised and practiced in the South but also shape the space for gender equality in the North. Analysing the two cases in relation to each other reveals the travel of ideas and conversations across distances. While ideas about the independent, empowered woman are used to deny agency to women's collectives in India, gendered discrimination has taken different forms in Sweden, making it more difficult to contest. Understanding how this takes place opens an opportunity for interruption in an order and in a space that appears to have become narrower under the umbrella of development, welfare, and growth. It brings into question the category of development both in a Southern but especially so in a Northern context where the North and especially Sweden is taken as referent for questions of development and gender equality.

Illusionen om kvinnors totala frihet i liberala demokratier i kontrast till det globala syd formar mycket policyarbete om jämställdhet. I denna översättning av docent Seema Arora-Jonssons detaljrika ögonöppnande fältanalys av Sverige och Indien påvisas hur liknande strukturerna är på dessa platser när det kommer till genus och miljö.

DISHARMONISKA FÖRBINDELSER

Diskurser om genus och gräsrotsaktivism i två skogssamhällen i Indien och Sverige

SEEMA ARORA-JONSSON

När Wangari Maathai tilldelades Nobels fredspris år 2004 kom frågan om kvinnors miljö rättigheter tillfälligt upp på den internationella dagordningen. I en gemensam artikel av Maathai och Lena Sommestad, båda aktiva i nätverket för kvinnliga miljöministrar, betonades att miljöpolitiken måste utformas med kvinnors intressen för ögonen (Sommestad och Maathai 2005). Författarna lyfte fram jämlikhet mellan män och kvinnor som en avgörande utvecklingsfråga och som ett villkor för effektiv och hållbar utveckling, särskilt i fattigare länder.

Det är uppenbart att både jämställdhet och kvinnornas förhållande till naturresurserna är viktiga utvecklingsfrågor i tredje världen. I ett rikare land som Sverige med dess generella välfärdssystem framstår frågor om genus och miljö ofta som mindre akuta på grund av landets utvecklingsnivå och dess generella välfärdssystem. Min forskning bland kvinnogrupper i svenska och indiska skogssamhällen ledde emellertid till andra slutsatser. För det första är frågor om genus och makt i miljöfrågor inte bara viktiga i ett fattigare land som Indien utan också i ett rikare land som Sverige. I det senare fallet kan dessa frågor till och med ta sig former som gör könsdiskriminering svårare att ifrågasätta. För det andra, de utvecklingsdiskurser som handlar om jämlikhet mellan könen och stärkande av förtryckta kvinnor i tredje världen påverkar inte bara hur jämställdhet förstås

och praktiseras i det globala Syd; de påverkar också möjligheterna till jämställdhet i Nord. Först när vi förstår hur det går till öppnas möjligheter att ingripa i den ordning och det rum (en global–social ordning och ett utvecklat och jämställt rum) som tycks ha krympt ihop under paraplyet av dominerande diskurser om utveckling, välfärd och tillväxt. Genom att analysera dessa begrepp kan vi ifrågasätta vad ”utveckling” betyder, inte bara i Syd utan också i Nord – och det blir särskilt tydligt i Sverige som ofta tas som normerande för vad som ska räknas som utveckling och jämställdhet.

I den här artikeln, som bygger på deltagande studier i Nayagarhregionen i indiska Odisha och i byn Drevdagen i svenska Dalarna, spårar jag några motsägelser och kopplingar/förbindelser i hur jämställdhet och egenmakt får sin mening i kvinnornas kamp. Med hjälp av exempel på kvinnlig gräsrotsaktivism ger de två fallstudierna konkretion åt abstrakta resonemang kring kvinnors handlingsutrymme i olika kulturella kontexter.

På båda orterna bildade kvinnor på landsbygden (som var perifer i förhållande till ländernas maktcentra) egna organisationer som verkade parallellt med de mansdominerade föreningarna i byarna. Kvinnorna i Sverige hade det mycket bättre i termer av sjukvård, pengar, livsmedel, möjligheter att välja arbete och äktenskap, liksom deras geografiska rörlighet. Men deras möten som kvinnor präglades av osäkerhet och deras organisering gav upphov till motstånd i byn. Det var också tydligt att makt och diskriminering fungerar på raffinerade och dolda sätt i Sverige. Jämställdhetsretoriken

bidrog paradoxalt nog till att skyla över vissa former av underordning, vilket fordrade en mer känslig analys. De indiska kvinnorna var mer rättframma om hur de diskriminerades. Yttre och uppenbara ingripanden i genusfrågor var också mer accepterade i den indiska kontexten, medan ”yttre” inblandning i Sverige betraktades som intrång i människors personliga relationer. Förhållandet mellan könen, liksom förhållandet mellan människa och miljö, uppfattades på olika sätt och påverkades av olika förhållanden i de två kontexterna. På båda platserna vävdes starka normativa antaganden om utveckling, jämställdhet och egenmakt samman. Ett komplext flöde av idéer på den globala nivån – föreställningar om vad det innebär att vara utvecklad, lantlig eller urban, bemyndigad och självständig – uttrycktes också i den dagliga utvecklingsverksamheten på båda platserna.

En relationell analys

Många tredje världen-feminister och andra teoretiker har ifrågasatt de universella föreställningarna om genus. De lyfter i stället fram en förståelse av hur mening skapas och utmanas som utgår från att alla historiska och universaliserande kategorier i själva verket är grundade i komplexa och specifika politiska val (jämför Mohanty 2003). Genus är med andra ord en historiskt och kulturellt föränderlig kategori. Samtidigt kan likheter och kopplingar mellan fjärran platser göras synliga om vi fokuserar på överlappande diskursiva kontexter och återkommande praktiker i vardagslivets politik. Som mina studier visar väcker dessa

kopplingar nya frågor kring genus och makt i en allt mer sammanlänkad värld. Föreställningar om genus och jämställdhet formas av olika lokala materiella praktiker, men som de två fallstudierna visar är de också blandformer av olika influenser. Jämställdhetspraktikerna på olika platser skiftar i mening och varierar i sina kontextuella betingelser, men de fungerar också som ekon av varandra, de präglas också av historiska omständigheter och maktförhållanden som strukturerar världen i stort, och de kan knytas till särskilda idéer om modernitet och utveckling. Situerad kunskap, hävdar Cindi Katz (2001), bygger på antagandet att kunskapen är koncentrerad till en enda punkt: det vetande subjektet. Detta, menar hon, medför ofta att viktiga distinktioner kollapsar och att skilda dimensioner slås samman. Hon förespråkar istället en topografi som kan klargöra hur processer som involverar människor på skilda platser överkorsar varandra, och som därför kan stimulera en annan typ av politik där rumsligt överkorsande och "nivåbyten" görs obligatoriska istället för att ignoreras.

Genom en rumsligt överkorsande läsning av berättelser från Indien och Sverige har jag försökt utveckla en relationell analys av de två orterna. Metodologiskt byggde mina undersökningar på tre principer: att frysa tiden, att vända blicken från Syd till Nord och att anta en kritisk subjektivitet (se Arora-Jonsson 2005). Språk och handlingar sågs med denna utgångspunkt som indikatorer på underliggande strukturer, indikatorer som inte bara gav kunskap om den talande och handlande individen utan även fångade diskursiva sammanhang som

sträckte sig långt bortom byarnas mikropolitik. Jag undersökte inte bara kollektiva handlingar utan också hur enskilda kvinnor formade sina subjektspositioner inom kollektivet. Istället för att acceptera de vanliga antagandena om jämställdhet, som ofta utgår från västerländska normer, använde jag den indiska fallstudien som min huvudsakliga referensram. Som forskare verksam i både det globala Nord och det globala Syd blev jag medveten om att det existerar en global genusdiskurs och jag blev uppmärksam på behovet av självreflektion i situationer där jag verkar både som akademiker och som aktiv deltagare.

