

REVISTA LÜVO

VOL. 7 N°1 | FEBRERO 2020



INTERSECCIONALIDADES Y MÁRGENES

ISSN 2665-2005 (En línea)

REVISTA LÜVO

Equipo

Revisión, edición

Diseño

Traducción

Diseño de portada

Fotografías

Priscyll Anctil Avoine

Yira Miranda Montero

Danielle Coenga-Oliveira

Violett Vivas

IG: @vivasviolettilustra

Pixabay



Fundación Lüvo

Otra pedagogía, Otra política

Carrera 7 #65-74, apto. 202

Bogotá, Colombia

www.fundacionluvo.org

info@fundaciónluvo.org



@Fundacionluvo



@fundacionluvo



@fundacionluvo



04

Nota de la ilustradora

Violett Vivas

05

Editorial

Sonia Alimi

07

Entrevista a Catherine Walsh

Kathryn Orcasita Benitez

16

Del cuerpo a la Juntanza

Andrea Prado Blanco

19

Racisme systémique au Québec

Laurent Francis Ngoumou

22

Participación política de mujeres

disidentes sexuales en Bucaramanga

Dayana Sepulveda & Alejandra Mesa

25

The Citizenship Amendment Act (CAA):

The Struggle for India's Soul

Devika Misra & Catherine Viens

31

Parler de froid

Étienne Levac

33

¿Te gusta tu color de piel? Pensarnos la raza para el próximo 8 de Marzo

Yira Miranda Montero

36

Politique de l'emploi au Togo

Kossi Adandjesso & Patrick Hervé Goma-Maniongui

41

Décoloniser les savoirs pour une solidarité Nord/Sud

Maïka Sondarjee





VIOLETT VIVAS

NOTA DISEÑO DE PORTADA

Me inspiré mucho en una experiencia personal que vivo diariamente y muchas mujeres también; y es que ser mujeres afroindígenas, como yo digo, o afrodescendientes y querer representar a nuestras abuelas por medio del turbante ha sido motivo de muchas burlas, comentarios y digamos que aunque en la región, la gente ha ido cediendo un poco, para muchas personas es horrible que una mujer use un turbante. Sienten que estas haciendo algo tan malo hasta tal punto de insultarte, tratarte mal. Entonces, quise representar eso que uno siente cuando recibe ese tipo de comentarios porque son cosas que duelen; somos personas sensibles y como mujeres tratamos de superar las cosas pero las guardamos y nos hacen llevar un dolor en el cuerpo. El hecho de usar un turbante genera muchas reacciones, no me ven como una persona respetable, por ejemplo. Mis ilustraciones siempre son sentidas y muchas están llorando, pero es un llanto de aguantar mucho y a veces tener que desahogarte. Sé que es una lucha en el tiempo y toca ir sanando poco a poco.

EDITORIAL

Sonia Alimi

Instagram: @soniaakasou

Candidate au doctorat en sociologie, études féministes UQAM. Militant dans différents groupes féministes antiracistes et décoloniaux à Montréal (Canada)

De l'amour, c'est de l'amour dont nous parlons quand nous faisons référence au féminisme intersectionnel.

L'analyse de l'articulation et de l'imbrications de différents systèmes d'oppressions est issue des militantes et/ou théoriciennes africaines américaines (Combahee River Collective, 1978; Collins, 2009; Crenshaw, 1989). Ces dernières, en rappelant que leurs identités politiques choisies/imposées ne peuvent pas se scinder et constituer une lutte et une émancipation sociale indépendante, ont permis de réfléchir ardemment à la construction de solidarité entre des groupes de personnes ne partageant pas les mêmes oppressions.

Pour moi, c'est bien de cela que l'intersectionnalité est le nom.

En nous positionnant tous et toutes comme à la fois privilégié·e, mais aussi acteurs·trices dans les systèmes d'oppressions, cette praxis nous rappelle à notre essence même : celle de vivre en communauté, et surtout celle de notre interdépendance dans la possibilité de vivre dans un système juste et équitable.

Pour paraphraser Audre Lorde, *aucune personne n'est libre tant que d'autres sont privées de leurs libertés, même si leurs chaînes sont très différentes des leurs.*

C'est de cet amour politique dont l'intersectionnalité est l'expression.

Qu'est-ce que cela implique ?

L'intersectionnalité amène indubitablement à la confrontation, au conflit. Dans les différents espaces militants, c'est précisément à cet endroit qu'il est le plus dépolitiser. Souvent rejetées par les personnes privilégiées qui n'acceptent pas la violence et la colère politique des dominées, ce refus entraîne alors souvent l'épuisement de ces dernières lorsque les dominant·es en appel à l'éducation. Mais n'est-ce pas là le propre de cette lutte pour l'émancipation de tous et toutes ? C'est-à-dire, celle de créer à partir des conflits, des communautés d'apprentissage qui arriveront à passer au travers des violences du systèmes qui nous incarnent toutes et tous ?

Pour une décolonisation de l'intersectionnalité ?

Or, l'intersectionnalité est galvaudée particulièrement par les dominant·es du monde académique qui se l'approprie et le dépolitise, où la course aux oppressions devient un branding alimentant plus que jamais le système néolibéral. Dans ce cercle vicieux, s'y constitue également une police des oppressions – celle-là même résultant du modèle individualiste du système capitaliste – qui souvent reproduit les rapports de forces qu'il est supposé combattre.

L'intersectionnalité, remplissant le ventre des dominant·es qui le vomissent sans sa substance originelle, suffoque et nous interroge sur sa pertinence pour le futur de nos luttes.

C'est pourquoi, j'en appelle à la décolonisation de l'intersectionnalité. Car à mon humble avis, c'est bien de cela que l'essoufflement de ce concept est le résultat. Les personnes luttant avec ferveur contre tous les systèmes d'oppressions, assistent à l'appropriation de leurs savoirs militants.

Mais loin de nous affaiblir, nos résistances et nos actions politiques en ressortent fortifiées!

Car l'intersectionnalité n'est pas une praxis figée, elle est mouvante et depuis longtemps en train de se réinventer.

Mais ça il ne suffit pas de l'observer en tant qu'académicienne...mais bel et bien de la vivre, de la ressentir dans son corps! Car en parallèle de cet étouffement de l'intersectionnalité, se développe une résurgence de la pensée décoloniale dans les nouveaux espaces militants, majoritairement composée de personnes racisées se trouvant à la croisée des systèmes d'oppressions. Loin de marquer un clivage dans les façons de lutter, cela démontre au contraire que l'intersectionnalité n'est pas à sa fin, mais dans sa phase de réappropriation et de création par les personnes militantes.

C'est pour l'amour que nous luttons contre tous les systèmes d'oppressions.

C'est pour l'union que l'intersectionnalité a été pensé... à la fois comme militante et universitaire, c'est à cet héritage que nous adhérons quand nous nous réclamons d'un féminisme intersectionnel. L'amour, loin d'être une notion naïve, ne rejette pas le conflit ni la violence politique, mais au contraire nous donne un cadre nous permettant de les résoudre en vue de déjouer les pièges du capitalisme, du patriarcat, du racisme, de l'hétérosexisme, du capacitisme, entre autres...

Parce que placer l'amour au centre de nos pratiques politiques, est avant tout un acte révolutionnaire !

¿Por qué no pensar nuestro trabajo de militancia como una grieta?

Entrevista a

Catherine Walsh

Por Kathryn Orcasita Benitez

Fundación Lüvo

Instagram: @kath.orcasita



En un contexto de agitación creciente en Abya Yala, Catherine Walsh nos cuenta cómo podemos hacer, sentir, pensar las luchas feministas, antirracistas y anticapitalistas. Con ocasión su visita en Bucaramanga para el II *Simposio Internacional de Ciencias Sociales, Crisis de las Sociedades XXI*, organizado por la Universidad Pontificia Bolivariana, Kathryn Orcasita, investigadora de la Fundación Lüvo, ha tenido la gran oportunidad de conversar con ella.

Kathryn Orcasita [KO]: Catherine, cuéntanos un poco de tus preocupaciones actuales.

Catherine Walsh [CW]: En los últimos años, mi preocupación central ha sido cómo esta cuestión de la colonialidad del poder -que es una matriz colonial-capitalista-racista-heteropatriarcal- va tomando nuevas configuraciones. Los momentos actuales son distintos a los de hace 10 o 15 años atrás. De hecho, la violencia de género, la violencia en contra de todes que identificamos como mujeres, nunca ha sido peor que ahora. Es una violencia que evidencia nuevas formas no solamente de ejercer el (hetero)patriarcado, sino de re-configurarlo; en eso existen nuevas complicidades ente los estados corporativos, las religiones (e instituciones religiosas) “cristianas”, los actores e intereses de capital, y las prácticas de racialización, otrificación, y generización. Aquí en Colombia hay lugares donde la violencia es más

visible; el Pacífico, Cauca, Bogotá, por ejemplo, en contraste a Bucaramanga donde es menos visible. Tal vez aquí en Bucaramanga hay más redes que la tapan y que hacen aparecer que todo está muy bien. [...] Como mujeres comprometidas, mujeres de lucha, muchas veces sentimos cuando algo no está bien. No necesitamos evidencia escrita, ni tampoco alguien que nos confirma. No, lo que pasa es que sentimos. Entonces hay algo aquí [en Bucaramanga] que siento que no está bien. No te puedo decir qué es en tan pocos días, y tal vez mejor no decirlo, pero creo que Santander es una zona de Colombia donde la violencia en general, y en particular en contra de las mujeres, está tomando configuraciones distintas que existen en Cauca, Bogotá, y como el Pacífico.

KO: Sí, lo veníamos conversando y en efecto, sobre todo las mujeres, creo que tenemos más desarrollada esa parte intuitiva que podemos sentir muchas cosas, aunque a veces nos negamos a reconocer eso que sentimos hasta que ya no lo vemos y lo tenemos enfrente de los ojos. Me alegra muchísimo que estés acá y poder conversar, conversar contigo, porque tu experiencia, es una referencia para nosotras. Te tomamos como un referente muy importante para nuestro ejercicio militante, también como intelectuales o como personas que intentamos pensar un poco o repensarnos también nuestras prácticas y las formas en las que fuimos

educadas en la academia y en la crianza, también en nuestras familias. Quisiera conocer un poco más de ti, porque tú decías en una entrevista que a ti te daban ciertas tareas por encargo. Entonces, me gustaría empezar por preguntarte, en tu ejercicio o tu relación con las Panteras Negras, con las y los zapatistas, que son referentes importantes en términos de resistencia, cómo fueron estas experiencias, ¿cómo llegas a ellos o cómo ellos llegan a ti?

CW: Como tú sabes, yo nací en Estados Unidos, vengo de una familia de clase trabajadora, donde había mucha violencia por parte de mi papá, hacia mi mamá. Entonces, desde temprana edad empecé a cuestionar, quizás sin saber con quién podía expresar mi cuestionamiento, rabia, indignación y temor porque se piensa que este comportamiento machista y violento es normal. Entonces, por los conflictos que tuve en la casa con mi papá, y porque negué callarme frente a la violencia, tan pronto cumplí 18 años, salí de la casa. Fui a una universidad pública que, en este tiempo era la más radical de Estados Unidos, en Massachusetts. Ahí entré en la militancia. Es decir, encontré un espacio principalmente con otras mujeres que venían de distinta procedencia, y con quienes formamos un espacio colectivo multirracial. Nos juntábamos para pensarnos como mujeres militantes en contra del aparato de la guerra, en este tiempo era la guerra de Vietnam. Entonces, una de las acciones más importantes con este grupo de mujeres fue cuando decidimos tomar el edificio de los milicos – los militares en formación – dentro del campus de la universidad. En la noche entramos por las ventanas y tomamos el edificio y, hasta hoy, este edificio es la casa de las mujeres en la universidad. Había otros espacios también de debate, no simplemente de acción, sino también de pensamiento. Preguntábamos: ¿Cómo pensamos, con quién pensamos y para qué? En esos años mi militancia fue con varios colectivos que estaban pensando en eso, en este aparato de guerra, en el capitalismo, sin duda colonial,

patriarcal, racista, que Estados Unidos estaba ya formando como un tipo de poder mundial. Fue en este contexto de militancia política e intelectual, que fui reclutada a asumir un encargo: de vender el periódico de las Panteras Negras así apoyando una célula clandestina de las Panteras que estaba en la universidad. Luego me invitaron a formar parte de un grupo de estudio; allí y por primera vez leí el texto *Piel negra, Máscaras blancas*, de Frantz Fanon. Entonces, puedes imaginarte cómo es, no leerlo en un aula de la universidad, sino aparte, con un grupo que realmente está pensando cómo este texto nos ayuda en la lucha.

KO: Y ¿cómo fue tu proceso político en Ecuador?

CW: En Ecuador, mi proceso también tiene que ver con eso de los “encargos”. Por ejemplo, en la década de los 90, el movimiento indígena me pidió a dar una mano, y pensar con alguna gente del movimiento, en cómo podía ser una universidad indígena, no como otra universidad del Estado, sino como espacio propio; no de hacerlo, sino ayuda a pensarlo. Entonces pasé varios años en eso. Igual recibí, varios encargos, ya al final de los noventa, de un líder conocido como el abuelo del movimiento afroecuatoriano, Juan García Salazar. Un día el maestro Juan, como mucha gente le llamaba, aparece en mi oficina y me dice “hemos venido observándote, en todas las tareas que has asumido con el movimiento indígena, y ahora tenemos tareas para ti”. Entonces ahí inicia un proceso de 20 años hasta que Juan se fue al encuentro con sus ancestros, hace un poco más de dos años. Pero durante 20 años trabajamos juntos, escribimos juntos, hicimos montón de cosas. Es como parte de todos estos procesos, que he construido mi ser como intelectual militante como dices que me identifico; no me identifico como académica, aunque si tengo un montón de años trabajando en una universidad. No es la universidad que me “forma” o, mejor dicho, “deforma”, aunque si reconozco que la universidad es un espacio donde podemos hacer cosas, y donde podemos luchar y agrietar,

incluyendo con respecto a conocimiento(s). Considero que mi forma de actuar y de pensar viene de las luchas, de los distintos espacios de resistir, re-existir y “caminar con”, ahí y desde estos encargos y tareas, voy continuamente aprendiendo, desaprendiendo, reaprendiendo.