I alla diskussioner om genus, jämställdhet och egenmakt är den stora utmaningen att se bortom generaliseringar på makronivån samtidigt som man undviker att låsa sig vid skillnaderna mellan de enskilda fall man studerar. När jag hävdar att flödet av jämställdhetsidéer påverkas av rådande maktförhållanden menar jag därför inte att Nord och Syd är symboliskt och ideologiskt oföränderliga enheter. Inte heller menar jag att idéerna i fråga är helt homogena. Vad vi däremot kan konstatera är att Väst utgör en given referenspunkt i de rådande utvecklingsdiskurserna (se Mohanty 2003). Kopplingarna mellan de två platserna behöver inte heller betyda att det är fråga om ett enkelriktat idéflöde. När idéerna kommer i dialog med varandra uppstår tvärtom oväntade effekter. Den relationella analysen ifrågasätter rådande metaforer och kategoriska uppdelningar, samtidigt som den fokuserar på de maktförhållanden som organiserar världen i stort. På det sättet blir det möjligt att placera varje fall i sitt eget sammanhang

och ändå åstadkomma en dialog mellan dem, tvärs över den utvecklingsklyfta som kan sägas skilja dem åt.

Även om deras konkreta erfarenheter skilde sig åt var invånarna på de två orterna i Indien och Sverige ändå sammanlänkade på så sätt att de påverkades av liknande resonemang om genus och utveckling. Detta framgår inte minst av det västerländska inflytandet på politiken kring genusfrågor i Indien. Samtidigt är en kolonial diskurs om den förtryckta kvinnan närvarande i Sveriges sätt att positionera sig som unikt när det gäller jämställdhet. Även om Sverige aldrig var en kolonialmakt så syns effekterna av kolonialiseringen och invandringen i dagens föreställningar kring ”den andre” (de los Reyes med flera 2002). Kvinnorna i indiska Nayagarh gav istället upphov till bredare samhällsdebatter om kvinnor och utveckling när de på oväntade sätt lyfte frågan om diskriminering och kämpade för sin sak. I svenska Drevdagen användes begreppen utveckling och jämställdhet snarast för att motverka förändring och skyla över ojämlika förhållanden.

Jämställdhet i Sverige och egenmakt/empowerment i Indien

I den svenska genusdebatten är det tydligt att manligt herravälde och särbehandling av kvinnor har förlorat sin legitimitet som grundläggande samhällsprinciper. Detta gäller både i den statliga politiken och i den allmänna samhällsdiskursen. Oavsett hur det ser ut i praktiken domineras den svenska kulturen i dag av diskurser om jämställdhet och en ny sorts manlighet (Plantin med flera 2000). Sverige präglas av en känsla av att vara unikt, av att ha kommit långt i jämställdhetsfrågor. Det inte-så-utvecklade Syd är på ett subtilt men ändå tydligt sätt närvarande i den politiska definitionen av jämställdhet i Sverige, men också, som jag kommer att visa, i självuppfattningen bland kvinnorna som jag arbetade med i den svenska byn. Så här uttrycks detta i den svenska regeringens skrivelse om jämställdhet:

Vi har i Sverige kommit långt i en internationell jämförelse, ja faktiskt [*sic*] längst i världen. Vi delar gärna med oss av våra erfarenheter, vi exporterar gärna vår svenska modell för jämställdhet. Men denna vår första plats får inte förleda oss att tro att vi är färdiga. Ännu återstår mycket att göra på en mängd områden.

...

Vi har alla ett ansvar för att jämställdheten går framåt. Alla ministrar, alla riksdagsledamöter liksom Sveriges medborgare i övrigt måste känna sig som Sveriges jämställdhetsministrar. (Integrations- och jämställdhetsdepartementet 1999: 6)

Den nationalistiska tonen i policy- och forskningsdiskurserna om Sveriges unika jämställdhetsmeriter har gett upphov till en rad feministiska invändningar som går ut på att betoningen på jämställdhet har förskjutit uppmärksamheten från det verkliga problemet, nämligen diskrimineringen av kvinnor. Många feminister anser att ”jämställdhet”, det ord som sedan 1990-talet har kommit att användas för jämlikhet mellan könen, är problematiskt. Huvudorsaken till detta, menar flera är att ett ord som står för en vision används för att benämna ett problem. Begreppet är laddat med positiva associationer och fokuserar på målsättningar och ambitioner, men samtidigt undviker det att nämna den missgynnade gruppen vid namn.

För att ytterligare problematisera frågan har postkoloniala feminister i Sverige påpekat att ”jämställdheten” ofta har använts för att markera en skillnad mellan svenskar och invandrade grupper. Begreppet har gjorts till en integrerad del av den svenska självbilden, som definieras både i relation till resten av världen och i relation till den invandrade befolkningen (de los Reyes med flera 2002). En del forskare i Sverige anser att ett postkolonialt perspektiv (där ras och etnicitet spelar en viktig roll i begreppsbildningen) är avgörande för att förstå det svenska samhället. Till exempel skriver McEachrane och Faye i boken *Sverige och de andra* (2001) att även om Sverige aldrig har varit en kolonialmakt så har den svenska självbilden formats genom att den skrivits in i Västerlandets kulturhistoria. Denna självbild har oundvikligen färgats av kolonialismen i Sveriges relationer till andra, icke-västerländska, länder och genom förhållandet till landets icke-vita andra (såsom landets invandrare).

Enligt Diana Mulinari och Anders Neergaard har Sverige länge präglats av en sorts välfärdsstatsnationalism grundad i en ”vi-stolthet” (2004: 210) som konstruerats i kontrast mot en irrationell, kaotisk och konfliktfylld omvärld.

I den indiska kontexten framträder en annan bild av jämställdheten än i Sverige. Här figurerar genus som en ”fråga” i en annan bemärkelse: som en kris, ett problem, en skandal (Sunder Rajan 1999: 2). Sunder Rajan spårar denna konstruktion till en banbrytande rapport om jämlikhet mellan könen från år 1974 (*Towards Equality*, framtagen av den indiska regeringen). Här uppmärksammades den demografiska skevheten mellan män och kvinnor, minskningen av kvinnors deltagande på arbetsmarknaden och nedgången i läskunnighet och hälsa. Det gick inte längre att bortse från de könsbaserade klyftorna ifråga om på utveckling, sysselsättning, näringsintag, markfördelning och arvsrätt – förhållanden som pekade på hur illa kvinnor for i det självständiga Indien. Över hela fältet av statliga åtaganden, sociala rörelser, diskurser, akademiska discipliner och utrymmen för socialt handlande började genus dyka upp som en ”fråga” och inte bara som en analyskategori (Sunder Rajan 1999). Debatter om genus har flutit in

i och aktivt bidragit till att konstruera föreställningarna om Indiens nationella identitet, inklusive den nyfunna prioritet som getts åt utvecklingsfrågor (John 1999). Kvinnors öden knyts till mainstreamorienterade utvecklingsagendor:

Utvecklingsexperter anger ”könsfördomar” som orsaken till fattigdom i ’tredje världen’; befolkningsplanerare tar ställning för indiska kvinnors egenmakt; ekonomer pratar om feminiseringen av den indiska arbetskraften. ... Ur en synvinkel kan man se denna nya synlighet som ett kvitto på den indiska kvinnorrörelsens framgångar. Men samtidigt är denna framgång uppenbart problematisk. (Tharu och Niranjana 1999: 494)

Kvinnor framställs i allt högre utsträckning som effektiva arbetare och ekonomiska subjekt, helt i linje med den nationella diskursen och det internationella inflytandet. Samtidigt fortsätter politiska avsiktsförklaringar och åtgärdsprogram att framställa kvinnor som i behov av hjälp. Bilden av offerskap och oförmåga består. Det stöd som ges till kvinnor, i form av familjeplaneringsstöd eller hygienprogram, utgår alltså från stereotypa antaganden om kvinnorollen. Det finns emellertid några oväntade undantag. På sina håll har medvetandehöjande program fått kvinnor att organisera sig mot förtryckande statliga institutioner, vilket resulterat i ”en märklig situation där staten sponsrar kvinnornas kamp mot sig själv” (Lingam 2002: 317).

Jämför man Indien med Sverige blir det också tydligt hur konstruktionen av genus i Indien har påverkats utifrån, ett utslag av maktskillnader mellan Nord och Syd. Internationella biståndsorgan och icke-statliga organisationer har spelat en viktig roll för indiska policyer och utvecklingsprogram. Kvinnornas marginalisering från maktens centrum är vida omdebatterad i Indien, inte minst för att den omfattande utvecklingslitteraturen har skapat ett utrymme för så kallade kvinnofrågor. Internationella feministiska nätverk har också kunnat påverka hur, och till vad, olika former av utvecklingsbistånd har kanaliserats. Biståndsorgan i Nord kräver ofta att deras program i Syd ska ha ett genusperspektiv eller en genuskomponent. Och även om det praktiska genomförandet och effekterna av dessa program varierar behandlar de ofta kvinnor som en särskild kategori. Detta har i sin tur ofta lett till att genusfrågorna tagits över av byråkratin. Genus har blivit ett teknokratiskt mått, vilket fått till följd att begreppet avpolitiserats och förvandlats till en fråga om uppföljning och planering snarare än kamp (Baden och Goetz 1998). Försöken att uppnå egenmakt genom självhjälsgrupper eller genom stöd till kvinnogrupper har också byråkratiserats, eller så har genusbegreppet överförenklats av statliga och icke-statliga organisationer och biståndsorgan. Samtidigt underbyggs dessa åtgärder av typiska antaganden inom genusdebatten,

det vill säga att det förekommer verkliga ojämlikheter och en uppenbar mansdominans. Kvinnorepresentation saknas ofta i formella strukturer som statens administrativa organ, skogskommittéer och byorganisationer.

I både Nayagarh och Drevdagen har bilden av Sveriges könsneutralitet och jämställdhet, i kontrast till det patriarkala Indien, påverkat hur kvinnor organiserar sig, hur de identifierar sig själva och hur de väljer att agera. När de två fallen studeras sida vid sida kan de därför användas för att tydliggöra vilka handlingsmöjligheter kvinnor har i olika nationella och diskursiva sammanhang.

Drömmarnas hus och många små trådar

Drevdagen ligger i Dalarna, i en glesbefolkad svensk skogsbygd. Det är ett område med litet utbud av service och med få möjligheter till anställning. Byn är etniskt homogen och skillnader mellan invånarna vad gäller ekonomiska tillgångar och utbildningsnivå är relativt små. Sedan 1950-talet har utflyttning till större städer varit ett ständigt bekymmer och för att motverka trenden bildade männen och kvinnorna i Drevdagen år 1995 ett byalag. I byalaget tog kvinnorna upp vad de kallade sociala frågor: lanthandeln, skolan, turismen. Männen tog strid mot staten för rätten att förvalta de omkringliggande skogarna för att öka sysselsättningen. Denna kamp för skogen gjorde att de kom i kontakt med några av mina manliga kollegor från universitetet, vilket ledde till att männen i byalagets ledning kom att koncentrera sig just på skogen och nedprioritera de frågor som kvinnorna hade lyft upp. Kvinnorna tyckte också att det vara svårt att göra sig hörda i frågor som gällde skogen och de flesta kvinnor tappade intresset för byalaget. När jag först besökte byn år 1998 för att prata med kvinnorna kring frågor om utveckling och lokalt skogsbruk fanns en vilja hos dem att träffas på sina egna villkor och tala om byns utveckling och om skogen. De styrde undersökningen i en ny riktning genom att skapa något de kallade *kvinnoforum*. Kvinnoforumet blev en plats där kvinnor från byn och andra ställen kunde träffas, umgås, stödja varandra i olika projekt och arbeta för vad de kallade en "levande landsbygd". Vi träffades i en övergiven byggnad där lanthandeln tidigare hade legat och som kvinnorna hade döpt om till "Drömmarnas hus" – en plats från vilken de kunde förverkliga sina drömmar. Både kvinnoforumet och min egen deltagande forskning om processen möttes dock av motstånd från männen i byalaget och från mina kollegor på universitetet (se Arora-Jonsson 2008, 2013 och Bergelin med flera 2008 för en utförligare beskrivning av processen). De ansåg att kvinnornas organisering störde harmonin mellan könen i byn. Mina kollegor påpekade för mig att det här inte handlade om det globala Syd och att genusfrågor inte var ett problem här på samma sätt som där. De menade också att min inblandning i deras skogsprojekt, liksom mitt skrivande om vad de uppfattade som kritik från en handfull missnöjda

kvinnor, hotade deras möjligheter att uppnå större förändringar i skogspolitiken.

Dessa spänningar kastade en skugga över kvinnornas organisering. Den framgår ännu tydligare om vi jämför dem med en liknande process i indiska Nayagarh. När jag kom till byarna i Nayagarh år 1998 höll kvinnorna på att organisera sig i mikrolånsgrupper som ett led i ett utvecklingsprogram för kvinnor. Sedan 1980 hade en rörelse för lokalt skogsbruk spridit sig genom hela distriktet. Byarna hade engagerat sig i att skydda skogarna, vilket hade resulterat i en utbredning av skogen. Många kvinnor hade varit aktiva deltagare i rörelsen, också med stöd av manliga ledare som förespråkade vad de kallade ”total utveckling”, innefattande sociala reformer och ökat kvinnligt deltagande. När rörelsen så småningom tog formen av ett formellt nätverk av skogsorganisationer fick den också ett mindre ekonomiskt stöd av biståndsorganisationen Oxfam. Det bildades flera nätverk som växte samman till Nayagarhs skogsfederation. Kvinnorna, som aldrig hade haft formell beslutskraft lyste nu plötsligt med sin frånvaro i formaliseringen. Skogsbruksnätverken kom att domineras av äldre män från de allmänna kasterna - Khandait, Chasa, Kumithi, Telegus och några andra. Oxfam började då ge stöd till ett utvecklingsprogram för kvinnor som skulle öka deras deltagande i skogsorganisationerna. Programmet tog formen av kurser i sömnad, familjeplanering, hygienåtgärder och, slutligen, år 1994, hjälp med att bilda kvinnogrupper, så kallade *mahila samiti*, för att genomföra ett mikrolånsprogram.

Vissa *mahila samiti* fanns bara på

papperet medan andra utvecklades till informella långivningscentraler. En del gick längre bortom programmets gränser och förvandlade kollektiven till rum från vilka de kunde agera å byarnas vägnar och å sina egna vägnar som kvinnor. De ifrågasatte hur pengarna användes och hur besluten fattades inom skogsorganisationerna. Precis som de svenska kvinnorna, som också behövde en fysisk plats att kalla sin egen, inrättade en *mahila samiti* en örtträdgård som både materiellt och symboliskt blev deras eget rum. Det var den enda plats där kvinnor kunde samlas och diskutera olika frågor offentligt, utanför sina hem. I Nayagarh var kvinnorna också tvungna att navigera i en mer ojämn social terräng. Ålderskillnaderna mellan deltagarna markerades ytterligare av skillnader i klass och kast. Grupperna organiserades normalt längs kastlinjer och även utifrån ålder. Men trots dessa skillnader var kvinnorna medvetna om den styrka de vann tack vare att det fanns andra kvinnogrupper. Som en kvinna formulerade det: ”Små, små trådar blir ett stort tygstycke ... små verktyg blir en fabrik.”

Kvinnor från ett antal *mahila samiti* i närliggande byar berättade om sin organisering och hur de tvingat flera markägare att avstå den mark som behövdes för att bygga en väg mellan byarna. En varm majmorgon lade sig kvinnorna ner på en offentlig plats och vägrade att flytta på sig innan markägarna gick med på att förhandla. Denna aktion, påpekade kvinnorna ofta, löste ett femton år gammalt problem som männen hade misslyckats med att lösa i sina kommittéer. Berättelser om denna

händelse, liksom andra episoder, som när kvinnor skyddade skogen från skövling och gruvsdrift, eller när de tvingade de regionala myndigheterna att tillhandahålla tjänster som de hade rätt till, bidrog till att bygga upp deras kollektiv som politiska och inte bara sociala krafter. Som en av samordnarna för kvinnoprogrammet sade: ”Vad är poängen med att spara pengar och tillverka blandningar [snacks] när inget annat förändras?”