Entonces, en todo eso, me considero, tal vez un poco con lo que las mujeres zapatistas han venido proponiendo en sus encuentros recientes, como mujer que lucha; como parte de lo que ellas llaman las mujeres que luchan, las mujeres que luchamos. Para mí, es este “aprender siendo mujer que lucha” que construye mi pensar-sentir-hacer; no importa mi edad, siempre estoy aprendiendo. Aunque puedo decir que sí soy feminista – y en distintos momentos he tomado esta voz por distintas razones estratégicas – pero, para mí, la cuestión no es la etiqueta, es la praxis. ¿Cómo asumo la praxis sin quedarme simplemente en discurso como sucede muchas veces? ¿Cuántas mujeres llamadas feministas mantienen un lindo discurso dentro de la academia, pero su práctica, su praxis, es otra? Entonces yo asumo que, parte tal vez de mi responsabilidad de nacer en Estados Unidos, de ser vista como mujer blanca, me da ciertos privilegios en sociedades sumamente racistas. Entonces, parte de la responsabilidad que tengo, es asumir este privilegio para luchar contra ese sistema. Y de ser consecuente con lo que digo. Consecuente con lo que escribo y continuamente estar aprendiendo, desaprendiendo, reaprendiendo.

KO: Las Panteras Negras eran un partido con estructuras muy rígidas, muy machistas, muy violentas también. Para las mujeres en los partidos, nos toca casi asumir muy masculinas para poder ser reconocidas. Y eso hace el ejercicio mucho más difícil y doloroso, más cuando una reconoce la necesidad de organización para poder resistir. Pero a veces cuesta, el ejercicio de organizarse. Entonces, ¿cómo fue tu experiencia como militante?

CW: Bueno, no fui parte de las Panteras; mi papel, más bien, fue de asumir lo que ellos me decían que tenía que asumir. No puedo hablar de su estructura interna. Además, debo decir que nunca he tenido el afán de crecer dentro o ser parte de un partido. Yo tengo un cuestionamiento fuerte sobre los partidos. Siempre lo he tenido. Nunca he votado en una elección presidencial porque no creo en la falsedad de “democracia” y “estado”. No creo en un estado llamado “democrático”, sea “progresista” o “derechista”, porque siento que esos estados siempre mantienen el sistema de poder, a veces cambiando actores, como sucedió con Rafael Correa en avanzar la economía extractivista con China en vez de EEUU, por ejemplo, o criticar y controlar la llamada “ideología de género” mientras que resaltaba la presencia femenina en su gabinete. Eso no quiere decir que, a lo largo de muchos años, yo no haya tenido cercanía y conversaciones con gente militante de distintos partidos. Pero pienso hoy en día y cada vez más, que el Estado no es el camino. [...] Aquí las reflexiones del intelectual Añú Wayuu de Venezuela, José Ángel Quintero Weir, son muy útiles para la reflexión en colectivo sobre la realidad del estado cooperativo. El argumento de él es que el Estado nacional ya no existe. Pensamos que sí, pero ya no existe, entonces todos los estados en toda América Latina o Abya Yala, son estados cooperativos con una mezcla de intereses. No estoy en contra de la gente que asume esta lucha de poner mejores candidatas/as o militar con un partido, pero no es mi lucha: cada vez más tomo distancia de estas instituciones de arriba, y me pregunto ¿cómo?, desde abajo y desde los “distintos desde abajos”, ¿cómo construimos algo distinto? ¿Cómo expresamos nuestros gritos? Pero también un poco “agrietando el sistema”. Los últimos tres años, he tenido la posibilidad de conversar con representantes y gente cercana al movimiento de mujeres de Kurdistán.

Ellas están en una lucha muy compleja, y no se sabe mucho acá sobre las luchas de ellas; no tienen territorio, no tienen un país propio. Pero sí, tienen una identidad como Kurdas, estando entre Siria, Irán, Irak y Turquía. Y podemos reflexionar, en esto días, a propósito de sus luchas, en el marco del bombardeo que está haciendo Turquía en contra de Rojava en Siria, un territorio kurdo. En Rojava, como también en otras partes, estas mujeres organizadas ya tienen gobiernos propios, todos manejados por las mujeres. Las mujeres manejan la cuestión de educación, de salud, de todas las instituciones sociales. Conjuntamente, son partido, son movimiento, son colectivo, son vida, en contra de una guerra de muerte. ¿Cómo pensar, cómo hacer gobiernos manejado por colectivos de mujeres que, aunque yo no utilizo mucho la palabra, pero teniendo en cuenta el cuidado, el autocuidado, la autoconciencia entre mujeres, sin excluir los hombres, porque los hombres han tenido que aprender a dejar a las mujeres liderar, aprendiendo de ellas? Qué ofrecen estas experiencias kurdas para América Latina, podemos preguntar. Tales preguntas, están actualmente en discusión y reflexión. Hay una representante del Comité de Movimiento de Mujeres de Kurdistán en América Latina. En Colombia, particularmente en Bogotá y en Cauca, se ha abierto espacios de conversación, igual en Ecuador, México y Argentina.

Entonces, regresando a tu pregunta sobre el partido, yo creo que es también repensar la noción de partido: sin eliminarlos, pero sí, eliminar el legado de partido como ha sido construido dentro de la izquierda tradicional. Es un legado muy jerárquico, muy patriarcal, muchas veces manejado por hombres machistas blanco, blanco-mestizos que no sale de este marco de superioridad. Pensarnos otras opciones de construir, otra forma de partido, otra forma de colectividad, otra forma de gobierno que no mantiene esta cuestión jerárquica vertical que sigue muy vigente.

KO: Catherine, tú estás vinculada a la Universidad Andina Simón Bolívar. Una se da cuenta de que la universidad, al ser un aparato de Estado ideológico, cada día se ha precarizado más, cada día se cierran más los espacios de diálogo. Entonces, ¿cómo desde la universidad se podría descolonizar los saberes? Porque las personas que de alguna u otra forma nos reconocemos como militantes desde la universidad, somos un molde, somos una réplica de muchas cosas, muy pocos intentamos salirnos de ahí, pero nos mantenemos en el espacio de la universidad. Es como nuestro radio de acción. Entonces, ¿crees que actualmente, la universidad posibilitaría una descolonización de los saberes para realmente pensarnos esas otras formas de organización de lo colectivo, de la resistencia misma?

CW: La universidad en sí misma, no. La cuestión es: ¿qué podemos hacer dentro? Desde hace algunos años atrás, dejé de pensar en la “totalidad”, incluyendo de la Universidad. Desde mi militancia de izquierda, de izquierda radical, aprendí pensar en la noción y meta de “revolución”, de que “sí era posible otro mundo”, como dicen las y los zapatistas. Que sí, podemos cambiar. Pero esta meta fue debilitando mis posibilidades de actuar, porque cada vez más veía la universidad como parte del problema. Y particularmente la forma en la cual está operando la universidad en América Latina hoy, como empresa, con el mercado global como su eje y sus formas de eliminar a todos aquellos que cuestionan eso. El mismo ataque de la “ideología de género”, la llamada ideología de género, es parte de eso. Entonces, desde hace algunos años atrás, y en particular con el programa de doctorado que he dirigido durante los últimos 19 años, programa que persiste como una grieta política-epistémica en la UNiversidad, dejé de pensar – como las izquierdas tradicionales – que el cambio tiene que ser total. A veces es útil pensar-actuar desde las grietas, haciendo agrietar.

KO: Sí, y es frustrante cuando no lo logramos

CW: Entonces, ¿cuánta gente deja de militar? Por frustración, ¿no? Personalmente, no creo que es posible radicalmente cambiar la universidad estatal. Sin embargo, se puede abrir una grieta, una fisura, lo cual no es lo mismo que una “alternativa”. Si una piensa en la pared, ¿qué sucede cuando abrimos una grieta? Y esta grieta se va abriendo y abriendo, y en un momento nos da algo de luz. Las grietas tienen distintas formas. Entonces, ¿por qué no pensar nuestro trabajo de militancia como una grieta? Abrir unas grietas, tal vez donde unas mujeres se juntan, empiecen a cuestionar las cosas, empiecen a poner sus perspectivas; eso es un paso. O sea, las grietas no son la solución. Las grietas no son respuestas, sino más bien son preguntas. Son posibilidades de actuar, que no nos dejan con la frustración que no podemos hacerlo, lo que sucede cada vez más en las universidades, el nivel de indiferencia, de “no me importa”, de “no puedo hacer nada”. Estoy en la Universidad Andina, ya desde 22 años y antes de eso estuve en universidades públicas 12-13 años, en Estados Unidos. He trabajado gran parte de mi vida, tratando de abrir estos espacios distintos. Muchas veces caemos en el mismo problema de la institucionalidad; entonces, de cierta manera, yo creo que es preguntarnos entre nosotras, ¿cuáles son las grietas que podemos ver en los espacios en que estamos? Porque también como militantes, muchas veces nuestros ojos no ven a las grietas, ven sólo la totalidad. Pero hay que pensar, ¿cómo abrir las grietas? ¿Y cómo agrietar o fisurar?

Sin embargo, después de tantos años en esta pelea, tomé la decisión, al inicio de octubre de 2019 de dejar la universidad. Porque no quiero seguir peleando con la institucionalización, que cada vez es más vertical, que cada vez es más patriarcal y racista, y que cada vez es más de control, de castigo y disciplina. Como mujer ya grande, puedo tomar decisiones que mujeres jóvenes como tú no pueden hacer. Mi decisión no es de dejar de luchar, y tampoco es abandonar a mis estudiantes; no puedo abandonarlas.

Entonces al acuerdo que hice con la universidad es que voy a oficialmente desinstitucionalizarme para poner mis energías en otros espacios de lucha en los cuales siento que puedo contribuir. Eso no quiere decir que la lucha en la universidad tenemos que abandonarla, sino que cada persona y particularmente como mujeres, tenemos que evaluar, en distintos momentos de la vida. ¿Cuáles son los espacios, las fisuras, las grietas que una puede abrir, por los menos para un tiempo, mantener abiertas? Pero como digo, las grietas no son la solución. Las grietas no son permanentes. Alguien puede venir a taparlas. Pero pueden ser una estrategia, un accionar que abre las posibilidades de actuar y no caer en indiferencia, que es tan evidente hoy en día, particularmente entre la gente joven, pero también entre docentes.

KO: Sí, porque de hecho, eso es lo más complejo de la universidad: una podría decir, bueno, las generaciones jóvenes ya están totalmente condicionadas a eso. No me importa nada, pero también es por el marco de esa esperanza tan grande en el que vivimos.

CW: ¿Y qué sucede cuando uno deja de pensar en ESPERANZA con letra grande y lo piensa con letra más pequeña? O sea, no eliminamos la esperanza. Pero pensaremos más allá de esa ESPERANZA que siempre fue en letras muy grandes al lado de REVOLUCIÓN. Si bajamos un poco el tamaño de la letra y decidimos que esas son las esperanzas que nos dan la razón de seguir en la universidad. O sea, de traer temas, conocimientos y prácticas de pensar-sentir-hacer muy otros y otras, al aula, ¿no? Es ir fisurando, agrietando, esas mentes y esos cuerpos que el sistema trata de dominar y cerrar.

KO: Bueno, pienso en las formas de agrietar en la universidad: posicionar los temas del feminismo, sobre el racismo, la xenofobia que estamos viviendo ahorita, el mismo clasismo, es muy complicado. Porque, por ejemplo, aquí en Colombia pasa que, si se habla de la crisis de la universidad, entonces una ya es una mamerta. Y si posicionamos los temas del feminismo, entonces, somos las “feminazis”. El racismo es mucho más complejo porque no nos reconocemos ni siquiera como mestizos. Nos cuesta muchísimo, aún cuando en lo cotidiano somos profundamente racistas. Entonces, digamos, ¿cómo podríamos posicionar estos temas intentando agrietar la universidad sin que genere tanta resistencia? ¿Cómo agrietar la universidad?

CW: O sea, para mí la palabra resistencia sigue siendo importante. Pero no es suficiente. Porque la resistencia es, típicamente, una posición de defensiva a un ataque, a una situación. Entonces reaccionamos, resistimos, no aceptamos; pero la causa más difícil es cómo construir a la vez, la re-existencia, como lo dice Adolfo Albán, un amigo profe en la Universidad de Cauca. ¿Cómo construimos algo distinto? ¿Con quiénes pensamos? ¿Cómo sentimos? ¿Cómo ponemos las emociones o lo que decía Fals Borda, el sentir-pensar, en la mesa? Y más que todo, ¿cómo actuamos? ¿qué hacemos? ¿cómo hacemos? Y, ¿cómo seguir siendo y haciendo, siendo? Eso es lo que yo entiendo como pedagogías decoloniales. No como pedagogías tradicionales de educación, a partir de un currículo. Es pensar políticamente cómo construimos estos espacios y qué es una pedagogía militante. En la universidad sí, pero también en otros espacios de vida, incluyendo los partidos que mencionaste, incluyendo en la casa. O sea, hay un montón de otros lugares. No es solamente el aula, no solamente en la universidad. Pero sí, como estamos en la universidad, es un lugar central. Tenemos que crear algo distinto y ahí, para mí es un poco la conexión entre pedagogías decoloniales y las grietas, o sea, las pedagogías que hacemos fisurando; fisurando

nuestras mentalidades, nuestras formas de relacionarnos, nuestras formas de identificarnos y pensarnos juntas con otros, las formas de trabajar en colectivo y no tan individual, en competición.