Kvinnornas agerande fick blandad respons i byarna. Skogsfederationen försökte inlemma alla *mahila samiti* i federationen (inte utan motstånd från många män). Även bland dem som stödde kvinnorna trodde många att det fanns ytterst lite som ”en grupp av läsokunniga kvinnor kunde åstadkomma utan männens vägledning”. Men kvinnorna såg saken på ett annat sätt: ”Vi kan inte vänta på att de ska bestämma sig för att våra frågor är viktiga nog att ta upp.” Spänningarna växte ytterligare när kvinnorna tog upp frågor om våld och hemgifter, liksom när de började tala om behovet av en kvinno federation vid sidan av männens kommittéer. *Mahila samiti*-sammanslutningarna, och särskilt personalen från de kvinnoprogram som skötte samordningen mellan grupperna, började möta motstånd från männen i skogsorganisationerna.

Typen av självidentifikation

Att kvinnorna skulle mötas på det här sättet var inget självklart eller naturligt, varken i fallet med kvinnoforumet i Sverige eller i Indiens *mahila samiti*. Båda utgjorde utrymmen som kvinnorna själva medvetet

hade skapat. Att dessa platser upprättades var inte bara ett resultat av att kvinnorna råkade befinna sig på samma plats. Det fanns också sociala barriärer mellan kvinnorna – i form av klass, ålder, deras position inom arbetslivet och kasttillhörighet – och de suddades inte alltid ut när de organiserade sig tillsammans, utan synliggjordes när kvinnorna försökte hitta nya sätt att förhålla sig till varandra. Upplevelsen av en kollektiv gemenskap visade sig vara en styrka snarare än ett tecken på att de var svaga och osjälvständiga individer oförmögna att agera på egen hand. Samtidigt tyngdes kvinnorna på olika sätt i båda orterna av en rädsla för att deras organisering skulle ge intryck av att de var svaga eller inte kapabla.

I Drevdagen var idealen om jämställdhet och könsneutralitet i gemensamma rum närvarande på flera sätt, inte minst i kvinnornas egna tvivel kring sin separatistiska organisering och i det motstånd de mötte. Det var tydligt att kvinnorna såg sig själva som självständiga, men de pratade också om den starka mansdominansen i de svenska byarnas föreningsliv. Ingen av kvinnorna ansåg sig emellertid ha blivit personligt missgynnad bara för att hon var kvinna. På det personliga och individuella planet såg de sig som männens jämlikar. Trots detta (eller kanske just på grund av detta) uppstod en spänning när det bildades en grupp enbart för kvinnor. Att ta på sig identiteten som medlem av en kvinnogrupp kunde kännas obekvämt när byn redan hade könsneutrala sammanslutningar i vilka både män och kvinnor kunde engagera sig.

Att komma med klagomål inom ett

system som redan sågs som jämställt kunde tolkas som hysteriskt. För kvinnorna i Drevdagen fungerade därför jämställdhetstanken som en sorts självdisciplinering som förhindrade dem att uttrycka missnöje om de lämnades utanför eller blev diskrimine-

Att komma med klagomål inom ett system som redan sågs som jämställt kunde tolkas som hysteriskt.

rade. Kvinnorna talade om sig själva som starka kvinnor, vilket innebar att det fanns en motsättning mellan deras självuppfattning och den offerroll som förknippades med att uppmärksamma diskriminering. När kvinnorna förklarade varför de behövde en egen grupp valde de medvetet att spela på sina styrkor snarare än att framhäva sitt underläge. De ansåg sig vara männens jämlikar. Detta betydde inte att de blundade för orättvisor, men de reagerade på dem på olika sätt. Skillnader i ålder och livserfarenhet (som deras yrke eller utbildningsnivå) påverkade hur kvinnorna uppfattade och hanterade sina känslor kring de orättvisor som förekom. En del kvinnor som tidigare hade varit stadsbor tyckte att det var lättare att handskas med de lokala myndigheterna, medan andra hade en känsla av att myndighetsföreträdarna såg dem som efterblivna lantisar. Kvinnornas relationer till männen i byn varierade också, och det sågs som angeläget att framhäva deras skillnader. Det fanns en laddning kring frågan om att erkänna ojämlika maktförhållanden

eftersom det vore att medge diskriminering. Det, i sin tur, kunde medföra en förlust av egenvärde och makt inom ett system där alla redan förutsattes vara jämställda. Dessa spänningar gjorde det ibland svårt för kvinnorna att formulera en egen identitet (eller rättare sagt: denna identitet behövde ständigt bekräftas). Här spelade de informella formerna för deras möten en viktig roll; de underlättade samarbetet mellan kvinnor som var olika och som ville göra saker på olika sätt. En del ville till exempel engagera även männen i forumet medan andra inte ville det.

I Nayagarh var det inget sådant direkt ifrågasättande av kvinnornas identitet som medlemmar i en kvinnogrupp. Här menade kvinnorna att det var just genom sina grupper som de upplevde att de kunde åstadkomma någonting. Jämfört med kvinnorna i Drevdagen tycktes kvinnorna i Nayagarh ha en starkare gruppidentitet. När de svenska kvinnorna beskrev sina erfarenheter så så talade de ibland om bristen på kvinnligt deltagande som grundat i låg självkänsla. Samtidigt var det ingen av kvinnorna som talade om sig själv som att hon hade låg självkänsla. Denna bild användes alltid för att beskriva någon annan: den gammalmodiga, blyga och traditionella kvinnan – en bild som kvinnorna tog avstånd ifrån. De såg inte sina egna roller som mödrar och hustrur som konservativa, men tvekade inte att använda denna terminologi när de talade om tidigare generationer.

När jag presenterade min forskning från Nayagarh för kvinnoforumets medlemmar ledde det till en diskussion om vad det innebar för kvinnor i Indien att vara

moderna med avseende på genusrelationer och jämställdhet. En deltagare reagerade på detta: ”Jag har hört att kvinnorna i Indien har blivit starkare ... har utvecklats en hel del, efter att Indien moderniserats. Kanske är det därför de har lyckats göra de här sakerna tillsammans.” En annan kvinna kände sig förolämpad av jämförelsen med kvinnorna i Nayagarh: ”Men vi är annorlunda”, sa hon. ”Vi är yrkeskvinnor.” De svenska kvinnornas subjektsposition som moderna konstruerades väldigt mycket i relation till tidigare generationer och i kontrast till de inte-så-utvecklade kvinnorna i tredje världen som inte räknades som yrkeskvinnor. Föga förvånande saknades denna inställning hos de äldre kvinnorna (som var i 60-, 70-, och 80-årsåldern). Dessa återgav istället berättelser om starka kvinnor i det förflutna, kvinnor i deras mödrars generation som hade flyttat till dessa berg och byggt upp de tidiga bondesamhällena.

Vikten av att vara förvärsarbetande var ett återkommande tema i våra diskussioner. Kvinnornas arbete, främst inom serviceyrkena, utgjorde en stor del av deras identitet som självständiga, och återspeglade dessutom de svenska ansträngningarna att åstadkomma jämställdhet via arbetsmarknaden. Det var en viktig del av kvinnornas status: att vara en modern arbetande kvinna medförde en känsla av ha frigjort sig från de tröstlösa mödor som präglade äldre tiders kvinnor.

Samtidigt framgick det i berättelserna från forumets yngre kvinnor (mellan 30 och 60 år) att bilderna var motstridiga. Det fanns spänningar i hur kvinnorna uppfattade sina arbetsliv. De kände stolthet över

att arbeta utanför hemmet, men samtidigt var det många som upplevde det som begränsande att inte kunna engagera sig i bylivet och att behöva åka långt till arbetet. Även om många av kvinnorna arbetade utanför hemmet kände de att de saknade möjlighet att jobba på sina egna villkor och de kände sig fångna i de arbeten de hade. Deras delaktighet i arbetskraften – som på vissa sätt gav dem ekonomisk frihet och en egen identitet – snärjde också in dem i ett system som de hade mycket lite inflytande över. Många kvinnor påpekade också att moderskapet, till skillnad från arbetslivet, utgjorde en relation som var givande och en källa till uppskattning. Detta var inte så mycket en fråga om att förhålliga moderskapet som en återspeglning av livets praktikaliteter och erfarenheter som utgjorde något ”centralt för många kvinnors föreställningar om sig själva” samtidigt som de kände att moderskapet fick ”lite eller ingen bekräftelse i de dominerande diskurserna” (O’Connor 1998:131). Den svenska föreställningen om att mödrarna ska vara huvudansvariga för barnen krockade med ideal om jämställdhet, förvärsarbete och delat ansvar (Elvin-Nowak och Thomsson 2001). Delat ansvar är en stark diskurs i Sverige, trots att verkligheten ofta ser annorlunda ut (Magnusson 2001). Att leva och arbeta i byn innebar för en del kvinnor att förhandlingarna om deras tid och deras balansgång mellan familjeansvar och arbete handlade mer om deras egna fördelar än deras arbetsgivares, något som antydde att lönearbetet inte alltid var meningsskapande på det personliga planet.

För kvinnorna i Nayagarh var disk-

rimineringen mer uppenbar. De kopplade också orättvisorna i byarna till en mer vidsträckt samhällsordning utanför sina egna lokala sammanhang. Mamta Tiwari, en av fältorganisatörerna för kvinnoprogrammet, uttryckte sig så här i en rapport: ”33 procent av platserna i regeringen har reserverats för kvinnor. Detta kan i framtiden komma att stiga till 50 procent. Men detta kommer inte att lösa våra problem om vi inte framställer våra problem på ett effektivt sätt. Kvinnor borde inte bara syssla med miljöarbete, de borde agera för att skydda sig själva, för att bygga upp en samhällelig medvetenhet. Syftet med *mahila*-programmet borde inte begränsa sig till diskussioner och möten – snarare borde det omsättas i handling” (Tiwari odaterat).

Skillnadsdimensioner

Kvinnornas sätt att identifiera sig själva visar olikheterna mellan de två kontexterna. Några viktiga skillnadsdimensioner här var gruppernas formella respektive informella karaktär, retoriken de använde och deras arbetsmetoder. Kvinnorna i Nayagarh kunde vara ”kvinnor” offentligt, det vill säga formellt presentera sig som kvinnogrupper på ett sätt som inte var möjligt för kvinnorna i Drevdagen. Eftersom deras *mahila samiti* var en del av utvecklingsprogrammet för kvinnor följde de vissa regler och styrningsprinciper: de hade formella roller, dokumenterade sina aktiviteter. Men det som verkligen formaliserade dem var att de framställde sig just som en kvinnogrupp och att det accepterades av resten av byn. Gruppen kunde erbjuda ett avskilt utrymme för kvinnor som godtogs

av skogsorganisationen och programmet gav kvinnorna en legitimitet som de annars inte skulle ha haft. De kunde träffas utanför sina hem i ett offentligt rum som åtnjöt samhällelig och statlig sanktion. När de uppnådde ett minimum av synlighet som formell grupp fick kvinnorna också starkare skäl att mötas, knyta kontakter och kanske även börja formulera idéer om en solidaritet som sträckte sig utanför den privata sfären. Programmets formella karaktär gav grupperna en stabilitet inom byn och de kunde knyta band till grupper på andra ställen. Men gruppernas arbete skiljde sig i inriktning och aktivitetsgrad. Gruppernas formella karaktär gav dem i vissa fall större tyngd i förhandlingar med godsägare, skogskommittéer eller våldsamma makar och släktingar.

I Drevdagen fann kvinnorna det istället nödvändigt att arbeta informellt. Inom de formella strukturerna var utsikterna små att påverka diskussionerna kring de frågor de tyckte var viktiga. De ärenden kvinnorna tog upp ansågs ofta vara mindre viktiga. Männerna i byalagen ansträngde sig för att bevara rådande maktförhållanden genom att insistera på att byalagen redan var könsneutrala. ”Ingen har hindrat kvinnorna från att vara med i byalagen”, svarade en av männen i byalaget när han fick höra att många kvinnor drog sig för att delta. Det var svårt för kvinnorna att utmana en ordning som var genomsyrad av föreställningar om jämställdhet och välfärd för alla. Det förstärktes av att byalagen också kämpade i underläge mot urbanisering och uttunning och med självpåtagen skuld om man inte följde med strömmen.

Kvinnorna i Nayagarh uppnådde ofta sina mål genom att direkt konfrontera auktoriteter som manliga godsägare och regionala myndighetsföreträdare. Genom utåtriktade aktioner krävde kvinnorna sin rätt och slog samtidigt sönder myten om att de var offer och passiva stödmottagare. De kommunicerade sitt budskap på ett fysiskt sätt, genom att visa upp sina kroppar som annars förutsattes ha sin plats i hemmet. Genom sin delaktighet i aktionerna bekräftade de sin egen identitet. Även om en del av dessa demonstrationer startades av en enskild *mahila samiti* så anslöt sig ofta kvinnor från andra kaster och byar. Deras identitet som kvinnor (snarare än kastmedlemmar eller bybor) hamnade i centrum för rörelsen. Som Zygmunt Bauman skriver: ”I handling kan man vara ett offer utan skam” (1995: 73). Kvinnorna i Nayagarh utnyttjade, och bröt ner, sitt eget offerskap på precis det sättet.

Politiken i Drevdagen gav inget utrymme för sådant agerande. Här skulle liknande aktioner från kvinnornas sida ha uppfattats som genanta eftersom svenska kvinnor förstods som jämlika och absolut inte som offer, även om de samtidigt uppfattades som passiva av både kvinnor och män. Den mening som tillskrevs kvinnornas kroppar i Nayagarh, och hur kvinnorna själva använde dem, är av stor betydelse här. I Sverige, med dess förgivettagna könsneutralitet, var det nödvändigt att tränga undan alla kroppsliga implikationer. Här var det något betydligt mindre dramatiskt som orsakade bråk, nämligen att kvinnorna träffades som *kvinnor*. När de agerade som kollektiv drog de svenska kvinnorna

uppmärksamhet till könsojämlikheter av ett slag som redan var väl synliga i Indien. Kanske var det också just därför som kvinnoforumet framstod som mer hotande – för att könsskillnaderna plötsligt gavs en politisk mening.

I linje med detta fanns det också en tydlig skillnad mellan den retorik som användes av de indiska kvinnogrupperna och den som användes av kvinnoforumet i Drevdagen. Kvinnoforumets språk präglades av återhållsamhet. Även om deras agerande antydde att skälet till deras organisering var behovet av ett särskilt utrymme för kvinnor, så var kvinnorna också snabba att påpeka att de i själva verket arbetade för byns bästa och dess fortsatta utveckling. Deras tvekan inför att öppet utmana mansdominansen och sin egen uteslutning från byalagets beslutsfattande var, med ett enda undantag, en följd av deras ansträngningar att inte dra onödig uppmärksamhet till sig själva som kvinnor – en position som skulle ha gjort dem sårbara i ett samhälle byggt på tanken om könsneutralitet. Detta var ett strategiskt drag som kan ses som raka motsatsen till strategisk essentialism. Till skillnad från kvinnorna i Nayagarh uttalade de sig inte heller offentligt som ett kvinnokollektiv.