KO: En términos de esa práctica de la pedagogía decolonial, la inquietud más grande, efectivamente es, ¿cómo la cotidianizamos? Quizás porque una está muy acostumbrado a las fórmulas. Pero un poco, ese es el reto: ¿cómo nos salimos de los moldes? ¿Cómo cotidianizar eso? ¿Cómo ha sido tu práctica? ¿Cómo has asimilado eso? ¿Cómo ha sido el proceso de concientización, de sentipensamiento?

CW: Yo creo que es lo que tú acabas de decir; el cómo, o podemos decir, “los cómo”. Es la pregunta central. O sea, no es regresar solamente a la pregunta de Lenin, de qué hacer, sino “cómo hacer”. Y no hay una receta, no hay un manual. No podemos ir a la tienda de libros radicales, y encontrar “aquí está”. Entonces por eso, la cuestión de reflexionar en colectivo, de pensar conjuntamente sobre los cómo, es central. “Los cómo” en su pluralidad, abren un abanico de posibilidades. En los últimos años he dictado un curso de feminismos, de perspectivas de construcción de teoría-praxis feminista, en Abya Yala, y también coordiné y enseñé en el doctorado de estudios culturales latinoamericanos – que realmente es el pensamiento de América Latina desde abajo. Entonces, son cosas tan simples como: ¿cómo iniciamos un curso? ¿qué leemos? ¿cómo lo leemos? Así, empecé mi curso de feminismos con una carta escrita por las mujeres zapatistas a las mujeres que luchan en el mundo. No es como un curso típico donde uno piensa con la teoría y eventualmente si hay tiempo, introducir unos casos de praxis o de práctica, no. Pensamos desde la práctica de lucha y como teorizamos, es decir cómo hacer de la teoría, un verbo de acción. Cómo desde las praxis o las prácticas de lucha, podemos ir construyendo perspectivas teóricas donde la teoría y la praxis, nunca se dividen.

La praxis ayuda a construir teorías sobre el mundo en que estamos viviendo. Entonces, creo que es eso. ¿Cómo agrietamos típicamente lo que es un curso académico? ¿Cómo construir un nivel más humano en el aula? En mis clases siempre llevo comida, café, té, cosas de picar, siempre. Entonces, después de la segunda clase, todo el mundo también empieza a traer, porque la idea es, no tener este lugar estéril, sino que estamos conversando, estamos pensando. Pensando sobre cómo hacer formas pedagógicas más participativas; que no sea solamente un lugar donde todo el mundo simplemente tiene que presentar un texto, sin que haya un intercambio que nos permita teorizar lo que estamos leyendo. Por ejemplo, mis estudiantes en los cursos de feminismos decidieron hacer un trabajo final colectivo, hicieron un fanzine basado en las reflexiones de las mujeres que leímos en el curso y textos de ellos también. Hicimos un lanzamiento del fanzine al público, y este librito está circulando por un montón de países. Entonces tampoco es un manual, pero es una reflexión desde un colectivo de mujeres en un curso de maestría donde ellas decidían las formas de los “cómo”.

KO: Quisiera también preguntarte: tú dices que vienes “desinstitucionalizándote”. Podemos también afirmar que, en Colombia, el feminismo se ha venido institucionalizando y cuesta mucho articular nuevamente el movimiento. Entonces, ¿cómo ves la institucionalización del feminismo y cómo podríamos desinstitucionalizarlo? Porque para mí sí es una limitante en términos personales y digamos que son como discusiones que todo el tiempo doy con mis compañeras de cómo hacemos, porque entonces uno convoca a espacios feministas y es muy complicado, porque si no está de por medio la necesidad de figurar, de que es un evento y hay que visibilizar, parece que no hay la necesidad realmente de articular las fuerzas. Entonces, digamos, en este caso, ¿tú qué postura tienes? ¿Cómo lo ves? Porque, así, el feminismo termina siendo muy funcional al mismo sistema cuando se institucionalice.

CW: Creo que feminismo debería ser siempre en plural. Pero es cierto. O sea, hay tantos programas de estudios de género o estudios feministas, etcétera, y lo que hace es convertir el feminismo o los feminismos en objeto de estudio. Y esto, no necesariamente nos involucra. No necesariamente nos hace repensarnos. Entonces, yo siempre he evitado ser parte de programas de estudios de género, e inclusive estudios feministas. Hay muchas mujeres que se identifican como feministas. Feministas, decoloniales, feministas antirracistas, feministas, en un momento autónomas. También hay el feminismo de igualdad, o de equidad de género, una postura feminista que nació en Estados Unidos en un momento en los setenta, con los feminismos blancos, nunca he tenido relación. Yo siempre he estado en otros espacios. Entonces, de cierta manera, los feminismos son también grietas y, en el momento que parchamos la grieta y pensamos que es una totalidad estamos en peligro muy grande porque vamos a replicar exactamente los mismos problemas del sistema. La cuestión de no usar la etiqueta feminista es una opción; es una opción que uno puede tomar en distintos momentos y otros no. Pero qué implica realmente ser una mujer que lucha y que continuamente está repensando esta forma de lucha para también sembrar, para también agrietar, para crear algo distinto. Así, implica siempre estar en contra de la institucionalización.

KO: Sí, esa es una respuesta bastante, bastante poderosa, además porque cuando una empieza a hacer las críticas, entonces una termina siendo la enemiga pues, de la otra mujer. Y cómo combatimos eso también. Porque es muy, muy complejo. Digamos que últimamente he venido como también intentando callar, guardar silencio, escuchar, observar, porque estamos en un momento bastante crítico y oscuro, creería yo, no solamente en Colombia, sino en términos generales. Y es doloroso. Digamos que desde mi parte y un poco con mis compañeras, también hemos venido discutiendo mucho, pues la necesidad de la etiqueta. Hemos llegado un poco

a la conclusión de que efectivamente no es necesaria la etiqueta, sino lo que importa es el ejercicio. El ejercicio constante. ¿Cómo ha sido tu vivencia con el feminismo? ¿Cuáles han sido las contradicciones que tú has podido sentir?

CW: Como te comenté anteriormente, yo no utilizo la etiqueta feminista, aunque sí soy. Hoy en día me pienso más como mujer, como dije antes, en este proceso de aprender siendo, luchando. Y el feminismo podría ser uno de los caminos de esta lucha, pero no es el único. En Ecuador, por ejemplo, no he formado parte de colectivos feministas, por esta misma razón, porque siento que hay una institucionalización. Siento que hay una manera de juzgar “las que estamos en este colectivo somos más consecuentes, conscientes que este otro colectivo”. Así, es como replicar el mismo sistema colonial-patriarcal. En los últimos años he trabajado con mujeres indígenas y mujeres afros, mujeres populares, es también otro camino. Es un lugar donde el feminismo no es tanto un debate, pero donde lo que se está haciendo es lo más importante, es una praxis feminista, de cómo las mujeres estamos luchando en contra de un sistema que sin duda es patriarcal, es colonial, es racista, es capitalista, y que está matándonos todas. ¿Cómo hacer en distintas localidades y en distintos territorios, en distintas ciudades pequeñas, inclusive en el capital del país, en las instituciones, incluyendo la universidad? Muchas veces, cuando estamos con un grupo colectivo de mujeres y pensamos “ah por fin, podemos”, lo que va surgiendo son los mismos patrones de poder: alguien tiene la voz más fuerte, alguien se piensa mejor que la otra, etc. Eso no me interesa. Eso no quiere decir que para otras mujeres no pueda ser útil. En esta fase de mi vida, mi interés es en “los cómo” de la praxis, de cómo hacer frente a este sistema que cada vez es más difícil de nombrar. Porque decir patriarcal, ¿que quiere decir? O sea, esta en todas partes.

KO: Si está en todas partes, si eso lo hace mucho más complejo, eso es muy cierto. Tenemos otra pregunta, mis compañeras y yo. ¿Cómo ves o qué análisis haces tú sobre el papel de las mujeres, ahora a finales de este año 2019, con todo lo que está sucediendo en Ecuador, en el plano de las movilizaciones sociales?

CW: Hay varias cosas por resaltar, específicamente que, en los últimos años, son las mujeres que están liderando los procesos de movimiento indígena, aunque no siempre están visibles. Sin embargo, la lucha real la están haciendo las mujeres. Cuando las mujeres en las marchas de las provincias, de los departamentos, cuando llegan a Quito, quienes están en primera fila, enfrentando la policía, todas son mujeres, todas. Los hombres están más atrás. ¿Quiénes tiene la claridad sobre la lucha? Son las mujeres. Y muchas mujeres. Por ejemplo, hay organizaciones de mujeres amazónicas que, ya en el 2013 en Ecuador, empiezan a tomar posturas: dicen que los hombres son más propensos a negociar con las compañías extractivistas, las mineras, las petroleras o la gente del estado, y que más fácilmente aceptan dinero, mientras las mujeres tienen todo mucho más claro. Entonces, yo creo que, aunque los medios típicos de comunicación no necesariamente muestran todo eso, en esos 13 días de lucha fuertísima, histórica, que nunca hemos tenido en Ecuador en toda la historia, son las mujeres que están liderando la lucha.

Eso te da esperanza, como dije, no en letra enormes, sino más pequeña, y creando espacios de un pensar-hacer-ser distinto. Hay muchas, lecciones. Tengo la oportunidad y lo digo en cierta manera, la alegría y el privilegio de tener en este último grupo de doctorado cinco mujeres indígenas: 2 de Bolivia, 1 de Perú y 2 de Ecuador, que forman parte de un grupo doctoral. Y la manera que ellas inciden en los debates en la clase, es impresionante: los hombres ya se quedan más callados. Ecuador, es un país pequeño, donde la fuerza popular ha sido impresionante en comparación con Colombia, por ejemplo.

Ecuador se ha mostrado que se podía derrumbar presidentes, hacer esos levantamientos tan enormes con una organización increíble en poco tiempo y con muchos sectores de la sociedad no indígena apoyando. Son otras fisuras y grietas en la sociedad, que dejan otras siembras, dejan otras semillas que no son solamente para los pueblos indígenas, sino para la sociedad en general.

KO: De este proceso en Ecuador, ¿cuáles serían las lecciones más importantes que tú resaltarías?

CW: Bueno, después de vivir esta cosa tan intensamente, estoy con muchas ganas de tener un espacio de tranquilidad, de pensar, porque cuando una vive la adrenalina de estar en las calles, con la violencia, etc., es muy difícil. Yo creo que las mujeres hoy, las mujeres indígenas en particular, pero no solamente las mujeres indígenas, están construyendo otras maneras de resistir y re-existir en y con dignidad. Entonces, ¿cómo las mujeres no indígenas pueden aprender, sin replicar, ni asumir una nueva identidad indígena? Porque folclorizarse es peor. Es decir, hay muchos aprendizajes en las luchas de las mujeres indígenas en distintos contextos, inclusive en las organizaciones nacionales, donde el liderazgo y vocería de hombres siguen muy fuertes. Entonces, ¿cómo están fisurando? Regresamos a la pregunta de “los cómo”. No es simplemente resistir, sino reconstruir, revivir en medio de condiciones donde la violencia y la muerte son cada vez más “lo normal”, la “normalidad” de esas sociedades en las cuales vivimos. Entonces, ¿qué sucede cuando la vida llega a ser el eje? ¿Cómo sembrar vida, donde está la violencia, la guerra, la muerte?

KO: Finalmente, tú dices que te distancias del concepto de cuidado y las mujeres estamos muy ligadas a eso o se nos ha ligado a eso. De hecho, algunas prácticas o reivindicaciones feministas acuden a este concepto por lo que las mujeres hemos sido las cuidadoras históricas. En tu caso, te distancias. ¿Por qué?

CW: O sea, no me distancio de la práctica, porque yo igual, lo hago con mis estudiantes y lo hago de distintas formas en mi vida, en distintos espacios, sino que, lo que me preocupa, es regresar a eso. Me refiero al rol natural de las mujeres; de naturalizarnos como cuidadoras me parece peligroso. Me parece que es ponernos en una caja, donde asumimos que las mujeres somos cuidadoras, somos las personas que cuidan la vida, que cuidan los cuerpos, que cuidan los territorios, que cuidan el agua, etcétera. Y eso, para mí, limita o minimiza las luchas, que muchas mujeres en toda Abya Yala hoy, están liderando. La cuestión es, para mí, no caer en esas categorías de naturalización. Sino decir que en “los cómo”, de cuidarnos, de autocuidarnos, de cuidarnos en colectivo o colectiva son estrategias importantes, pero el camino de la lucha no es solamente eso. No podemos caer en la naturalización y dar otra vez etiquetas al trabajo feminista o al trabajo de las mujeres en general. Es peligroso porque es otra vez ponerlas en cajitas. El sistema dominante no nos puede mover como fichas. Por ejemplo, en el caso donde está una comunidad o un territorio invadido por minería y donde hay un despojo muy grande, ¿cómo cuidar la vida ahí? En el caso de Colombia, donde el número de desplazados es aun el más grande del mundo, en los cuales la mayoría son mujeres, entonces, ¿todavía recae en las mujeres la responsabilidad de cuidar la vida? ¿Mientras que la están matando, están perpetrando feminicidios? No creo. Es importante entender las nuevas configuraciones de poder desde la matriz colonial-patriarcal-racista que está tomando formas distintas hoy. Y no permitir que esta matriz nos incluya dentro de ella. Y fácilmente podría suceder. Entonces, por eso, tengo mis reservas. Digo en mi praxis, en mi práctica, no es que no cuido, pero eso no es mi rol natural simplemente porque soy mujer

Del cuerpo a la Juntanza. Carta abierta sobre cómo me hice y me reconocí feminista

Andrea Prado Blanco

Colectivo feminista La Juntanza
Instagram: @andrealomastro

Escribo para quienes leen esta revista en contracorriente del miedo que aún siento de narrar mi propia experiencia como una forma válida de feminismo. Sin embargo, después de los tantos prejuicios y tensiones que esa palabra ha significado para mí, puedo afirmar con seguridad que lo personal es político, y que no hay nada más importante y necesario que resistirse al temor y escribir.