På båda orterna villkorades kvinnornas agerande av yttre interventioner och av männens reaktioner på deras organisering. I de bilder som kvinnorna gav av männen blev de rådande idealen och diskurserna kring könsrelationerna särskilt synliga. När jag frågade kvinnorna i Nayagarh vad det var som gjorde dem framgångsrika som grupp var ett av svaren att ”Våra män är bra. I andra byar blir männen missunnsamma

när deras kvinnor utvecklas och de försöker hindra kvinnorna från att göra saker tillsammans.” Kvinnoforumets kvinnor hade dock en annan uppfattning. De talade ofta om hur gamla vanor var svåra att övervinna och lät förstå att många män på

**Beklagligt nog så kände
männen från universitetet inte
bara till dessa diskriminerande
praktiker, de deltog till
och med i att omintetgöra
kvinnornas ansträngningar.**

landsbygden hade gammalmodiga föreställningar om förhållandet mellan könen. Till exempel jämförde de byns män med mina kollegor som arbetade med skogsprojektet. Kvinnorna trodde att männen från staden inte kände till diskrimineringen i byn, att dessa män själva inte skulle bete sig på samma sätt, och att de skulle försöka göra något åt saken om de fick reda på hur det såg ut. Beklagligt nog så kände männen från universitetet inte bara till dessa diskriminerande praktiker, de deltog till och med i att omintetgöra kvinnornas ansträngningar för att motarbeta dem genom att reducera de senare till personliga eller bypolitiska angelägenheter. Allt det där tycktes gå tillbaka till föreställningen om att det råder jämlika förhållanden. De ojämlika förhållanden som ändå framträdde sågs inte som ett uttryck för dagens värderingar utan som kvarlevor från det förflutna.

Att säga att de gifta kvinnorna i Indien hängav sig åt ett könskrig vore en överdrift,

men de var betydligt mer rättframma när de talade om sina konflikter med männen i sina hem och i sina byar. I kvinnoforumet i Sverige var de personliga relationerna till manliga partners sällan föremål för gemensam diskussion. När frågan ibland kom upp uttrycktes den snarast i form av ett ”kärlekskontrakt” (Magnusson 2001) där relationer förhandlades genom kärleken på ett sätt som gjorde förhållandet personligt och unikt. Detta betyder förstås inte att det aldrig förekom någon konflikt kring detta i de svenska hemmen, eller att det saknades kärlek i de indiska. Snarare är dessa bilder beskrivande för olika typer av normativt tal om man–kvinna-relationen. I Indien är äktenskapet mer av ett samhälleligt arrangemang än i Sverige där det uppfattas som parets privatsak.

För att förstå relationerna mellan könen är det nödvändigt att teoretisera inte bara de olika samhälleliga intressen som kvinnogrupper kan ha, och utan också de djupa ömsesidiga beroenden som existerar mellan män och kvinnor. Männen reagerade på olika sätt på kvinnornas organisering, men deras reaktioner kunde inte nödvändigtvis placeras i olika kategorier (exempelvis utifrån männens ålder). I Nayagarh fick kvinnornas aktivism ibland stöd av männen (”våra män är bra män”) och vid andra tillfällen handlade det om en reaktion mot våld riktat mot kvinnor. Medlemmarna i skogskommittéerna vid skogsbrukskontoren bjöd ofta in mig för att visa hur väl kvinnogrupperna i deras byar fungerade. Detta betydde inte nödvändigtvis att de trodde på kvinnogrupperna av samma skäl som kvinnorna gjorde det,

men det indikerade i alla fall ett stöd för kvinnornas organisering. De professionella landsbygdsutvecklare som arbetade med männen i Drevdagen och Nayagarh var också män. I Drevdagen insisterade de på att kvinnorna skulle inkluderas i byalagen. Samtidigt ansåg de att kvinnornas kritik bottnade i personliga konflikter som kvinnorna behövde lära sig att lösa tillsammans med männen i byn. I Nayagarh ville de gärna stödja kvinnorna i kvinnogrupperna, men fann det svårt att ha kontakt med dem annat än genom byorganisationerna. Under en kort period hade ändå kvinnorna stöd i sin organisering från de Oxfamfiansierade program som infördes genom skogsorganisationerna.

Kvinnornas förhållande till männen i byarna var också en återspeglning av mer vidsträckta samhällsliga diskurser. Nayagarh ansågs vara mansdominerat och enskilda män som avvek från det mönstret uppfattades som progressiva. I Sverige, ett land som både internationellt och i den nationella självbilden ansågs vara ledande i jämställdhet, uppfattades maktfullkomliga män på landsbygden som kvarlevor från gångna tider. Men denna makt är inte ett historiskt fenomen utan i allra högsta grad närvarande. När man hänvisar till det förflutna för att förklara ojämlika förhållanden legitimeras de ojämlikheter som är inbäddade i existerande maktrelationer.

Kvinnor är som båtar:

Det personliga och det kollektiva aktörskapets mysterier

När man studerar de två gruppernas utveckling jämte varandra slås man av hur

det personliga och det kollektiva tog olika former. En av männen från skogsfederationen i Nayagarh sade med en uppgiven suck att kvinnorna vägrade komma till möten och utbildningar om inte flera bjöds in samtidigt: ”Kvinnor är som båtar”, konstaterade han, med syftning på den flotta av katamaraner som fiskade i havet. ”De vill alltid ge sig ut tillsammans. När de kan ge sig ut på egen hand, skaffa sig utbildning och göra saker själva, då kommer de att bli självständiga ... bemyndigade.” Men var det den sortens självständighet som konstituerade kvinnornas egenmakt på de två orterna?

En aspekt av att ha egenmakt anses vara möjligheten att välja. På det sättet kan egenmakt ses som en delvis normativ idé. Kvinnorna i Sverige var (mer eller mindre) fria att välja var de skulle bo, vem de skulle gifta sig med och hur många barn de skulle få – möjligheter som många av kvinnorna i Indien saknade. På dessa sätt åtnjöt kvinnorna i Sverige redan egenmakt. Samtidigt var deras utrymme för kollektivt handlande beskuret av jämlikhets- och moderniseringsdiskursen. Genom att göra diskriminering till något illegitimt satte jämställdhetsidealen upp barriärer kring vad kvinnor kunde och inte kunde göra eller ifrågasätta i sina dagliga liv.

I Nayagarh erkändes kvinnorna inte alltid som aktörer. Föreställningen om individuell egenmakt genom modernisering var inte förenlig med tanken om att kvinnorna skulle organisera sig i grupper. Det är också sant att kvinnornas aktivism i Nayagarh inte alltid resulterade i ett bättre liv. På det personliga planet, när de kom

hem från sina möten, förväntades de fortfarande täcka sina huvuden och hålla tyst i äldre mäns närvaro. Detta var samma kvinnor som hade slagits för sin rätt mot manliga långivare och skogsmyndigheterna. Den tilltro de hade till sig själva och sina framgångar ledde förvisso i vissa fall till förändringar i könsrelationerna i hemmet, men det fanns inget direkt orsakssamband här. I ett utkast till en Oxfamrapport om de lokala skogsbruksgrupperna återger författarna historien om en ordförande i en av kvinnogrupperna, vars make misshandlade henne efter att hon tagit ställning för en bykvinna som hade blivit utslängd av sin man (Mitra och Patnaik 1997). Författarna använder detta enskilda fall för att förminska betydelsen av allt det som kvinnogrupperna sade och gjorde i sitt dagliga liv i byn: de löste konflikter, tog itu med våldsamma män och elaka svärmödrar, och de arbetade med olika problem kring hemgiftsfrågan. Genom att låsa sig vid tanken att egenmakt handlar om den enskilda kvinnan drog författarna slutsatsen att kvinnogrupperna var maktlösa när det gällde att förändra könsrelationerna i hemmen.

Cleaver har uttryckt det kärnfullt:

I takt med att ”egenmakt” (på engelska *empowerment*, författarens anmärkning) har blivit ett modeord i utvecklingssammanhang så har en av projektens grundläggande målsättningar, dess radikala, utmanande och transformativa udd, gått förlorad. Begreppet handling har individualiserats, och begreppet egenmakt har avpolitiserats. (Cleaver 2001: 37)

Tredje världen-feminister har också kritiserat fokuseringen vid ”den enskilda kvinnans medvetande” (Mohanty 2003: 81). Mohanty (2003) skriver att strategin måste vara att tala inifrån ett kollektiv. Kollektiv organisering kan framstå som ett hot mot de fördelar som enskilda kvinnor har uppnått genom att ta en plats inom det existerande systemet. Men både i Indien och Sverige var gemensamt handlande på deras egna villkor en väg till egenmakt för kvinnorna på kollektiv nivå och bynivå, vilket visar att det inte alltid finns ett samband mellan individuell och kollektiv egenmakt eller mellan strategi och praktik.

Å ena sidan hyste männen i Nayagarh attityder som begränsade kvinnorna genom att stämpla dem som oförmögna att fungera jämställda i den offentliga sfären. Å andra sidan gjorde den delade erfarenheten av diskriminering genom fattigdom att både männen och kvinnorna i Nayagarh kunde utveckla en strukturell analys av vissa ojämlikheter och se behovet av kollektiv handling. På det stora hela var männen och kvinnorna här befriade från den sortens individualism som förvandlar varje ojämlikhet till ett personligt misslyckande hos dem som inte gynnas av den rådande ordningen. Att redan ha insikt i diskriminering på

grundval av klass och kast kan på det sättet underlätta upptäckten även av könsdiskriminering. Att förstå behovet av en oberoende, lokal skogsbruksrörelse kan på liknande sätt öka förståelsen för varför kvinnogrupper kan behövas. Detta kan vara ett av skälen (vid sidan av det faktum att kvinnogrupperna redan var delar av ett formellt program inom den lokala skogsbruksrörelsen) till att många män som var aktiva i skogsrörelsen stödde kvinnogrupperna, även om de hade sina egna idéer om hur dessa grupper borde fungera i relation till dem själva (jämför Jane Mansbridges (1999) argument om att stödet för kvinnorörelsen såg olika ut bland vita och svarta män och kvinnor i USA). Eftersom deras män (eller i alla fall vissa män) kunde vara "bra" män, tenderade kvinnogrupperna i Indien att inte positionera sig gentemot enskilda män. Deras motstånd riktades istället mot vad de uppfattade som manligt beteende, särskilt vad gällde problemen med våld och hemgifter. För dem var varje tanke om utveckling otillfredsställande om den inte tog hänsyn till könsaspekten. Samtidigt var utveckling en förändringsprocess genom vilken kvinnorna inte bara blev självständiga och bemyndigade, utan också en process genom vilken svartsjuka män skulle förvandlas till bra män.

I en perfekt värld borde det förstås finnas en direkt koppling mellan personligt och kollektivt aktörskap i strävan att uppnå egenmakt. Men diskriminering tar många former, och även om diskrimineringen utövas systematiskt finns inget givet samband mellan det personliga och det kollektiva eller mellan det strategiska och det praktiska. Vi måste bevara en öppenhet för olika möjligheter när vi föreställer oss hur kvinnors frigörelse kan se ut i alla de sammanhang där kvinnor kan tänkas agera, både individuellt och kollektivt.

Det är tydligt att kvinnorna på båda platserna inte bara engagerade sig för sig själva utan också för ett rättvist samhälle för både kvinnor och män. Samtidigt uppmärksammades frågor om makt betydligt oftare i Indien. Som en av fältorganisatörerna skrev i en rapport fanns det "ingen poäng med att prata om skogen när kvinnorna inte hade någon makt själva" (Tiwari o.daterat). Till skillnad från kvinnogruppen i Sverige beskrev de indiska kvinnorna sig som just en kvinnogrupp. Jämfört med den svenska kvinnogruppen tog de också upp frågor som tycktes vara mer hotande mot de rådande könsrelationerna och mer inriktade mot diskriminering av kvinnor. Detta betyder inte att makt och diskriminering var irrelevanta teman i den svenska byn. Snarare var det så att utrymmet för att ta upp frågor om makt och diskriminering var mindre. Ändå mötte kvinnorna motstånd, inte på grund av vad de sade utan på grund av vad deras kollektivitet signalerade.

Det kändes illegitimt att organisera sig som kvinna i den svenska byn. Ojämliga maktförhållanden doldes av ett språk som handlade om samarbete och harmoni mellan könen. Det förstärktes av den generella föreställningen i politiken och inom de befintliga institutionerna. Kvinnors organisering blev en "förbjuden handling" (Eduards 2002). En viktig kontextuell skillnad mellan de två platserna var att i Indien både sågs och erkändes

skillnader, medan det i Sverige togs för givet att skillnaderna tack vare jämställdheten skulle vara minimala. Kontrasten låg med andra ord inte så mycket i förmågan att uppfatta skillnader som i reaktionerna på dem när de faktiskt uppmärksammades.

”Överraskningsfaktorn” (Smith och Smith 1983: 114) i att erfara sin underordning som ett resultat av en ordning som sträckte sig bortom deras omedelbara sammanhang var inte lika påtaglig bland kvinnorna i Nayagarh som den var i Drevdagen. Kvinnorna i Nayagarh förväntade sig inte att de, som enskilda kvinnor, skulle ha särskilt mycket direkt inflytande över kommittéerna eller de statliga myndigheterna. De hade därför mindre att förlora och mer att vinna genom att tala inifrån en kvinnogrupp.

För många svenska aktivister och akademiker är det just våldet mot kvinnor som upprätthåller mäns makt över dem. Maud Eduards skriver att kvinnors kollektiva handlande är betydligt mer utmanande för demokratin om det har att göra med kropp, våld och makt eftersom det pekar ut män som ansvariga, och just för att de är män: ”Könsmaksordningen avslöjas i all sin nakenhet” (Eduards 1997: 21). I Indien däremot, är denna koppling långt ifrån lika enkel. Enligt kvinnorna i Nayagarh spelade svärmödrar (och andra kvinnliga släktingar) ofta en avgörande roll i att anstifta, uppmuntra och ibland delta i våld mot sina svärdöttrar. I Nayagarh riktade sig kvinnornas organisering lika mycket mot sådana grymma svärmödrar som mot äkta makar och svärfäder.

På båda orterna spelade män som inte

själva kom från byarna en viktig roll. Utvecklingsprogram, särskilt sådana med deltagarorientering, har ofta kritiserats för att förstärka ojämlika förhållanden genom att gynna dem som är mest högröstade på möten eller genom att sätta likhetstecken mellan vissa manliga invånare och ”samhället” som sådant. I jämförelse med Sverige så var det emellertid mer tillåtet för utvecklingsexperterna att utmana ojämlika förhållanden i Indien. Detta beror delvis på att dessa ojämlikheter är mer tydliga i Indien, men också – och än viktigare – för att det är mer tillåtet att utmana ojämlikheter i ett agrart tredje världen-samhälle som redan är genomdränkt av diskurser om utveckling och där ojämlikheten därför redan från början utgör en central utgångspunkt. Förändringarna orsakades inte bara av denna yttre påverkan, men med utgångspunkten att förhållandet mellan könen var ojämlikt så erbjöds kvinnorna lite extra utrymme. Det var ett utrymme som en del av dem använde för att omförhandla de befintliga maktförhållandena. Yttre intervention i relationerna mellan könen hade alltså mer legitimitet i den indiska kontexten.

Den relationella analysen i denna artikel har brutit ny mark genom att ägna sig åt förbindelselinjerna mellan de svenska och de indiska kontexterna. Dessa förbindelselinjer framträdde på sätt som var både kontextbundna och refererade till varandra. På båda platserna sattes ramarna för hur jämlikhet mellan könen kunde artikuleras av utvecklingsdiskurser om förtryckta kvinnor och behovet av kvinnlig egenmakt i det globala Syd. Så var det i Indien, där

vikten av att stärka landsbygdskvinnorna ofta betonades, men också i Sverige, med dess självbild av att ligga långt före andra länder i jämställdhetskänseende. I Indien begränsades kvinnornas handlingsutrymme av en syn på kvinnor som inkompetenta offer i behov av hjälp. Samtidigt gav den existerande debatten om mansdominans och kvinnligt offerskap de indiska kvinnorna ett utrymme att ta upp diskrimineringsfrågor och verka för förändring.