Hasta hace apenas un año puedo afirmar sin titubeos que soy feminista, aunque nombrarme como tal, es el resultado de un proceso que me ha tomado más de 10. Sin saber aún muy bien en qué categoría encaja mi militancia, puedo afirmar que dicho proceso comenzó con una temprana consciencia de reconocer que habitar un cuerpo de mujer implicaba desigualdades para mi existencia. La menarquia fue mi punto de partida, no solo por las alarmas y advertencias sobre la consabida capacidad de procrear nueva vida y las consecuentes precauciones que debía tomar para evitarlo, sino especialmente, por la anormalidad del proceder de mi sistema reproductor, que desde un principio no supo comportarse de forma cíclica y natural.

Mi cuerpo es y ha sido desde entonces, el territorio donde todas las categorías se entrecruzan, en dónde se concretan las intersecciones del debate feminista. Con tan solo 17 años, y sin haber empezado mi vida sexual, fui medicada con pastillas anticonceptivas por un hombre que, desde entonces, ya me advertía que existía una ciencia que sabía más de mi cuerpo que yo misma. La medicina entonces reguló esos ciclos, y yo, sin pedir explicaciones, tomé aplicadamente la receta que, con el paso de los años, me sirvió para cumplir con el primer mandato que me había sido entregado: no ser madre antes de tiempo. Parecía simple, pero no lo fue. Mi cuerpo se adaptó a ese ritmo engañoso muy poco tiempo, pues rápidamente apareció la enfermedad triplicada: síndrome de ovario poliquístico (SOP), dismenorrea y migraña, el dolor encuerpado en el útero y la cabeza. El dolor que se debe acallar con analgésicos y silencios cotidianos, porque sí, porque debemos ser funcionales para el sistema, porque para qué quejarse tanto si una pastilla (otra pastilla) puede solucionarlo. Alérgica a los analgésicos como soy, tuve que comenzar a probar otras formas para controlar el dolor, hasta que progresivamente comencé a cuestionarme si ese era el

único camino, a dudar de lo que cada médico que consultaba me decía (consulté muchos), a desesperarme por no encontrar una alternativa que me quitara de una vez por todas esas consecuencias indeseadas de uno de los inventos más icónicos que la ciencia médica ha hecho para las mujeres. Detenerme en el consumo de la píldora no parecía una opción sensata, las amenazas sobre otras enfermedades terribles recaían sobre mí y el temor de un embarazo no deseado siempre estaba presente. Comencé a discutir sobre esto en voz alta con mi pareja, con mis amigas, con mi familia, con mis compañero·as de trabajo. A la gente le resultaba extraño, ya hace más de 15 años, escucharme hablar abiertamente sobre menstruación, sobre SOP, sobre enfermedades del útero. Mi decisión se tambaleaba entre aceptar el diagnóstico y seguir la receta, o parar la ingesta y afrontar las otras consecuencias. Después de un par de intentos y transcurridos más de 11 años, tomé la decisión de suspender definitivamente la ingesta de las anticonceptivas. Con el miedo que supuso la desaparición de mi sangrado por largos meses, confié en que encontraría esa anhelada alternativa.

Y así, comencé la exploración de un camino nebuloso que me llevó a encontrarme con otras mujeres que, por ese u otros motivos, también estaban cuestionando lo que la medicina mandaba sobre sus cuerpos, sobre los cuerpos de sus hijos e hijas, sobre la violencia obstétrica, sobre el aborto, sobre las

violencias sexuales, patriarcales y de género que habían sido normalizadas a lo largo de sus vidas, sobre los mandatos que condicionaban sus cuerpos y les ocasionaban dolor, depresión, frustración, enfermedad. Fue en esos encuentros que nacieron de las búsquedas personales, que nos fuimos encontrando en círculos de mujeres, en talleres de sanación femenina, en terapias autogestionadas y en la intención de compartir saberes y prácticas olvidadas en donde fui encontrando esa alternativa. No fue una solución rápida como lo era la píldora, tardé meses, años en sanar esas enfermedades, pero lo hice. Diez años pasaron desde que tomé la última píldora anticonceptiva y 8 desde que mi ciclo encontró su propio ritmo. En ese camino aprendí a observarme, a registrar mis cambios y frecuencias, a conocerme y saber qué necesita mi cuerpo.

Progresivamente eso se conectó con cambios de alimentación, de prácticas cotidianas de autocuidado que se han construido en red, tejiendo saberes con otras, trasgrediendo los márgenes de lo autoimpuesto por la cultura que condiciona nuestros cuerpos, los comprime y los silencia. Ese camino tan personal que comenzó con un cuestionamiento sobre lo que debía aceptar como normal, sumado a otras experiencias, me llevó a encontrarme con mujeres que consideraron que debíamos hablar de esto, que ese saber valía ser compartido. Confiando en eso, editamos en el año 2017 un calendario

menstrual y una agenda de autocuidado natural del ciclo femenino para que otras se acercaran a esas experiencias; también gestionamos un festival para compartirlas desde el arte, la medicina ancestral y el intercambio de saberes.

Un año después, junto con mujeres que también venían encontrándose y cuestionándose sobre estos temas, nos motivamos para editar y publicar esos contenidos en una cartilla autogestionada e independiente. Con ese pretexto, una tarde de mayo en la sala de una casa y tomando chocolate, comenzamos a dialogar sobre cómo estas experiencias necesitan ser compartidas con otras mujeres que habitan en barrios populares, que trabajan fuera y dentro del hogar, que están sometidas a otras violencias que muchas de nosotras no hemos vivido, que no han tenido la posibilidad de cuestionar, de debatir ni decidir sobre sus cuerpos. Reconociendo nuestros privilegios y poniéndolos en cuestión, esa tarde se sembró la semilla de lo que ha sido “La Juntanza1” a partir de inquietudes y experiencias de mujeres diversas con algunas preguntas en común: ¿Qué es el feminismo? ¿Podremos generar acciones públicas que pongan en cuestión las prácticas machistas normalizadas de una sociedad tan conservadora como esta? ¿Cómo compartir estos saberes sobre nuestros cuerpos cíclicos con mujeres diversas? Progresivamente reconocimos que ese interés nos volcaba a una apuesta diferente, más pública,

y que, frente a ello, era más lo que no sabíamos que lo que sí. Por tanto, desde el 8 de marzo del 2019, en la sala de una biblioteca popular emprendimos juntas un proceso de autoformación poniendo sobre la mesa decenas de intereses de conocimiento sobre feminismos, sobre ciclicidad femenina, sobre violencias, abriendo un espacio seguro para la conversación sincera y respetuosa.

Convocamos a otras, hablamos, discutimos, construimos y observamos nuestras contradicciones y diferencias desde la empatía, reconociendo que el saber de cada una es válido, que las experiencias personales nos enriquecen, nos permiten visibilizar los patrones de pensamiento y comportamiento que debemos revertir, y así llegamos a participar en otros espacios políticos gestados por mujeres, hicimos activismo en el espacio público, comprendimos que lo personal no es individual sino colectivo y por eso, es político. Soy feminista desde que comencé a cuestionar la normalidad de los mandatos sobre mi cuerpo y tomé decisiones para liberarlo con conciencia progresiva, pero me pude reconocer como tal solo al encontrarme con otras mujeres, escucharlas y sentir el fuego que se enciende cuando estamos juntas, viendo la potencia de nuestras creaciones colectivas, resistiendo a los miedos e inseguridades de encontrarnos y asumir la rebeldía, desde que aprendí a construir y actuar junto con ellas desde la empatía.

Racisme systémique vécu par les personnes LGBTQ+ d'origine africaine et caribéenne dans la province de Québec

Laurent Francis Ngoumou

Doctorant en Travail social Université Laval
Instagram: @laurentfrancisgrandduche



Les résultats d'un sondage sur les minorités sexuelles mené en 2017 par la Fondation Jasmin Roy dévoilent que les communautés ethnoculturelles ont plus de problèmes de discrimination que les autres personnes LGBTQ+ dans leur intégration sociale au Canada. Pour la Fondation Jasmin Roy (2017), l'offre de services sociaux et de santé en lien avec la clientèle homosexuelle noire présente encore de nombreuses limites. Elle déplore la non-prise en compte réelle des difficultés sociales que vivent les personnes gaies, lesbiennes, bisexuelles et transgenres (LGBTQ+) d'origine africaine et caribéenne par les différentes organisations sociales gaies québécoises. De même, elle souligne la sourde oreille de ces organisations gaies lors de la prise des grandes décisions qui engagent la vie des homosexuelles noires. Fricker (2007) parle à cet effet de « l'injustice testimoniale », cet ensemble de discours qui visent à discréditer et à ne pas tenir compte de tout discours provenant des personnes minoritaires.

Selon une enquête menée en décembre 2017 par le Conseil québécois LGBT en partenariat avec le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI), sur le racisme systémique vécu par la communauté LGBTQ+ montréalaise, il existe, dans la région de Québec, une tendance à vouloir imposer aux personnes LGBTQ+ noires une vision du monde qui ne concorde pas avec leur réalité sociale. Cela n'est pas sans rappeler la formule de Foucault (1975), soit que savoir, c'est pouvoir.

Pour Foucault (1975), les personnes qui possèdent le pouvoir et le savoir dans une société donnée tentent toujours de remettre les individus dans la norme, de les normaliser. Ces personnes utilisent toute une série de techniques qui permettent de discipliner les êtres humains. La technique utilisée ici dans le cadre québécois est la non-consideration de l'opinion des personnes minoritaires. La conséquence immédiate de cet enfermement est la non-compréhension de la réalité sociale des personnes LGBTQ+ d'origine africaine et caribéenne. De plus, cela donne lieu à des manquements en vue d'une meilleure prise en charge des réalités et problèmes sociaux qu'ils ou elles peuvent rencontrer. Pour un article qui aura un impact positif pour les recherches en travail social, nous avons voulu nous dénuer, voire nous déshabiller de toutes idées préconçues précédemment sur ce sujet afin de proposer une véritable solution à ce problème. Ainsi, on se pose la question suivante: Qu'est-ce qui explique une telle sous-représentation des personnes noires LGBTQ+ dans les recherches en travail social et dans les organisations gaies dans la province de Québec ?

Pourtant, selon Statistique Canada (2017), les immigrants d'origine africaine francophone qui arrivent au Canada s'installent, en grande majorité, dans la province de Québec. Cependant, nous n'avons pas un chiffre exact permettant de donner le nombre de personnes noires gay qui arrivent et s'installent au Québec. Mais tout de même, il est difficile de comprendre ce qui explique un tel manque de visibilité des personnes homosexuelles noires auprès des services sociaux et de santé au Québec et surtout, auprès des organisations qui travaillent en

des gays surtout alors que le Québec est l'une des principales provinces d'accueil ? Tenant compte des chiffres colligés par Statistique Canada nous pouvons par exemple avancer que :

En 2016, 13,4 % des immigrants récents étaient nés en Afrique, soit un pourcentage quatre fois plus élevé que celui observé lors du Recensement de 1971 (3,2 %). L'Afrique est maintenant le deuxième continent en importance du point de vue de l'immigration récente au Canada, ayant surpassé l'Europe à ce chapitre, qui occupe la troisième place. Le Nigéria, l'Algérie, l'Égypte, le Maroc et le Cameroun étaient en 2016 les cinq premiers pays de naissance des immigrants récents nés en Afrique. Au fil des modifications apportées aux politiques d'immigration du Canada et des différents événements internationaux liés aux mouvements des migrants et des réfugiés, le pourcentage des immigrants récents nés en Europe a diminué d'un recensement à l'autre, passant de 61,6 % en 1971 à 16,1 % en 2006, et à 11,6 % en 2016. (2017, p. 4.)

*Qu'est-ce qui explique
une telle sous-
représentation des
personnes
noires LGBTQ+ dans
les recherches en
travail social et dans
les organisations
gaies dans la province
de Québec*



Ainsi, dans l'optique de montrer qu'il existe un grand nombre de personnes noires homosexuelles venues d'Afrique et des Caraïbes vivants dans la province de Québec et confrontées au racisme systémique[1], El-Hage et Lee (2016), dans leur article intitulé *LGBTQ Racine : frontières identitaires et barrières structurelles*, affirment que, en dépit d'une reconnaissance affirmée des droits fondamentaux des personnes de la diversité sexuelle et de genre, les personnes racisées de cette communauté font face à plus de discriminations que les personnes blanches de cette même communauté au Québec. Les auteurs observent également que les démarches menées par des organisations ou des individus auprès des représentants politiques pour défendre les droits des personnes LGBTQ racisées sont peu nombreuses. Ils soulignent que sur le plan social, il y a une méconnaissance sur les besoins particuliers de ces personnes et cela créent des situations d'injustice, de rejet, d'exclusion, d'homophobie, de transphobie et de racisme. Pour El-Hage et Lee (2016), il existe peu d'information sur les ressemblances et les différences entre les barrières à l'intégration sociale (comme la difficulté d'accès aux systèmes de santé et services sociaux, confrontation au racisme et à la discrimination en emploi, etc.) vécues au Québec par les membres de la communauté LGBTQ+ en général et les personnes LGBTQ+ racisées en particulier. La documentation manque en ce qui concerne le croisement entre le racisme, l'homophobie et la transphobie, et sur les solutions « pour améliorer [...] leurs relations structurelles, interculturelles et intraculturelles » (El-Hage et Lee (2016)).



Note

[1] **Le racisme systémique fait référence à des discriminations récurrentes** renforcées par des inégalités de pouvoir et de statut qui sont inscrites dans l'organisation sociale, bien que souvent faites par des individus, puisque des facteurs sociologiques tels que les normes sociales, la position sociale, l'autorité, les privilèges vont influencer : « De plus, rappelons-nous que la capacité des individus à discriminer est intégralement liée à leur position, à leur autorité, à leur pouvoir et à leurs privilèges au sein des organisations.

Références

- El-Hage, Habib et Lee, Edward Jin (2016). *LGBTQ Racine : frontières identitaires et barrières structurelles*. *Alterjustice*, 6(2), 13-27. En ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/alterstice/2016-v6-n2-alterstice03141/1040629ar/>
- Fricker, Miranda. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of knowing*. New York: Oxford University Press.
- Fondation Jasmin Roy. (2017). *Valeurs, besoins et réalités des personnes LGBT au Canada en 2017*. En ligne: https://issuu.com/philippeperreault9/docs/8927_rapport_sondage_lgbt.pptx
- Foucault, Michel. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- Rapport Conseil québécois LGBT. (2017). *Rapport sur le racisme systémique vécu par la communauté LGBTQ+ montréalaise*. En ligne : http://www.conseil-lgbt.ca/MIDI/RAP_Conseil_Quebecois_LGBT.pdf
- Statistique Canada. (2017). *Immigration et diversité ethnoculturelle : faits saillants du Recensement de 2016*. En ligne : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025b-fra.htm>



PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE MUJERES DISIDENTES SEXUALES EN BUCARAMANGA

Dayana Sepúlveda Contreras

Licenciada en Español y Literatura

Maria Alejandra Mesa Pinilla

Estudiante de Trabajo Social

Facebook: Safo Decolonial

La incidencia política de las mujeres que establecen vínculos sexo-afectivos con otras mujeres en Bucaramanga (Santander, Colombia) es, si no invisibilizada, inexistente. La visibilidad aparece como una respuesta de resistencia necesaria ante la violencia simbólica frente a una sociedad que anula su existencia. Las vivencias de mujeres lesbianas, bisexuales y pansexuales podrían, ante estas realidades, convertirse en puntos de enunciación para la visibilización tanto como actoras políticas que abren otras posibilidades de ser, pensar, vivir y sentir, como protagonistas de exigencias de cara a la imposición de la heterosexualidad obligatoria, que las oprime.

Sus experiencias fueron un punto de partida para ahondar en el análisis de los factores que motivan o limitan la conformación de organizaciones, con incidencia política de estas mujeres (lesbianas, bisexuales y pansexuales), en la ciudad

En términos formales, el análisis sobre la muestra de 15 entrevistas, escogidas con la técnica de bola de nieve o “cadena de afectos”, fue de tipo semi-estructurado se realizó bajo el enfoque cualitativo, de tipo fenomenológico-hermenéutico.

Cada uno de los recorridos, en retrospectiva, de las entrevistadas pasó por la intimidad de la tríada institucional familia-colegio-iglesia, constituyentes principales de lo que se interiorizaría como un conjunto de restricciones ideológicas suficientes para la autolimitación del reconocimiento y establecimiento de sus afectividades lésbicas. La familia, establecida como núcleo de la sociedad (con sus valores y principios morales netamente religiosos), se convierte, dentro del imaginario de la mujer lesbiana, en el centro de estabilidad de todo un conjunto de personas con las que construye relaciones emocionales, desde que nacen. Para la mayoría, desde su etapa de adolescencia hasta el presente, la familia es también el lugar donde habita quien representa mayor fragilidad para lo que se afirmó como “tranquilidad” y convivencia al interior de la

casa familiar: la figura materna. La “figura materna” es vista (y se afirma a sí misma) como aquella que enmarca la primera parte de la división emoción/fuerza, representada en la dualidad madre/padre (o femenino/masculino), de la familia tradicional-institucional.

Dicha representación dual contiene toda una representación simbólica de lo correcto, ordenado y “natural”, cuyo eje se encuentra en el discurso hegemónico cristiano y heteropatriarcal. El pensamiento y prácticas cristianas están ahincadas en cada una de las instituciones educativas tanto públicas como privadas. Y para ser coherentes con la ideología que sustenta su hacer las exigencias formativas no solo no permiten ningún asomo de relación homosexual, sino que intervienen de forma correctiva frente a cualquier indicio de relaciones entre mujeres que se salga del margen heteropatriarcal, siguiendo el mismo camino que marcan el padre y la madre. Esta comunicación casa familiar-colegio encuentra en los tratamientos psiquiátricos la instancia más acertada para hacer desaparecer la “anomalía” de la adolescente y su “amiga”. Nombrarse lesbiana en cualquiera de estas instituciones resultaría penoso y tendría, además, una triple carga de culpa que cuesta soportar, principalmente, en ese periodo de su vida, pues tendría sobre su consciencia el peso de la desestabilización de la armonía de la familia ideal; del enfrentamiento a procesos psicológicos y psiquiátricos tortuosos, y de la prohibición y separación forzada de quien representaba la materialización de su primer amor lésbico (Espinosa, 2007). Todas estas experiencias tuvieron una respuesta apenas esperada en la invisibilización de la existencia lésbica, en la mayoría de ellas. La negación como primer arma para proteger la estabilidad familiar permearía el proceso de autorreconocimiento (otro de los limitantes)

incluso después de haber establecido su primera relación sexo-afectiva, pasado el periodo escolar y superada la minoría de edad legal. Reflejo de ello es el hecho de que para la mayoría de las entrevistadas el encuentro con las preguntas de la entrevista fue el primer espacio para hablar de sus relaciones sexo-afectivas con otras mujeres y de lo que para ellas había sido el trayecto para autorreconocerse como lesbianas. El libre autorreconocimiento encuentra uno de sus mayores impedimentos en la estereotipación. Ese conjunto de ideas estancadas y de fácil aplicación por parte de la masa social se convierte en aquello que se evita al nombrarse lesbiana. Se crea una dualidad entre lo que se vive junto a la otra y aquello que perdura peyorativamente en el imaginario de la ciudad. Se experimenta inconscientemente una contradicción entre lo que se vive, es decir, aquello que se construye junto a la otra en el sentir fuera de lo heteronormado, y lo que se dice fuera de dicha experiencia personal, es decir, lo que se conoce despectivamente como “la identidad machorra”, “arepera”, “poca mujer”, etc.

La invisibilización (la tercera imposibilidad de una organización) es una respuesta apenas obvia para resguardarse de aquella imagen que inevitablemente recaería sobre ellas mismas e, incluso, desde sus propios familiares, de maneras más o menos violentas. Este factor se relaciona también con la jerarquización de la violencia (cuarta imposibilidad), donde prima la corrección física frente a la simbólica, siendo la primera valorada como más peligrosa. El golpe ese convierte en el elemento que legitima las exigencias tanto de la población gai como de la transexual. Es así como la violencia simbólica se estanca en “simples expresiones” que no ameritan contestación, y es así, también, como la reflexión sobre las razones o fuentes de este tpo de rechazo social

terminan en el mismo momento en que se dejan de ver o escuchar. Lo anterior tiene como consecuencia una despolitización (última imposibilidad) que sesga la reflexión sobre la identificación de aquello que las oprime en su libertad (al menos, en comparación a la población heterosexual). Este carácter despolitizado corresponde con la anulación de legitimidad de la experiencia lesbiana dentro de una sociedad que limita su libertad, la juzga, estereotipa, sexualiza, acosa, violenta, etc. Es necesario empezar a preguntarnos por qué los comportamientos machistas sobre nosotras; a qué obedece la estereotipación de la lesbiana por parte de la sociedad y los integrantes de la familia (por más amor que nos expresen).

Será aún más difícil empezar a transformar estos imaginarios machistas y patriarcales sin entender a las relaciones lésbicas como posiciones políticas (Curiel, 2013) contra la heterosexualidad obligatoria (el régimen heterosexual) (Rich, 1980) que se impone desde antes de nacer, desde hace siglos de civilización occidental. Sin embargo, a pesar de esta enumeración de imposibilidades existen también propuestas posibilitadoras de visibilización y acción política que apuntan a la libertad de ser, sentir, fuera de los muros de casa y de las disputas por la vocería única y egocéntrica de varios movimientos sociales y de la comunidad LGBTQI+.

Desde sus voces se apuesta a una pedagogía que tenga como fin transformar los imaginarios sociales que la sociedad ha reproducido históricamente en temas de género con fines institucionales; base de la violencia simbólica que se ejerce cotidianamente sobre estas mujeres en la ciudad. La apuesta pedagógica de las mujeres es también una apuesta política por el rescate de los vínculos que se establecen entre mujeres que no le sirven al sistema heteropatriarcal (Rich, 1980).

Además de empezar a comprender la importancia del colegio como institución heteronormativa, fundamental para plantear nuevas propuestas pedagógicas que cuestionen la imposición de la heterosexualidad como régimen político. La propuesta que surge es la de construir y cuestionar conjuntamente en nuevas formas de ser “mujer lesbiana”. Evidentemente, no se trata de un reemplazo al binarismo (Butler, 2007) omnipresente sino de unas maneras de vivir, pensar, amar y ser desde la experiencia. La idea es proponer incansablemente la pregunta sobre la obsesiva necesidad de categorizar y de empujarnos a entrar en estas formas de reconocimiento entre unas y otras.

Nota:

Pueden contactarnos al siguiente correo colectivoslesbofeminista@gmail.com y en Facebook como Safo Decolonial.

Referencias:

- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Curiel, Ochy. 2013. *La nación heterosexual. Un escenario de análisis desde la Antropología de la Dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2007). *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires-Lima: en la frontera.
- Rich, Adrienne. 1980. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs*, 5(4), 631-660.

THE CITIZENSHIP AMENDMENT ACT (CAA): THE STRUGGLE FOR INDIA'S SOUL

Devika Misra

Jawaharlal Nehru University, New Delhi, India

Instagram : @misradevika03

Catherine Viens

Université du Québec à Montréal, Québec, Canada

Instagram : @cathev



Photo credit: Surabhi Chowdhury | Copyright Jamun Collective.

The Bhartiya Janta Party (BJP), currently in power in India, introduced an amendment to the Citizenship Act of 1955 on December 11, 2019. The new amendment brought into force the Citizenship Amendment Act (CAA) ratified as the Citizenship Amendment Bill (CAB) which was a central pillar of the BJP manifesto during the 2019 elections along with its promise to create and enforce a National Register of Citizens (NRC).

The NRC hopes to document all legal citizens of the country so as to be able to deport illegal migrants. CAA spells a seemingly innocuous intent of formalising the citizenship of persecuted asylum seekers from its neighbouring countries. The catch lies in what is not spelt out – it actively offers this amnesty only to non-Muslim immigrants. This arbitrarily defined neighbourhood further, only comprises of people from Afghanistan, Pakistan and Bangladesh, all Muslim majority states. It has been criticised for being Islamophobic, even if the government stance has steadily been to reaffirm that this is not an anti-Muslim bill. This exclusion of Muslims from a redefinition of national citizenship is not only unconstitutional, for it

introduces religion as a marker of citizenship for the first time in Indian history, it is also surrounded by visions of an apocalyptic future that the NRC may result in for Muslims, lower castes (Dalits), indigenous (Adivasis), migrant workers and the poor and landless. The result has been an unprecedented, nationwide anti-CAA movement that has raised a challenge to the version of India that the BJP envisions.

Photo credit: Surabhi Chowdhury | Copyright Jamun Collective.



The ascendancy of the BJP has signified the rise of majoritarian, authoritarian and totalitarian politics in India. Framed within the ideological underpinnings of the right wing Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), authoritatively led by Prime Minister Modi and the Home Minister Amit Shah, it has worked to implement the ideological Hindutva agenda mapped by the RSS. The RSS is an extreme right-wing Hindu paramilitary faction that was founded in 1925 and is still present today, of which Prime Minister Modi has been a career member. The RSS, as the ideological faction of the BJP functions on a narrative of 'Hindutva' that

affords primacy to the idea that India is a Hindu nation, going against the constitutional secularity of the creation of India.

Hindutva politics alters the pluralistic conception of Indian culture and equates it to Vedic Hindu values. The Mussalman however, remains the primary other. This is one of the factors that helped the party come to power in 1998 and again in 2014.

Hindutva politics necessarily culminates in the ultimate goal of creating a 'Hindu Rashtra' (Hindu state) that goes against the secular character of India and its Constitution. It is no wonder then, that dismissal of constitutional norms and procedures as well as the attacks of institutional democratic mechanisms' autonomy like the judiciary, the police and even the election commission has been a part of the BJP's governance project. With the re-election of BJP in 2019, this othering and demonization of the Indian Muslim has exacerbated. The removal of statehood and the communication ban in Kashmir, which was previously India's only Muslim majority state has been interpreted as a prime example of this process of othering. The controversial Ayodhya judgement which ordered the construction of a Hindu temple on a site where the Babri mosque stood and was demolished has been seen by the Muslim citizenry as a further betrayal. This aid and legitimized the hate speeches routinely delivered by several BJP parliamentarians who cast the Indian Muslim as an anti-patriotic invader and one against whom the Hindu must rise.