I Sverige kretsade debatten istället kring jämställdhet och deltagande. Den rådande jämställdhetsidén byggde på antagandet att systemet som sådant var bra och att allt som behövdes för att uppnå perfektion var att involvera fler kvinnor. Föreställningen om att ”utveckling” redan hade uppnåtts i Sverige återspeglades i hur kvinnorna i Drevdagen formade sina subjektspositioner i kontrast till kvinnor i det förflutna och i tredje världen, men också i deras ambivalens kring huruvida de skulle försöka utmana systemet – och i så fall hur mycket de skulle försöka förändra. Samma uppfattning om det utvecklade Sverige återspeglades i den lätthet med vilken mina universitetskollegor lade märke till könsmässiga ojämlikheter i det globala Syd, medan de blundade för samma problem i Sverige. Genom att på detta sätt överkorsa rummet och växla mellan olika register går det att blottlägga hur diskurser reproduceras på olika nivåer, från det internationella och nationella beslutsfattandet till bypolitikens nivå. Användningen av termen ”utveckling” visade att det fanns likheter mellan länderna när det gällde de dominerande antagandena om vad

utveckling är och hur förhållandet mellan könen bör organiseras i ett utvecklat samhälle.

Min jämförande analys av könspolitiken på de båda orterna ifrågasätter dock de antaganden om linearitet som tycks inbyggda i diskussionen om utveckling och modernisering. Analysen kastar tvivel över antagandena att kvinnlig egenmakt är en direkt följd av den ekonomiska utvecklingen och att jämställdhet uppstår ur en rätlinjig rörelse in i moderniteten. Det fokus som i Sverige riktades mot individuell jämlikhet lade en tung börda på kvinnorna själva, eftersom frågor om uteslutning och diskriminering blev deras eget ansvar. Föreställningen om den moderna kvinnan som i första hand en bemyndigad individ fungerade också som ett ideal i Indien, vilket osynliggjorde de framgångar som uppnåtts genom kollektivt handlande. De två fallen synliggör därför hur idéer kan migrera och ta sig olika materiella uttryck på olika platser. De återspeglar de ”utspridda hegemonier” (Grewal och Kaplan 1994) som utövas av föreställningar om utveckling och jämlikhet mellan könen i både Syd och Nord.

Översättning från engelska av Per-Anders Svärd.

Denna artikel publicerades ursprungligen under titeln *Discordant connections: Discourses on gender and grassroots activism in two forest communities in India and Sweden* (2009) i *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 35(1): 213–240. Artikeln utsågs till vinnare av 2009 års Catharine Stimpson Prize for Outstanding Feminist Scholarship.

Referenser

- Arora-Jonsson, Seema (2005) *Unsettling the order: Gendered subjects and grassroots activism in two forest communities*. Uppsala: Sveriges lantbruksuniversitet.
- Arora-Jonsson, Seema (2008) "Research sounds so big...": Collaborative inquiry with women in Drevdagen, Sweden. Fortmann, Louise (red) *Participatory research in conservation and rural livelihoods: Doing science together*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Arora-Jonsson, Seema (2013) *Gender, development and environmental governance: Theorizing connections*. New York och London: Routledge.
- Baden, Sally, och Goetz, Anne Marie (1998) Who needs [sex] when you can have [gender]? Conflicting discourses on gender at Beijing. Jackson, Cecile och Pearson, Ruth (red) *Feminist visions of development: gender analysis and policy*. London: Routledge.
- Bauman, Zygmunt (1995) *Life in fragments: essays in postmodern morality*. Oxford: Blackwell.
- Bergelin, Åsa, Emretsson, Margaret, Lundgren Halvarsson, Anna, Halvarsson, Ewa och Ryen, Anna (2008) "För oss är naturen en lisa för själen" (Where peace comes dropping slow): The forests and nature for us. Fortmann, Louise (red) *Participatory research in conservation and rural livelihoods: doing science together*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Cleaver, Frances (2001) Institutions, agency and the limitations of participatory approaches to development. Cooke, Bill och Kothari, Uma (red) *Participation: the new tyranny?* London: Zed.
- De los Reyes, Paulina, Molina, Irene och Mulinari, Diana (red) (2002) *Maktens (o)lika förklådnader: Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.
- Eduards, Maud (1997) Interpreting women's organizing. Gustafsson, Gunnel, Eduards, Maud och Rönnblom, Malin (red) *Towards a new democratic order? women's organizing in Sweden in the 1990s*. Stockholm: Publica.
- Eduards, Maud (2002) *Förbjuden handling: Om kvinnors organisering och feministisk teori*. Malmö: Liber.
- Elvin-Nowak, Ylva och Thomsson, Heléne (2001) Motherhood as idea and practice: a discursive understanding of employed mothers in Sweden. *Gender and Society* 15(3): 407-428.
- Grewal, Inderpal och Kaplan, Caren (1994) *Scattered hegemonies: postmodernity and transnational feminist practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Integrations- och jämställdhetsdepartementet (1999) *Jämställdhetspolitiken inför 2000-talet*. Regeringens skrivelse 1999/2000:24.
- John, Mary E. (1999) Gender, development and the women's movement: problems for a history of the present. Sunder Rajan, Rajeswari (red) *Signposts: gender issues in post-independence india*. New Delhi: Kali for Women.
- Katz, Cindi (2001) On the grounds of globalization: a topography for feminist political engagement. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 26(4): 1213-1234.
- Lingam, Lakshmi (2002) Taking stock: women's movement and the state. Shah, Ghansvam (red) *Social movements and the state*. New Delhi: Sage.
- Magnusson, Eva (2001) Politics, psychology, and gender in heterosexual couples: welfare states as laboratories for the future? *American Psychological Association*, San Francisco 25 augusti 2001.
- Mansbridge, Jane J. (1999) "You're too independent!": how gender, race, and class make many plural feminisms. Lamont, Michele (red) *The cultural territories of race: black and white boundaries*. Chicago: University of Chicago Press.

- McEachrane, Michael och Faye, Louis (2001) *Sverige och de andra: postkoloniala perspektiv*. Falun: Natur och kultur.
- Mitra, Amit och Patnaik, Sanjoy (1997) *Community forest management in Orissa and the role of oxfam: a review*. Opublicerat rapportutkast. Oxfam: Bhubaneswar.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003) *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*. New Delhi: Zubaan.
- Mulinari, Diana och Neergaard, Anders (2004) Syster, du är ju annorlunda: migration, institutionell förändring och kön. Florin, Christina och Bergqvist, Christina (red) *Framtiden i samtiden: könsrelationer i förändring i Sverige och omvärlden*. Stockholm: Institutet för framtidsstudier.
- O'Connor, Pat (1998) Women's friendships in a post-modern world. Adams, Rebecca G. och Allan, Graham (red) *Placing friendship in context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plantin, Lars, Månsson, Sven-Axel och Kearney, Jeremy (2000) Mäns föräldraskap: om faderskap och manlighet i Sverige och England. *Socialvetenskaplig Tidskrift* 1-2: 24-42.
- Smith, Barbara och Smith, Beverley (1983) Across the kitchen table: a sister-to-sister dialogue. Moraga, Cherríe och Anzaldúa (red) *This bridge called my back: writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table/Women of Color Press.
- Sommestad, Lena och Maathai, Wangari (2005) Fredspristagare: genombrott för kvinnors betydelse i miljöarbete. *Göteborgs-Posten* 26 februari 2005.
- Sunder Rajan, Rajeswari (red) (1999) *Signposts: gender issues in post-independence india*. New Delhi: Kali for Women.
- Tharu, Susie och Niranjana, Tejaswani (1999) Problems for a contemporary theory of gender. Menon, Nivedita (red) *Gender and politics in india*. New Delhi: Oxford University Press.
- Tiwari, Mamata (odaterat) *Progress report of women's group formation: initiative of BOJBP*. Opublicerat rapport på engelska (översatt från originalspråket oriya). Friends of Trees and Living Beings, Nayagarh.

Nyckelord

Att vända blicken, Sverige, Indien, relationell analys, kollektiv/individuell subjektivitet

Seema Arora-Jonsson

Institutionen för stad och land
Sveriges lantbruksuniversitet
750 07 Uppsala
E-post: seema.arora.jonsson@slu.se