This project of hypernationalism has targeted all forms critical thinking, especially evident in its persecution of universities like Jawaharlal Nehru University, University of Hyderabad, Jamia Milia Islamia, propped by propagandist support lent by a complicit media. The repression machinery of the state has used the dichotomy of national versus anti-national into deriding all criticism of its projects supported by a campaign of inciting communal hatred, use of colonial era repression

machinery of sedition and censorship laws, Internet shutdowns and supporting violence against any who dare question its motivations by virtue inaction. The CAA therefore, is emblematic of the erosion of the secular character of India that has defined its identity in pluralist terms.

The fear of the NRC lies in the possibility of the total autonomy of the central government to define what might be proofs of citizenship, when even the previous attempt (Aadhar, the Unique Identification Authority of India) stands invalid as a proof of citizenship. The CAA allows the setting of a precedent that is not just anti-Muslim but that also erodes the sanctity of the constitution and law and order itself. Further, protestors allege that it stands in violation to the Fundamental Right to Equality guaranteed under Article 14 of the Indian constitution, a concrete part of the basic structure of the Indian Constitution, that no ruling government may violate.

The fear of the CAA and the NRC has been further enflamed with news that detention centres are being constructed within the country to hold illegal immigrants along with massive brutal police and state crackdowns on protesting citizenry which recently reached their zenith in the worst communal riots in the national capital of Delhi, while the US President was on his state tour of India.

The resistance to this draconian Act has been spectacular. A people's movement has emerged all over the country that has protected itself from the leadership of the any active political party in order to disallow the capture of the movement by vested political interests. Where the opposition failed in articulating an alternative, inclusive concept of nationalism, phenomenon such as Shaheen Bagh (see pictures), a lower middle class, majorly Muslim district in Delhi, has mounted a defence for the plurality of India as well as voiced the resistance of the Indian Muslim who rejects any explanatory binary that may be imposed on it. Prompted by the violence unleashed by the Delhi police in the University of Jamia Milia Islamia of New Delhi on December 13, 2019, a Gandhian sit in began in Shaheen Bagh. Muslim women in hordes came out of their houses to protest the stepmotherly future that the CAA and NRC spells for those who cannot provide documents. In the bitterest of cold, a Hindu fundamentalist state has been met by the plurality of Indian Islam, that has refused fundamentalism and embraced cultural, creative and peaceful methodologies of registering their deep dissatisfaction with the Indian state.

The BJP has viewed Indian Muslim women as mute, faceless spectators who lack their own agency. This was most evident in its projection of itself as their savior during the 'Triple Talaq' abolition proceedings. The 'Triple Talaq' was a Muslim divorce law, and the BJP used its abolition to say that it was working to promote and defend rights of Muslim woman. This passivity of the Muslim woman is further enforced in hate speeches by some BJP parliamentarians against the Indian Muslim where they are envisaged as fertile wombs that have been colonized by Islam to propagate more Muslims in India. Shaheen Bagh therefore, represents a threat the BJP does not know how to diffuse because it had not considered the possibility of women having the power and capacity to resist. The difficulty of forcefully attacking grandmothers sitting peacefully and reciting poetry undercuts the legitimacy of its hate narrative.

This movement has birthed several Shaheen Baghs across the country, with over twenty such sit ins having emerged in Delhi alone. This creative protest has further articulated a form of constitutional patriotism, where creative expressions of solidarity have merged with the secular, informal principles laid down in the constitution. Along with student protestors, the cause of Shaheen Bagh has produced organic leaders such as Chandrashekhar Azad, a Dalit leader of the Bhim Army.

The Sikh community has also lent their support and donated communal feasts that have become a part of the peaceful sit-ins. All this could be interpreted as a convergence of struggles between minorities in India. Nevertheless, the repression by the state has been intense. The entry of armed goons and the beating of unarmed students and professors as well as vandalism of university property within Jawaharlal Nehru University on the 5th of January, 2020, a university that has been the protagonist of the BJP's manufactured 'tukde-tukde gang' is one blazing example. Tukde Tukde gang alludes to the manufactured, imaginary enemy routinely referred to by the BJP, composed of liberal intellectuals, elites, secularists and dissenters who oppose the agenda of the BJP. Any arrests are yet to be made in both cases. With the announcement of the Delhi elections, three separate attacks have been made against anti-CAA protestors, one where an armed man shot at peacefully protesting civilians in front of over 300 policemen.

This attempt to intimidate has been motivated by the BJP election campaigns in Delhi that manufactured Shaheen Bagh as the new enemy with its leaders actively asking mass gatherings to shoot "anti-nationals" and have incited two further incidents of shootings at peaceful protestors, largely women.

The BJP might have overplayed its hand with the repression it has met out to public universities and peaceful sit-ins. International condemnation has been significant, with support rallies organised against state brutality in universities and anti-CAA resolutions and protests held all over the world in solidarity. This has further reflected in its fall of over 20 positions on the Democracy Index 2019 as released by The Economist. The Delhi Assembly Elections, announced on 11 February 2020 have conclusively proved the defeat of this particular strategy of the BJP.

However, the narrative promoted by BJP parliamentarians that protest sites such as Shaheen Bagh are mini Pakistans has left its mark on the city. Massive communal riots broke out in the North-east part of Delhi especially in Jaffrabad-Maujpur area, another protest venue, where mosques were burnt, property looted and the death toll from both religious communities was significant. Several accounts criticise the Shaheen Bagh model and its mismanagement for the communal clashes while others interpret the entire exercise as a state sponsored pogrom against Muslims in the country. Neither seems to be a valid explanation but what can be accepted is that the climate of hate that has descended on the city has been responsible for this violent eruption. Nevertheless, protestors at Shaheen Bagh have resolutely refused to let fear turn their cause into nothingness. Distrust of the media, the police and the courts abound but the protest remains alive.

The CAA-NRC couple represent the crux of discrimination in the Hindutva political roster. If instituted, with lack of clarity on what constitutes as valid documents of citizenship, it will severely affect the dispossessed, the poor and those that challenge the supremacy of the government. The widescale construction of detention centres as well as the state violence against protestors especially in the states of Uttar Pradesh and Karnataka have underlined Shah's commitment of 'Not an Inch Back' (#NotAnInchBack). The Prime Minister had maintained a strict silence on the violence

all over the country as well as police inaction but has been moved to condemn the same after the riots in Delhi. Against this massive state repression, is the resistance of the several Shaheen Baghs that have emerged all over the country that reject this imposition of the Hindutva agenda. Their calls of 'Hum Dekhenge' (We will see) and 'Kagaz Nahin Dikhayenge' (We will not show you papers / documents) have begun a movement of popular, peaceful resistance that is employing Gandhian terminology of inter-faith solidarity but proposing an inclusive, alternative model of nationalism in India.

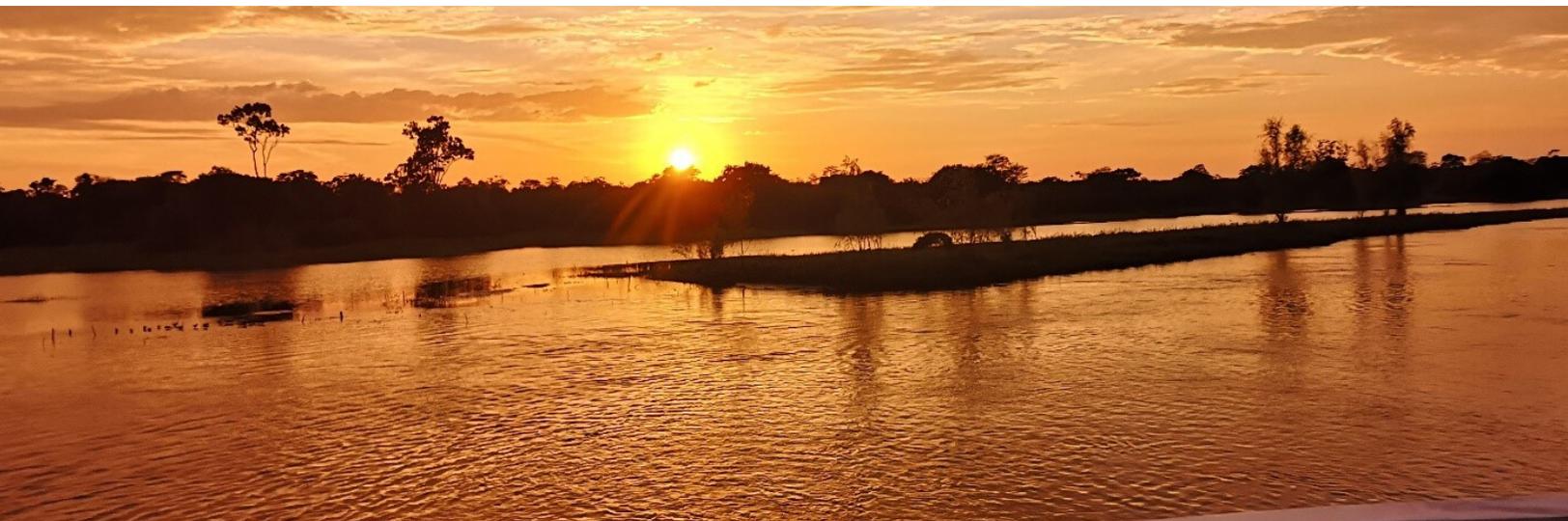
PARLER DE FROID

Étienne Levac

Centre Interuniversitaire en Études et Recherches
Autochtones et Comité pour les Droits Humains en
Amérique latine
Instagram : @vaoban

Avec les neiges qui déferlent dans la province, j'ai pris un moment pour apprécier la descente paresseuse des flocons et les petites bourrasques de poudrière sur les toits des édifices de mon quartier. Ces signes hivernaux m'ont remémoré les eaux du Tapajos, affluent du fleuve Amazone. L'été dernier, dans le cadre d'un projet d'introduction à l'ethnographie en Amazonie brésilienne intitulé Anthropologie comparative des sociétés et des cosmologies autochtones du Québec et de l'Amazonie, nous avons réalisé une série de conférences dans les universités de Belém et Santarém ainsi que dans plusieurs communautés riveraines le long de l'affluent Tapajos et Arapyuns. Le sujet de notre présentation, à mon collègue Louis-Gabriel et moi, portait sur l'hiver au Québec et l'apport des peuples autochtones d'ici dans l'apprivoisement de cette saison difficile.

L'hiver n'est pas quelque chose de familier et pour les jeunes enfants et mêmes les adultes de ces communautés qui vivent dans l'une des régions les plus humides et chaudes du globe. D'entendre parler de chiens de traîneau, de raquettes ou simplement concevoir ce qu'est une température en dessous de zéro alors que nous sommes à l'extérieur projetait les jeunes dans un imaginaire peu côtoyé. Surtout que, juste avant notre conférence, nous présentions le magnifique court métrage d'Eva Kaukai réalisé avec le Wapikoni Mobile et qui s'intitule « Katatjatuuk Kangirsumi (Chants de Gorge à Kangirsuk) ». Ce court-métrage qui montre deux jeunes de la communauté de Kangirsuk au Nunavik entamant des chants de gorge dans un paysage glacial qu'est le nord du Nord a fasciné les jeunes des communautés.



Cependant, au moment même où nous allions dans les différentes communautés, les feux de forêt en Amazonie faisaient rage. Cette année, le nombre d'incendies dans le pays est inégalé depuis 2010. Selon un article datant du 8 septembre dans le journal *Folha de S. Paulo* (Watanabe, 2019), il y a eu une augmentation drastique de ces feux depuis l'année dernière : 90% plus de feux en juin, 278% en juillet, 222% en août et 96% en septembre. Mais l'une des grandes différences des dernières années, c'est que cette fois-ci, le Brésil a un président, Jair Bolsonaro, qui est ouvertement favorable à ces feux. Après tout, l'actuel président a fait un appel à « la reprise » des territoires reconnus comme autochtones par des propriétaires terriens pour l'exploitation des ressources, a encouragé les feux de forêt par son inaction volontaire à les éteindre et a énoncé la possibilité que les feux puissent devenir une politique officielle dans une optique de croissance économique.

Des chiffres et des discours officiels dans un autre hémisphère peuvent nous toucher jusqu'à un certain point. Nous avons eu l'immense privilège de pouvoir discuter avec plusieurs personnes dont un pajé, guérisseur traditionnel de la région, et des membres de l'association des femmes autochtones Borary dans la communauté aujourd'hui connu comme Alter do Chao, qui nous ont transmis leurs ressentis par rapport à leur territoire, à sa destruction et à leur lutte pour la vie, l'eau et la terre qui continue. Les zones économiques d'extraction des ressources qui se multiplient, les territoires de chasses à des fins de subsistances qui rétrécissent, les abeilles qui disparaissent par les pesticides, les violences à l'égard des communautés et des territoires qui s'accroissent sont des douleurs et des souffrances qui rendent cette lutte malheureusement nécessaire.

L'expérience vécue a été formidable, émouvante et culmine différemment selon nos perspectives respectives : ce qui est perçu comme un départ pour les personnes qui restent et un retour pour nous qui partons. Cette réalité est d'autant plus vraie que, quelques jours après notre départ d'Alter do Chao, ce lieu se voyait être la proie des flammes. Parler des grands froids à des collectivités dont le territoire brûle donne toute la mesure de la distance qui nous sépare. Cependant, que la distance existe n'est qu'une autre façon de constater qu'il y a tout l'espace pour se rapprocher. Cette expérience restera gravée dans les parcours de toutes les personnes qui l'ont vécue et pour ne pas simplement parler au passé ou s'apitoyer sur nos différences, diffusons, appuyons, écrivons et agissons de là où nous le pouvons.

Référence

Watanabe, Philippe. 2019. Desmatamento na Amazônia em agosto cresce 222% em relação ao mesmo mês de 2018. *Folha de S. Paulo*. En ligne: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/09/desmatamento-na-amazonia-emagosto-cresce-222-em-relacao-ao-mesmo-mes-de-2018.shtml>



¿TE GUSTA TU COLOR
DE PIEL?

PENSARNOS LA RAZA
PARA EL PRÓXIMO 8
DE MARZO

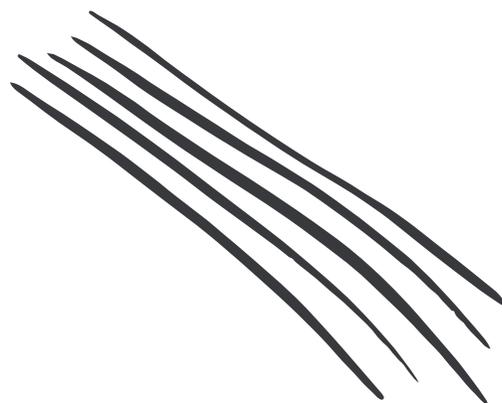
Yira Isabel Miranda Montero

Nacida en Talaigua Nuevo, Bolívar-Colombia

Profesional en Trabajo Social

Fundación Lüvo

Instagram: @yiramirandamont



Sí, he reconocido hace un tiempo que soy una mujer racializada y pensar, hablar o vivir el mundo desde esta piel e incluso este cuerpo, a veces, solo a veces, es una secuencia de agotadoras explicaciones y omisiones de mí misma.

Me han preguntado varias veces que si me gusta mi color de piel. La última vez me enojé tanto porque al parecer solo el desconocimiento ingenuo de alguien motivó la pregunta que a mí me caló hasta lo más recóndito de las memorias de mis antepasados.

#8M

Particularmente, recordé el momento en que estaba presentando una ponencia sobre Feminismos, ideología de género y cotidianidad: Un cambio sociocultural en el X Congreso Internacional de Pensamiento Latinoamericano y dije que mi abuela siempre reía al expresar que yo estaba cruzada. Mi abuela Enemesia cuenta que yo tengo el pelo pelea'o, la nariz fina y la piel chocolate con mucha leche. Ella, sí, tiene su cabello muy liso y expresiones faciales del pueblo originario de Talaigua Nuevo, Bolívar-Colombia. En cambio, mi abuelo paterno era un hombre negro de pelo apreta'o y piel oscura al igual que mi padre. Fue espontáneo para mí decirle a tanta gente que me reconocía afro e indígena, racializada, con una marca en el cuerpo que siempre me iba a identificar por su historia, por lo que significa y por lo que nadie debería olvidar.

Con las identidades que ha creado la categoría "raza" pasa lo mismo que con el feminismo: muchas veces no eres tú misma quien se reconoce feminista, la mayoría de las ocasiones te hacen el favor de nombrarte. Por ejemplo, la primera vez que un primo de mi actual pareja me conoció, le dijo a él, que yo le parecía muy indígena; luego, dijo que era hermosa como para aclarar que parecer" indígena no es feo. Así es aquí, lo racial está relacionado con la "fealdad" de no sé qué tipo ya que, para mí, solo somos cuerpos distintos. En fin. Para intentar responder al título de este artículo, se supone que no debería gustarme mi color de piel porque es un cuerpo de mujer cubierto por más historia de la necesaria, por más dolor del humanamente permitido, por más resistencia de la normal.

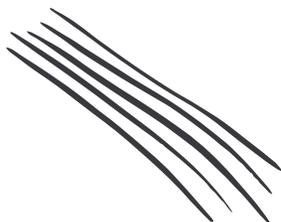
No debería gustarme porque no le gusta a esta sociedad, no debería gustarme porque no nos gustan los pueblos originarios, afrodescendientes de la diáspora africana y todo lo que no sea "blanco" normativo. En una sola frase, no debería gustarme mi color de piel porque somos racistas.

De manera que, las mujeres racializadas en el mundo viven opresiones de tipo colonial como el racismo. Parece muy simple expresarlo, sin embargo, cuando llegas a los espacios de diálogo feminista, de reflexiones acerca de las luchas que llevamos a costas, lo anterior no se reconoce. Se nos sigue vaciando a todas en el saco de la diversidad y con eso, cerramos la charla. Considero que, si el movimiento feminista transnacional no se compromete con las luchas de las otras en lo local y comunitario, que precisamente en su otredad señalan, identifican y denuncian esta intersección de opresiones y odios sobre sus cuerpos por el hecho de ser mujeres, y por la innegable posición en que históricamente las pone su color de piel, no avanzaremos más de lo que ya hemos podido.

Como expresa Espinosa-Miñoso, "la mención reiterada y oportuna [...] 'de clase, raza, género y sexualidad', como final de frase, no se hace esperar en cualquier texto académico o discurso de cualquier tipo que ostente la pretensión de avanzado y políticamente correcto; y nadie admitiría hoy, mucho menos en el feminismo, que la raza exprese condición natural para algún tipo esperado de conducta o cualidad específica" (2009, p.4), Sin embargo, no se aprovechan los momentos en los que

se pueden visibilizar y reivindicar esos cuerpos que también importan y que han sido colonialmente expropiados.

Para el próximo 8 de marzo, pido que pensemos en la raza como una categoría que se inventó para clasificarnos, controlarnos y explotarnos. Que como mujer racializada me exige luchar también contra la exotización, el endoracismo, la falta de oportunidades porque he sido geocorplocalizada por un mundo moderno-colonial, por el feminismo occidental, puesto que, desde este feminismo se han realizado diferentes investigaciones y revisiones que sólo han servido para reafirmar las representaciones estereotípicas que había reproducido el discurso del desarrollo sobre las mujeres negras, indígenas y mestizas pobres; que resultó ser un ejercicio fracasado de narración y visibilización (Rodríguez Moreno, 2014, p 34). Entonces, aprendamos de ello para no repetir más patrones de revictimización, dominación y desigualdad. Porque si el feminismo es internacionalista como dice Francesca Gargallo, este debe adaptarse a las luchas y ser solidario (Periódico Desde Abajo, 2012) no imponerse, ni colonizar.



Referencias

- Periódico Desde Abajo. 2012. *Feminismos desde Abya Yala*. Entrevista con Franscesca Gargallo. Entrevista Ochy Curiel. *Tiempo*, 17(30). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=MSCZm5brTh8>
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys. 2009. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Feminismo latinoamericano, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14 (33). Recuperado de GLEFAS.
- Rodríguez Moreno, Celenis. 2014. Mujer y desarrollo: un discurso colonial. *El Cotidiano*, núm. 184, pp. 31-37. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Distrito Federal, México

POLITIQUE DE L'EMPLOI AU TOGO: UNE ANALYSE INTERSECTIONNELLE DE L'ENTREPRENEURIAT FÉMININ DANS LE CADRE DU PROGRAMME FAIEJ

Kossi Adandjesso

Doctorant en science politique, Université Laval

Instagram : @andrewadakPatrick

Hervé Goma-Maniongui

Doctorant en science politique, Université Laval

Instagram : @hgmpatric

Fonds d'appui aux initiatives économiques des jeunes (FAIJE) et la mise en œuvre des projets d'entreprise par les jeunes femmes

La question de l'emploi est une problématique cruciale qui touche significativement les pays de l'Afrique subsaharienne et particulièrement le Togo. Dans l'optique de faire une analyse critique sur les mesures sociopolitiques et économiques prises pour remédier au problème de chômage des jeunes, nous avons eu à effectuer un stage professionnel qui avait pour objectif d'évaluer le fonctionnement du programme FAIEJ à Lomé. Il s'agissait précisément de faire un suivi et une évaluation des jeunes bénéficiaires de ce programme en ce qui concerne la création et la gestion de leur entreprise.



Pour contextualiser cette recherche, il est de mise de rappeler que le gouvernement togolais a entrepris dans les années 2000 un certain nombre de réformes sociopolitiques et économiques permettant de réguler le problème d'emploi considéré comme un défi majeur. Ainsi, au Togo, la question d'emploi est au cœur de toutes orientations politiques et stratégiques de 2005 à 2018. L'intérêt du gouvernement à résoudre le problème d'emploi s'est traduit par la promotion de la culture entrepreneuriale, qui s'est soldée par la création du Fonds d'appui aux initiatives économiques des jeunes (FAIJE) en 2006. C'est une institution gouvernementale qui s'est donnée comme mission la promotion, la formation, l'appui financier et conseil des jeunes entrepreneur·es. Après presque dix ans d'existence, nous avons réalisé en 2015-2016 une étude afin de mesurer le niveau de réussite des jeunes entrepreneur·es bénéficiaires du programme FAIJE. Il ressort de cette étude que le taux de réussite en entrepreneuriat est plus élevé chez les jeunes hommes que chez les jeunes femmes. Ce constat par rapport au taux inégal de réussite entre les hommes et les femmes serait toujours d'actualité. C'est à cet effet que cet article se donne comme objectif d'expliquer, à travers une analyse intersectionnelle, cette inégalité du taux de réussite entre les femmes et hommes entrepreneur·es. La question qui s'en dégage est la suivante : comment l'analyse intersectionnelle peut-elle permettre d'expliquer cette inégalité ?

Avant de répondre à cette question, il convient de présenter les résultats de notre étude réalisée en 2015-2016, et qui a été actualisée par les derniers rapports du FAIJE, afin de mettre en exergue le taux inégal de réussite entre les femmes et les hommes dans leur projet entrepreneurial.

État des entreprises	Genre					
	Masculin		Féminin		Total	
	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%
Échec	7	41%	8	61%	15	50%
Réussite	10	59%	5	39%	15	50%
<i>Total général</i>	<i>17</i>	<i>100%</i>	<i>13</i>	<i>100%</i>	<i>30</i>	<i>100%</i>

Source: tableau produit par les auteurs sur la base d'une enquête de terrain (2015)

De ce tableau, il ressort que le nombre total des hommes enquêtés est 17 contre 13 chez les femmes. Le taux de réussite est de 59% chez les hommes et 39% pour les femmes.

Concernant le taux d'échec, il est de 40% chez les hommes et 61% chez les femmes. Parmi les 39% qui ont démontré une capacité avérée dans la culture entrepreneuriale, plus de la moitié ont affirmé avoir suivi d'autres formations complémentaires et parallèle à celles données par FAIEJ. Cela suppose qu'il y a des besoins et réalités[1] supplémentaires à prendre en compte chez les femmes, qui sont d'ailleurs occultés dans les programmes de formations prévus par le programme FAIEJ. Si le taux d'échec est plus élevé chez les femmes, c'est probablement en raison des inégalités de genre en termes des besoins et réalités. Cette inégalité nécessite une analyse intersectionnelle afin de mettre à perspective les enjeux et les défis à relever à cet effet.

Le taux d'échec élevé chez les femmes en entrepreneuriat : une analyse intersectionnelle

Dans les pays du Sud tout comme du Nord, « l'inégalité hommes-femmes est un problème bien connu et a été analysée dans ses différents aspects » (Arai et Lechevalier 2005, 21), dans plusieurs domaines (Steinberg 2001) en ce qui concerne les besoins et réalités susmentionnés (confère note de bas de page). Concernant l'employabilité des jeunes, même s'il faut souligner que la promotion de l'entrepreneuriat est l'un des moyens par lequel le gouvernement compte résoudre le problème de chômage, il est nécessaire de mentionner que les hommes et les femmes n'ont pas les mêmes chances de réussite en entrepreneuriat comme le montre

si bien les résultats présentés plus haut. Cette inégalité de chances est la résultante des prédispositions culturelles et sociales (Wekerle 1984; Weisman 1992) qui discriminent plus les femmes. L'analyse intersectionnelle dans le cadre de cet article, permet de souligner l'existence des différentes oppressions et barrières que rencontrent les femmes entrepreneuses. Leurs besoins spécifiques nécessitent d'être pris en compte afin d'accroître leur chance pour la réussite de leurs idées d'entreprise.

Soulignons que la notion d'intersectionnalité, développée par Crenshaw vers la fin des années 1980, présente un « caractère polysémique » (Chagnon 2014, 189). De manière succincte, l'intersectionnalité permet de prendre en compte la marginalisation des personnes et groupes de personnes subissant plusieurs formes de discrimination (Bilge et Roy 2010). En se basant sur l'analyse intersectionnelle, Crenshaw (1991), critique les lois américaines par rapport aux violences et discriminations envers les femmes afro-américaines. Dans cette dynamique, l'intersectionnalité, nous permet donc d'examiner la pertinence du programme FAIEJ vis-à-vis des besoins et réalités des jeunes femmes bénéficiaires du programme FAIEJ et qui sont marginalisées à plusieurs niveaux (Chagnon 2014 191) dans le système patriarcal (Desroches 2015).

Le programme FAIEJ prévoit des accompagnements afin de mieux aider les jeunes entrepreneur·es. Cet accompagnement se traduit par la formation à la culture entrepreneuriale, le renforcement des capacités et par le suivi et conseil. Ce dispositif d'accompagnement, ne tient aucunement compte des intersections sociales (le sexe, les

contraintes familiales qui pour la plupart du temps, ne pèsent que sur les femmes, manque de confiance par exemple) et culturelles (la méconnaissance du leadership féminin, les préjugés inhérents aux fonctions conjugales exclusivement féminines). La non prise en compte de ces différentes intersections, défavorisent les femmes par rapport aux hommes (Wekerle 1984; Weisman 1992; McDowell 1999 ; Coutras 2003). Comme le souligne Lieber (2008), les inégalités homme-femme en termes de besoins et réalités, sont plus liées au rapport social et se réfèrent au genre. C'est dans l'optique de corriger ces inégalités et augmenter la chance de réussite des jeunes femmes entrepreneuses que la prise en compte de l'intersectionnalité dans le programme FAIEJ serait nécessaire et indispensable afin d'identifier de manière exhaustive ces inégalités d'une part et en tenir compte dans le programme en vue d'augmenter la chance de réussite chez les femmes d'autre part.

Conclusion

En définitive, soulignons que le dispositif d'accompagnement du FAIEJ tel que susmentionné, présente des insuffisances du fait qu'il ne tient pas en considération les inégalités homme-femme. Ces insuffisances justifieraient le taux d'échec élevé constaté chez les femmes bénéficiaires du programme. Puisque, l'accompagnement se présente comme si les femmes et les hommes ont les mêmes besoins et réalités. Le dispositif à cet effet occulte «les inégalités soutenues par le système patriarcal» (Desroches 2015, 81). Il est vrai que «la formation à la culture entrepreneuriale, le renforcement des capacités et par le suivi et conseil» sont

nécessaires pour les femmes tout comme les hommes afin de faire face aux défis entrepreneuriaux. Mais, nous soutenons l'idée selon laquelle le dispositif d'accompagnement ne prend pas en considération les particularités des jeunes femmes, et par ricochet, contribue significativement au taux d'échec élevé chez ces dernières. Nous proposons, d'une part, que le programme élabore un guide d'identification de besoins qui servira à l'évaluation des inégalités et oppressions vécues par chaque femme. D'autre part, cela doit être accompagné par des aides (psychologiques, conseils et appuis individualisés) et formations supplémentaires relatives aux différentes inégalités dont les femmes sont victimes afin de mieux les aider à réussir au même titre que les hommes.

Notes:

[1] En tant que femmes, elles subissent plusieurs oppressions à savoir : les contraintes familiales, les préjugés liés aux rôles des femmes (plus au foyer et à la cuisine par exemple) ; la méconnaissance de leadership féminin par la plupart de la population masculine ; le système patriarcal oblige plusieurs femmes à se contenter uniquement de leurs rôles traditionnels. L'ensemble de ces contraintes systémiques ont des conséquences importantes sur les possibilités qu'on les femmes, de même que sur leur confiance en elles-mêmes.

Références

- Arai, Misako et Sébastien Lechevalier. 2005. «L'inégalité homme-femme au cœur de la segmentation du marché du travail japonais ? Une prise en compte du genre dans l'analyse du rapport salarial toyotiste». *Le Mouvement social*, no. 210: 121-152.
- Bilge, Sirma et Roy, Olivier. 2010. « La discrimination intersectionnelle : la naissance et le développement d'un concept et les paradoxes de sa mise en application en droit antidiscriminatoire », *Canadian Journal of Law and Society*, 25 (1), 51-74.

Chagnon, Rachel. 2014. «Constats sur la difficile intégration d'une analyse intersectionnelle en droit canadien». *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2): 187-199.

Desroches, Marie-Eve. 2015. «L'analyse intersectionnelle et l'approfondissement de la compréhension des violences sexistes par Femmes et villes international». *Recherches féministes*, 28 (2): 81-100.

Coutras, Jacqueline. 2003. *Les peurs urbaines et l'autre sexe*. Paris, L'Harmattan.

Crenshaw, Kimberlé. 1991. « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color», *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.

Lieber, Marylène. 2008. *Genre, violences et espaces publics. La vulnérabilité des femmes en question*. Paris, Presses de Sciences Po.

Mcdowell, Linda. 1999. *Gender, Identity, and Place: Understanding Feminist Geographies*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

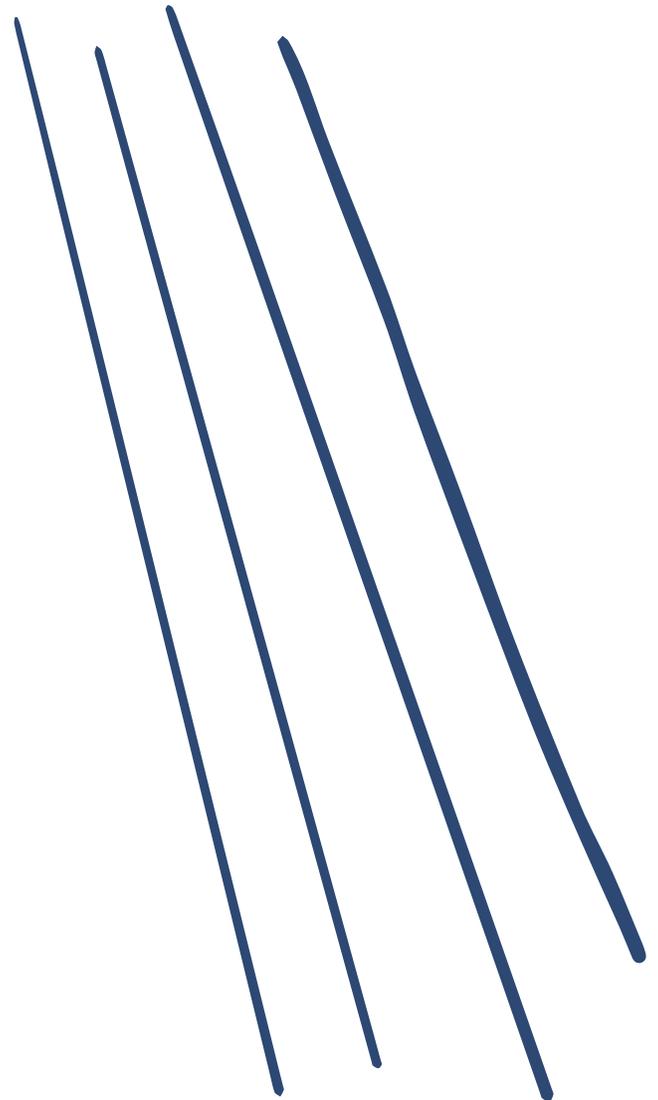
Faiej. 2006. «Programme d'appui aux initiatives économiques des jeunes: processus d'accompagnement non financier», Lomé-Togo.

Faiej. 2017. «Rapport sur la spécialisation régionale de l'accompagnement», Lomé-Togo.

Steinberg, Sylvie. 2001. «L'inégalité entre les sexes et l'égalité entre les hommes : Le tournant des Lumières». *Esprit* (1940-), 273 (3/4): 23-39.

Weisman, Leslie. 1992. *Discrimination by Design: A Feminist Critique of the Man-made environment*. Champaign, University of Illinois Press.

Wekerle, Gerda., 1984. «A Woman's Place is in the City», *Antipode*, 16(3): 11-19.



DÉCOLONISER LES SAVOIRS POUR UNE SOLIDARITÉ NORD/SUD

Maïka Sondarjee

Postdoctorante

Université de Montréal

Facebook/Twitter: @MaikaSondarjee

Lutter contre la colonialité au niveau international signifie d'abord et avant tout lutter contre l'imposition d'un seul épistème, c'est-à-dire une seule forme de savoir purement occidentale. Une réelle solidarité entre les peuples du Nord et du Sud global ne passera donc pas seulement par la refonte du système monétaire international, mais aussi par une refonte de nos conceptions de l'humanité et du savoir. Des auteurs comme Aníbal Quijano (2013) ont bien mis en évidence la délégitimation des formes de savoir alternatives au modèle scientifique occidental. Dans ses recherches sur la colonialité du pouvoir, il critique le principe de la raison occidentale et milite pour une déconstruction des savoirs. La colonialité du pouvoir vient de l'idée que le pouvoir est lié à un savoir produit dans les pays coloniaux/occidentaux. Dans le même ordre d'idée, la chercheuse Olivia Rutazibwa (2018) parle « d'épistémicide » des savoirs marginalisés. Comme elle le suggère, nous devons repenser la solidarité de manière anticoloniale au plus profond de nos conceptions du monde, ce qui s'avèrera d'autant plus difficile pour les citoyennes et citoyens du Nord global.

Adopter une conception féministe décoloniale de l'international signifiera comprendre les relations entre le capitalisme, le colonialisme et le patriarcat dans leurs dimensions matérielles, culturelles et épistémologiques. Une nouvelle moralité internationaliste partira d'une réhabilitation de toutes les formes de savoir et une déconstruction de la forme prédominante, plutôt que par l'inclusion des savoirs marginalisés au système dominant. Par exemple, les femmes des pays du Sud subissent différemment les conséquences matérielles et sociales de la mondialisation et de la crise climatique, mais elles sont aussi socialement construites comme inférieures, faibles et sans défense (Oyeronke 1997; Mohanty 2003). L'apport du féminisme décolonial (Mestiri 2016; Vergès 2019) est donc d'abord et avant tout de mettre en lumière notre conception collective souvent erronée du monde.



Valoriser les savoirs marginalisés dépasse la simple « consultation » des populations dans l'élaboration d'un projet de développement, mais un réel partenariat afin de supporter le savoir et les initiatives locales. Cependant, comme l'explique l'autrice Soumaya Mestiri (2016), il ne s'agit pas de ramener certains savoirs de la marge au centre, mais de réfléchir aux modalités de discours qui permettraient de les faire dialoguer sur un pied d'égalité avec les savoirs dominants. Dans sa perspective décoloniale, valoriser les savoirs ne vise pas seulement à inclure ou consulter, mais à réhabiliter les savoirs et les vécus marginalisés. En plus de générer la survie des savoirs locaux, de telles initiatives profiteraient d'une connaissance des conditions spécifiques des populations locales beaucoup plus accrue.

Financer des projets qui valorisent l'expertise et l'expérience locale signifie par exemple réhabiliter les savoirs autochtones, trop souvent dévalués au profit d'approches dites « généralisables » ou « scientifiques ». En environnement, ces connaissances marginalisées, ou traditional ecological knowledge, pourraient nous aider à comprendre et réagir à la crise climatique, que ce soit la fonte des glaciers, la protection de la faune ou le contrôle des feux de forêt. Par exemple, les aîné-es d'une communauté inuit en Alaska ont aidé des chercheur-es à comprendre la disparition des bélugas de manière holistique en expliquant que, étant donné que la population de castors avait grandi dans la région et mangé une plus grande proportion de saumons, les bélugas avaient plus de difficulté à se nourrir (Nakashima 2012).

En Tanzanie, au début des années 2010, l'initiative Indigenous Knowledge visait à documenter ce type de connaissances afin d'améliorer nos réponses aux désastres environnementaux. Le groupe de chercheur-es et d'aîné-es autochtones reconnaissait la capacité accrue des communautés locales à prévenir les catastrophes environnementales et à en gérer les conséquences. Par exemple, dans les régions de Mahenge et Ismani, l'observation attentive des animaux était utilisée pour prédire les précipitations durant la saison des pluies. L'apparence des Kakakuona (pangolins) et le comportement des Dudumizi (oiseaux coucal) étaient utilisés comme indicateurs de la venue de précipitations. Le projet était organisé par l'Université d'Agriculture de Sokoine, en Tanzanie, et financé par l'Agence norvégienne de coopération pour le développement.

Ce type de connaissances, crucial à notre survie comme espèce, n'est pas considéré à sa juste valeur : « Le savoir traditionnel est un système de gestion des ressources basé sur des millénaires d'observations détaillées et pointues. [...] Mais les données archivées se transmettent à travers les histoires et les mythes, et l'on n'est pas habitués à ce genre de langage », explique la chercheuse Gail Whiteman dans un article de Québec Science (Guillemette 2018). Penser la solidarité Nord/Sud de manière décoloniale signifie donc agir en réciprocité et transformer les institutions pour qu'elles considèrent tous les acteurs comme partenaires plutôt que récipiendaires.

Décoloniser les savoirs dans une perspective de solidarité Nord/Sud équivaut à opérer un changement drastique dans les relations de pouvoir épistémologiques. Il y a à l'heure actuelle de nombreux épistémicides de formes de savoirs. Un seul modèle de pensée est encouragé et il s'agit de celui qui concorde avec les modèles économiques et ethnocentriques dominants. Il est impératif d'en déconstruire les postulats.

Références

Guillemette, Méliissa. 2018. « Le savoir autochtone peut-il protéger l'environnement? », *Québec Science* (15 novembre).

Mestiri, Soumay. 2016. *Décoloniser le féminisme: une approche transculturelle*. Paris : Vrin.

Nakashima, Douglas, Galloway McLean, Kirsty, Thulstrup, Hans, Ramos Cstillo, Ameyali et Rubis, Jennifer. 2012. *Weathering Uncertainty: Traditional Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*. Paris: UNESCO; Darwin: UNU.

Oyewumi Oyeronke. 1997. *The invention of Women. Making an African sense of Western Gendered Discourse*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

Quijano, Aníbal. 2013. « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p.201-246). Buenos Aires: Ediciones Faces/UCV.



Talpade Mohanty, Chandra. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham/London, Duke University Press.

Umurerwa Rutazibwa, Olivia. 2018. *Understanding epistemic diversity: decoloniality as research strategy*. En ligne: <https://oliviarutazibwa.wordpress.com/2018/07/04/understanding-epistemic-diversity-decoloniality-as-research-strategy/>

Vergès, Françoise. 2019. *Un féminisme décolonial*. Paris, La Fabrique.



